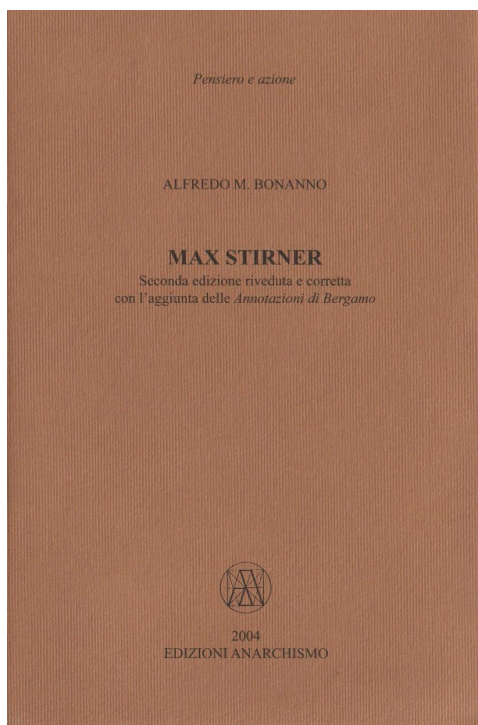


Max Stirner

Seconda edizione riveduta e corretta con l'aggiunta delle *Annotazioni di Bergamo*

Alfredo M. Bonanno



Indice

Introduzione alla seconda edizione	3
Introduzione alla prima edizione	6
I. L'ambiente e la formazione filosofica di Stirner	10
La sinistra hegeliana	10
Feuerbach e Stirner	20
Il problema della collocazione di Stirner all'interno della sinistra hegeliana	24
Stirner e Kierkegaard	35
L'ultima parte della vita di Stirner: il silenzio come suicidio	38
II. Analisi dell'opera stirneriana	48
L'unico e la sua proprietà	48
Gli scritti minori	57
Il problema di Dio	61
Il problema dello Stato	77
L'unione degli egoisti	102
La critica di Marx e Engels	113
III. Il falso problema dell'individualismo	118
L'individualismo e i suoi equivoci	118
L'individualismo anarchico e la tematica filosofica di Stirner	133
Devianza e ribellione	143
IV. Stirner e l'anarchismo	157
V. Annotazioni di Bergamo	174

Introduzione alla seconda edizione

In fondo, siamo dei costruttori. Non di superfetazioni e aggetti, ma di valori. Nuovi valori, beninteso. Portando avanti la nostra azione distruttiva ci scontriamo con la contraddizione di fondo, quella che fornisce significato al nostro opaco modo di essere. Avremmo privilegiato un significato “altro”, ebbene no: noi, i critici radicali di ogni potere, utilizziamo i medesimi concetti di chi ci sovrasta e ci opprime. Noi, i distruttori più coerenti, succhiamo lo stesso latte dalle stesse fonti nutrici e a nulla giova sostenere il contrario.

La cosa ci manda in bestia e non vogliamo fissarla negli occhi. Ci accorgiamo di stare giocando ancora con i numi, mentre tutto intorno i facitori di utilità si affrettano a dare libera circolazione alle sovrabbondanti idee di umanità, soccorrevolezza, pietà, mutuo appoggio, ecc. La morbida pelle che accarezziamo nasconde qualcosa di guasto.

Che ci si innamori delle proprie idee, passi, che le si condivida pudicamente con gli affilati denti del potere, irrita non poco. L’alternativa sarebbe un essere affannato, solitario, dubitante e fragile: meglio di no. Così discorriamo dei pubblici crucci anche quando non ce ne sarebbe strettamente bisogno. Capisco tenere lontano i denti dello sbirro nel momento che stanno azzannandoci con una veloce messa a punto, oppure le ali nere di un PM nel momento che alza la mano per contare gli anni di galera di cui gradirebbe farci omaggio, ma lasciarsi andare alla “critica” del baraccone policromo che ospita ancora gli ultimi fantasmi truccati da filosofi, non ce n’è motivo.

Il fatto è che non vogliamo deciderci ad andare oltre. L’esile vestito grammaticale che continuiamo a usare ci rende impossibile questo passo. Seguendo il filo logico di Stirner, come ormai faccio da tanti anni, la conclusione non può essere altra che il silenzio. Non l’accidia, ma il silenzio. C’è un cane che non abbaia – mi pare sia il mastino napoletano –, attacca senza abbaiare. È un pericoloso animale.

Ma Stirner non è stato sempre zitto, ha parlato. Ha parlato per tutto un libro, pieno di idee e anche di allusioni non svolte, di suggestioni e perfino di incongruenze. Ha continuato per poco a parlare – qualche altro scritto, qua e là, qualcuno importante, altri (i più) trascurabili –, poi il silenzio, solo dopo, non molto dopo.

La parola acquietante vuole essere ascoltata, si presenta come il segno di qualcosa che esiste, che viene costruito nei dettagli e cerca spazio nell’esistenza per non farsi soffocare. Luoghi del riferimento, mummie angolari, elenchi di ovvietà (tranne qualche rara eccezione) che si rimandano segnali a vicenda, più che immortali, morti e basta.

Affermando, come ho fatto tante volte, che con la parola cerchiamo di nascondere quello che vogliamo dire, ho riaperto il territorio dei possibili, il luogo tragico e oscuro di quello

che potremmo trasformare se riuscissimo a mettere a tacere, solo per un attimo, la volontà che ci indirizza alla conservazione di noi stessi, quindi alla riconferma di quello che diciamo per camuffare meglio questa conservazione.

Ho sperimentato, qualche volta, che nell'avvicinarsi di un'azione, di una messa a rischio di me stesso – diciamo appena più significativa di una semplice passeggiata in campagna – la sera prima, tardando il sonno a venire, sentivo l'impulso irresistibile di scrivere. Non sono poche le pagine che ho scritto in queste condizioni. Mentre il cuore voleva balzare oltre l'ostacolo, l'intelletto, amante appassionato della volontà, si metteva al lavoro e come Giosuè guardava con astio il vicino sorgere del sole. Paura? Forse. La paura è sempre consigliera al nostro fianco, ma non solo paura fisica, principalmente paura dell'innocenza che l'azione richiede, della sospensione dei giudizi di valore, di ogni parola argutamente raccolta e messa a disposizione per meglio capire (e quindi per evitare di agire).

La fondatezza delle proprie scelte, quella che viene fuori dalla cosiddetta autodeterminazione, il sogno di ogni buon anarchico con le carte in regola, è il risultato di un battibecco tra larve, viene alla luce di una vita effimera, riconforta perfino la ferocia di un pensiero massimalista, ma non è in grado di sollevarsi al di sopra dei propri limiti (e come potrebbe?). Quanti cantori del desiderio ho visto palleggiare terrorizzati fra le mani, nell'indecisione dell'attimo, l'improrogabile destino munito di miccia fumante.

Stirner è un feroce facitore di astrazioni, produce un meccanismo odioso di oggettive verificazioni, nessuno dei suoi lettori – nemmeno i critici più estremi – ha potuto trovare una falla in questo meccanismo. Ma alla fine, il critico più estremo è vittima delle sue stesse conclusioni. Giunti alla fine de *L'unico* ci accorgiamo che né lui, né noi, possiamo andare avanti. Il territorio che ci si apre è quello della desolazione, il territorio selvaggio dell' "assolutamente altro".

I fonemi che ci hanno catturato sono ormai mutoli, hanno detto tutto quello che c'era da dire, si sono tolti di dosso fino all'ultima aura, suoni senza significato.

Quello che ci è rimasto dentro è un mugolio strozzato, incomprensibile. Il nemico aguzza l'orecchio, avverte questo suono privo di senso, e ne è turbato. Non sa ancora cosa lo mette a disagio. I suoni è abituato a gestirli come animaletti vivi, curiosi lemuri disponibili a qualunque adempimento, ma questo suono non ha registro traducibile. La sua crudele eleganza atonale sembrerebbe voler dire qualcosa, invece non dice nulla, non imita, non sollecita, non intende intimidire. È là, nella sua totale incomprensibilità.

Ora, l'incomprensibilità turba il potere. I grandi mezzi di decodificazione di cui dispone sono inutili di fronte all' "assolutamente altro". Il mendicante può essere accontentato con le briciole del ricco banchetto, il minacciante messo a tacere con una promessa di migliori condizioni e, in casi estremi, con una gara di forza nei termini del conosciuto, il sognante catturato nel giro delle illusioni spettacolari dove gli imbecilli di ogni genere nuotano a loro agio. L' "altro" non ha questi sbocchi, non esiste nemmeno. Se ne sente in lontananza il mugolio, ma questo suono permane incomprensibile.

L'accadere, improvviso ed estremo, non è mai direttamente collegabile a quel mugolio,

e quando lo è – per accidente – solo l'accaduto è codificabile (e punibile nel giro della forza), il resto continua ad accadere, improvviso ed estremo, nella sua incomprensibilità. Ma quello che è catturato non è il mugolio assolutamente diverso, ma solo questo fatto qui, parzialmente riconducibile ad azione e perfino identificabile in base a un articolo del codice penale.

L'unico e la sua proprietà non è un manuale di comportamento – da consultarsi alla bisogna – come atrocemente è stato usato troppe volte. È il libro dell' "assolutamente altro".

Dopo averlo letto lo si può buttare via: o ha dato il suo contributo a questa definitiva rottura con l'eternamente spiegabile, o non l'ha dato. In ambedue i casi: carta straccia.

Fatevene una ragione, la barbarie si avvicina.

Trieste, 11 luglio 2003

Alfredo M. Bonanno

Introduzione alla prima edizione

Un pensatore non fornisce strumenti utilizzabili sempre allo stesso modo e con identica fortuna. La sua lotta con le cose, per scoprirne i rapporti e i contenuti, è anche lotta col tempo. Nel grande crogiuolo dei significati, l'opera del pensatore si evolve, pur restando consegnata all'immutabile isolamento delle pagine di un libro. Nuovi processi di creazione vengono alla luce a seguito di nuove letture, nuovi contenuti, nuovi fattori di interpretazione.

Spesso è una nostra stanchezza (o paura) che ci impedisce di leggere bene e coraggiosamente. Quello che non vogliamo trovare finiamo per non vederlo, e la critica di parte – cui ricorriamo per esorcizzare un senso troppo chiaro – dandoci una mano finisce per debolezza nelle letture di comodo, monumento incrollabile della suprema ottusità accademica.

Certo, da canto loro, ci sono autori che collaborano ad una cristallizzazione precoce del loro lavoro. Alcuni, anzi, vi provvedono da soli, stilando guide per i lettori, indicazioni di scuola, patenti governative e riconoscimenti di alto lignaggio. Ma sono i meno pericolosi. Con costoro si sa come comportarsi: non sono mai sorprese per il lettore cosciente.

È con gli altri, con quelli come Stirner, che si corrono i più grossi pericoli, che più pressante si fa il ricorso al sostegno del nume tutelare di parte (o di partito), del critico programmatore e custode dell'interpretazione conclusiva e definitiva.

Ma poi, quando si ha coscienza di quello che si fa, ci si accorge che non sono sufficienti i protettori titolati, che non si è tranquilli, che il senso dello strumento è stato deformato, che non si è capito nulla e che bisogna ricominciare tutto di nuovo.

Non c'è dubbio che Stirner debba essere considerato come un pensatore di un certo tipo e che debba porsi in relazione allo sviluppo della filosofia nell'epoca in cui visse e lavorò. Non c'è dubbio che questo passo preliminare contribuisca a fissare i termini del problema di una lettura che – più o meno rigidamente – deve essere tale e non tal'altra. Ma è anche fuor di dubbio che così facendo, per quanto si cerchi di poggiarsi su fondamenta unanimemente riconosciute per solide, si finisca per restare con la bocca amara.

La rigorosa riduzione all'assurdo delle tesi dell'idealismo hegeliano, collocata nel quadro filosofico dell'ambiente in cui venne realizzata, ha un'importanza limitata a quella polemica e a quello scontro ideologico. Lo stesso dicasi per la critica delle concezioni politiche disponibili sul mercato, delle forze in gioco e di quelle teorie che le sostenevano. Anche il linguaggio, il metodo dell'esposizione, la puntigliosità teutonica, l'amore per le metafore bibliche, il dilettersi di aforismi e salti qualitativi: tutta merce d'epoca. Ma così facendo, si

circostrive solo un momento della lettura, un senso dello strumento viene percepito, un altro (o tanti altri) ci sfuggono.

La lotta dell'unico viene riportata all'interno del quadro storico delle sue interpretazioni: dai padri della chiesa all'esistenzialismo. Un'altra epoca di lettura. Quello che ci sfugge continua, ancora, a correre davanti a noi.

Esaltazione e vituperio non sono le porte che è conveniente varcare. Lo scontro non è mai stato tra individualismo e comunismo, nemmeno quando a questi due termini si aggiunge la parola "anarchico". Il guanto estetico non ha mai calzato bene la mano ferrata del politico. E Stirner vive profondamente la crisi di una veggenza della disumanizzazione dell'estetica e della politica.

Che questa sua crisi non sia stata intelligibile per più di un secolo non è nemmeno vero: qua e là sono emersi timidi riferimenti, schiacciati dall'ottusità dei tempi e dalle necessità della lotta del potere. Una lettura isolata – magari nel chiuso di una prigione – non faceva testo di fronte alle "ufficialità" delle condanne o delle esaltazioni, ognuna delle quali aveva di mira la crescita di una linea di "potere" che, spesso, si confondeva con la lotta "dichiarata" contro il potere.

L'unico è il riferimento più concreto alla "totalità" della dimensione storica dell'uomo, che si smarrisce nella "parzialità" delle realizzazioni associative fittizie. Senza ombra di iperboli, Stirner è il teorico dell'associazione più consequenziale che io conosca, almeno di quell'associazione anarchica che è l'unione degli sfruttati non più come esseri metafisici – frutto di un'elaborazione ideologica – ma come esseri fisici, con i loro stomaci vuoti e le budella separate da quelle dell'Imperatore del Giappone che – beato lui – mangia ogni giorno.

Certo, a questa considerazione si arriva attraverso il fatto del pensiero, e con strumenti dell'epoca. Ma questa affermazione è superflua: non sono i limiti oggettivi e personali di Stirner che costituiranno l'oggetto della presente esperienza di ricerca, ma quelli di possibili tentativi di letture che sono stati realizzati e che si potrebbero realizzare. Nel gioco dei rapporti complessivi, oggi è possibile cogliere significati profondamente diversi nei confronti di quelli che in passato venivano colti nell'opera di Stirner, e ciò non perché si tratti di una specie di libro dei sogni che ognuno interpreta a suo piacimento, ma perché alcune elaborazioni teoriche sono venute a compimento, alcune modificazioni concrete dei rapporti di produzione si sono verificate, rendendo chiaro un passaggio dall'intuizione estetica alla previsione politica.

Se il destino dell'uomo è la liberazione definitiva dallo sfruttamento, esso deve passare attraverso la distruzione dei legami della schiavitù, quindi attraverso il brutto per arrivare al bello. La lettura del bello è sempre un superamento dei limiti di leggibilità che l'ideologia imperante ci costringe ad accettare, è uno sforzo contro il potere, uno sforzo distruttivo. In questo senso l'opera d'arte è soltanto l'opera distruttiva, l'opera che sabotava, attaccandolo, il centro che dà significatività a tutte le cosiddette opere d'arte che trovano mercato e compratori.

Non è l'ingegnosità del particolare, l'abilità scenica, il geniale disporsi dei rapporti che fa il prodotto artistico. Il mercato del capitale, in questo senso, sarebbe la più grande e colossale realizzazione drammatica mai portata a compimento. Ma la comprensione dell'altra faccia, il balenio del possibile contrario che la coltre ideologica persiste nel coprire, e anche il contrario del contrario, quello che viene coperto dall'ideologia (a sua volta) contraria. Perché il tutto, nel suo aspetto parziale e dissociato, ha una corrispondenza di significatività, un progetto unitario e totale, che, se non può essere colto nel lavoro del "politico", costretto a individuare i momenti strategici dell'intervento, può essere individuato dall'artista. Solo che quando quest'ultimo arriva a tanto, il suo prodotto subisce un'amara sorte: o viene dichiarato un fatto (gesto, pensiero, atto od oggetto) criminale, o viene interpretato dalla scuola ufficiale pontificante e, in questo modo, mummificato, o viene deformato dalla tendenza "rivoluzionaria" con più voce in capitolo.

L'unico stirneriano si pone di fronte alla totalità concreta della realtà sociale, intesa materialisticamente, come il movimento rivoluzionario degli sfruttati: con la stessa pretesa di rappresentatività, con gli stessi interessi, con gli stessi sbocchi. Dall'altro lato, la pseudo concretezza della pseudo totalità dell'unico ideale (individualismo borghese) e del partito (falso rappresentante del movimento rivoluzionario). Capovolgendo i termini: solo considerando l'uomo come soggetto si può arrivare alla concezione della totalità rivoluzionaria, negata dalla considerazione dell'uomo come oggetto (di se stesso, del meccanismo ideologico, del mercato capitalista, del partito rivoluzionario ecc.).

Solo che questa interpretazione deve fare i conti con una muraglia che ha come fondamento il *San Max*, certamente non tra i più brillanti scritti di Marx e Engels e sicuramente tra i meno letti. E questa muraglia – a parte gli stimoli della sagacia linguistica – è diventata ortodossia per la persistente ottusità accademica. La "storia" entra ed esce: quando conviene l'unico stirneriano viene fatto uscire dalla storia e quindi, come metastorico, indiziato di reato; quando non conviene, allora è ricacciato dentro a forza e accusato di parziale senso storico, di frammentarietà, di negazione del più ampio significato delle cose umane.

Certo, anche qui, in questo libro, ci affanniamo attorno a questioni marginali, porte aperte che vengono sfondate di nuovo, luoghi comuni ridefiniti di buona lena, ma è il necessario tributo che bisogna pagare alle forze in gioco, o, almeno così ci è parso. In effetti, adesso, che abbiamo tutto il materiale davanti, al momento di metterlo insieme, definitivamente, non mancano i dubbi. Alcune cose si sarebbero potute evitare, ma avremmo corso il rischio di assiomatizzare. Altre si sarebbero potute dire diversamente, ma le conclusioni che avrebbero suggerito sarebbero state, spesso, quasi incomprensibili: quanta paura resta, per questo, dentro i nostri petti? Pensate: sviluppare un ragionamento ed arrivare a delle conclusioni incomprensibili! Roba da buttare tutto nel cestino. Altre cose ancora sono state dette, così come ritenevamo giusto dirle: che i termini del rapporto dei significati non si spostino tanto velocemente da renderle incomprensibili prima della stampa.

Catania, dicembre 1977

Alfredo M. Bonanno

I. L'ambiente e la formazione filosofica di Stirner

La sinistra hegeliana

Per tradizionale collocazione filosofica Stirner appartiene alla sinistra hegeliana. Non è molto importante affrontare subito i motivi che giustificano questa assegnazione e che la rendono metodologicamente utile. La figura filosofica, le realizzazioni speculative e il senso del suo lavoro, rispettivamente nel mondo del pensiero ed in quello dell'azione politica, rendono sufficientemente valida una simile etichetta scolastica, almeno fino al momento in cui approfondiremo il significato attuale del suo messaggio.

La sinistra hegeliana nasce su una reale distinzione intorno ad un problema storiografico concreto. Non è quindi faccenda estrinseca o prodotto di alchimia culturale. I giovani hegeliani si trovarono d'accordo con l'interpretazione di David Friedrich Strauss e la sua *Vita di Gesù* [1835], identificandosi con il rifiuto della storia evangelica come autentica storia e contrapponendosi alla "destra" hegeliana (Karl Göschel, Georg Gabler e – in un primo tempo – Bruno Bauer) che vedeva nella storia evangelica la storia al suo massimo grado di autenticità. Meno importante il "centro" (Johann Karl Friedrich Rosenkranz, Johann Eduard Erdmann, Julius Schaller) che la consideravano solo parzialmente autentica storia.

Ma, prima di chiederci che cosa in pratica determinò di importante, nel clima filosofico tedesco dell'epoca, l'emersione di questa problematica, occorre chiarire ulteriormente quali furono le posizioni all'interno della stessa sinistra hegeliana. È la situazione politica del momento che spinge gli uomini desiderosi di modificarla in senso di maggiore apertura democratica, a guardare Georg Wilhelm Friedrich Hegel con sospetto.

Rosenkranz scrive: «Tutti coloro che avevano dinanzi agli occhi il futuro della Prussia si allontanarono con diffidenza da Hegel, considerandolo persona la cui politica è troppo limitata e troppo dipendente, come del resto egli stesso riconosceva, dalla Prussia». (*Vita di Hegel* [1844], tr. it., Firenze 1966, p. 352). Se la situazione del momento è giudicata irrazionale, l'identificazione della razionalità con la "dura" realtà dello Stato prussiano non poteva non condurre i progressisti "giovani" hegeliani a considerare Hegel come un reazionario da cui prendere le distanze. Ora, dalla maggiore o minore accuratezza con cui queste distanze furono prese si misurano le varie posizioni all'interno della sinistra hegeliana.

Seguendo la ripartizione data da Mario Rossi abbiamo: 1) Tendenza liberal-nazionale,

con componenti del centro. 2) Tendenza individualistico-anarchica (da Bauer a Stirner). 3) Tendenza liberal-radical (estrema sinistra). (Cfr. M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, vol. I, *Hegel e lo Stato*, Roma 1960, pp. 32-33).

Qui si esaurisce la nostra possibilità di seguire il discorso fatto da Rossi. Vedremo più avanti i difetti delle valutazioni critiche fornite da questo studioso, nei riguardi della corrente anarchica, e in particolare di Stirner, considerata come una corrente di pensiero che, partita dalla contestazione globale, finisce per abortire nell'individualismo astratto o nel superindividualismo aristocraticheggiante di engelsiana memoria.

Quindi Stirner rappresenta l'indirizzo estremo dello schieramento della sinistra hegeliana, non come stravagante posizione di un intellettuale borghese che, nel chiuso della propria stanza, detta le condizioni della distruzione totale del mondo, ma come conseguente analizzatore della filosofia hegeliana ed in particolare della costruzione storica universale da questa attuata. Anche lo stesso Stirner si rese conto di ciò sebbene la cosa non fosse per lui che meramente accidentale. (Cfr. M. Stirner, *Sul libro di B. Bauer: La tromba del giudizio universale*, in *Scritti minori*, tr. it., Milano 1923, pp. 20-21. Per l'innanzi indicheremo sempre questa edizione degli scritti minori con il simbolo SM, riportando il titolo dello scritto e l'indicazione della pagina soltanto). Tra gli studiosi contemporanei, affrettatamente legati, nella considerazione critica di Stirner, ai giudizi dei marxisti, solo Rossi si è visto costretto ad ammettere: «Siamo stati ingiusti verso Stirner, perché la sua deduzione è comunque più completa di quella di Hegel». (*Da Hegel a Marx*, vol. II, *Il sistema hegeliano dello Stato*, Milano 1970, p. 137). Nuova edizione del lavoro *Marx e la dialettica hegeliana*, ma sostanzialmente nuovo libro oltre che rifacimento. Non si tratta che di un'annotazione tra le righe, il più delle volte questi studiosi non vanno tanto per il sottile nell'analizzare e nel riconoscere la validità delle tesi del malcapitato filosofo anarchico.

Certo, per chi considera lo stile degli scrittori della sinistra hegeliana, in modo particolare di Karl Marx e Friedrich Engels, ma anche degli altri e dello stesso Stirner, noterà quell'andamento giornalistico, quel sapore spesso ironico e canzonatorio di cui il *San Max* è un buon esempio. Risposta inconscia, da un lato, alle formule complicate, allo sgomento e alla malinconia che inevitabilmente prendono il lettore di Hegel una volta che si addentra nelle monumentali e, spesso, fredde elaborazioni del suo sistema. Ma per questi uomini nuovi il problema dello stile è anche problema di interlocutori, di pubblico cui rivolgersi, di dimensione concreta dei loro scritti. Nasce la professione della "libera" letteratura, con tutto il suo apparato di alienazione: il lavoro intellettuale e la vendita del prodotto finito a editori e librai spesso porta questi giovani pensatori di fronte alla verifica della costrizione dei rapporti sociali e di produzione.

Ludwig Feuerbach si sentiva, prima di ogni cosa, "scrittore", Arnold Ruge e Bauer erano giornalisti, Marx ed Engels anche, lo stesso Søren Kierkegaard, pur con la sua strana posizione nei confronti dei tradizionali rapporti col mondo di tutti i giorni e della letteratura giornalistica, resta fondamentalmente scrittore e, per giunta, tra i più appassionanti. (Su questo argomento: K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it., Torino 1959, pp. 118-120.

Feuerbach parla di questo problema in *Der Schriftsteller und der Mensch*, Leipzig 1834, cfr. K. Löwith, *op. cit.*, p. 120. Per Marx, importante la cosiddetta *Autobiografia intellettuale*, in *Il marxismo e l'educazione*, Roma 1971, pp. 17-20).

E questi uomini, compreso il taciturno Stirner, vivevano in Prussia, nella Prussia di Federico I, di Immanuel Kant, di Gotthold Lessing, a Berlino, in una città tradizionalmente nota per il suo ironico scetticismo e per la sua ampiezza di vedute, una città che vedeva diffondersi il proprio illuminismo insieme alla propria incapacità di far convivere il liberalismo democratico col dispotismo illuminato.

Se il livello generale d'informazione delle masse è molto arretrato, di contro si va diffondendo una crescente insofferenza di fronte ai diversi atti di repressione governativi. Nel 1835 la tiratura dei giornali in tutta la Prussia è di appena 35.000 copie. Tutte le pubblicazioni periodiche hanno prezzi altissimi e quindi sono lette di regola nei caffè, potendo in pochi permettersi l'acquisto con una certa periodicità. Nel 1836 i libri della "Giovane Germania" vengono proibiti e si pronunziano ben 192 condanne di cui alcune a morte. Nel 1837 il pastore Weidig, torturato in prigione, si suicida, suscitando un'ondata di sdegno in tutta la Germania. Nel 1838 il re di Hannover destituisce sette professori dell'Università di Gottinga che avevano firmato una protesta contro l'abolizione della Costituzione.

Per contro si diffonde l'*Enciclopedia politica (Staatslexikon)* edita da Rotteck e Welcker, ispirata chiaramente ai principi della Grande Rivoluzione. I fratelli Jacob e Wilhelm Grimm organizzano una vasta opera di soccorso a favore dei professori di Gottinga destituiti. Nasce un vero e proprio movimento proletario inizialmente d'ispirazione liberaleggiante, poi, via via, con coloriture socialiste, man mano che la lotta di classe prende contorni più precisi e si precisa e si sviluppa la rivoluzione industriale.

Quindi, crescita del proletariato e crescita della borghesia. Sfumano nell'assorbimento nazionale le ultime velleità della classe feudale. Una nuova Weltanschauung sorge dalle ceneri della vecchia clausura ideologica degli Junker: essa consiste nel riflesso teorico delle regole del gioco capitalistico, fondato sul principio della libertà della produzione e dell'accumulazione, un'ideologia dominata dalle concezioni del movimento e della concorrenza.

In conseguenza del ritardo della Germania nel settore economico e sociale, la precedente concezione del mondo, partorita da una nascente borghesia, ancora assai debole di fronte alla persistente potenza feudale, aveva avuto la caratteristica di essere un adattamento, mal riuscito, delle idee razionaliste alle tradizionali idee religiose. Così, il razionalismo tedesco del XVIII secolo, come quello francese del XVII, si era limitato a inserire la nuova idea di progresso nel campo dello sviluppo intellettuale e morale, estraniandola dai conflitti economici e sociali in concreto. (Cfr. J. Bury, *Storia dell'idea di progresso* [1932], tr. it., Milano 1964, pp. 168-181).

Tutto ciò determinava un dualismo, tra spirito e materia, che risulterà chiaro al momento dello sviluppo delle forze produttive – verso la fine del XVIII secolo.

Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling e Hegel si pongono come

tentativi di superare questo dualismo, che impedisce di arrivare a una concezione organica del mondo. Come ha scritto Auguste Cornu, questi filosofi, nel tentativo di superare il dualismo tra uomo e natura, concepiscono «il mondo come un immenso organismo sottoposto all'incessante azione trasformatrice di forze e leggi interne, riconducono lo sviluppo del mondo a quello dello spirito, e pongono quest'ultimo come principio creatore e regolatore degli esseri e delle cose. Poiché nei loro sistemi lo spirito comprende in sé, in ciò che v'è di essenziale, tutta la realtà, e quindi lo sviluppo del mondo viene spiegato con l'autodeterminazione dello spirito. Concepita in tal modo l'evoluzione del mondo, essi le assegnano come fine la libertà, che si presenta loro come l'espressione stessa del Divino». (*Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* [1934], tr. it., Milano 1962, pp. 46-47).

Il fatto di avere negato alla "cosa in sé" ogni possibilità di limitazione, nella direzione aperta da Jacob Beck, costringe Johann Gottlieb Fichte ad arroccarsi in una posizione idealista. Il mondo viene inteso nei termini di un processo della coscienza, concezione che ha bisogno di attribuire all'io una carica particolare: l'assoluta libertà e illimitatezza. Costruttore e garante del finito, l'io diventa infinita possibilità, infinita spontaneità, infinita attività e infinita libertà. È il momento dell'intuizione, la consolante soluzione che Kant aveva intravisto ma non accettato totalmente. Il cerchio della coscienza si è definitivamente chiuso in se stesso. L'autocoscienza e la riflessione scavalcano la "cosa in sé".

Il principio fichtiano dell'io, oltre all'opposizione radicale di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, non mancò di suscitare dissensi più vasti. Lungo la linea di pensiero che in Germania si origina da Lessing, si era assistito a una larga diffusione dello spinozismo. Le *Lettere a Moses Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza* [1785] di Friedrich Jacobi e la sua polemica con Moses Mendelssohn attirarono l'attenzione degli studiosi sulle teorie spinoziane della coscienza intesa come derivato delle cose, esatto capovolgimento di ogni pretesa idealista. È su questa linea che si pose Johann Friedrich Herbart, cercando di evitare la distruzione della "cosa in sé", senza per altro ritornare pienamente alle tesi kantiane, e ciò a causa del riconoscimento assegnato alla filosofia di potere venire a capo di tutti i problemi della realtà e della natura.

Lo stesso Friedrich Schleiermacher, malgrado i ritardi che poterono derivargli dai suoi interessi rivolti alla religione, si pose sulla stessa linea di ridimensionamento del principio fichtiano dell'io. Il sentimento viene riconosciuto come chiave d'interpretazione dell'infinito nel finito, e la religione come la manifestazione di questo sentimento.

Ma il più alto ripensamento della dottrina di Fichte fu compiuto da Schelling.

Una frattura molto evidente si trovava nella speculazione di Fichte: l'impossibilità di spiegare la formazione della natura e del mondo dell'arte. Con Schelling si assiste alla rielaborazione e alla fusione di questi due concetti, fino ad allora divisi: il dogmatismo di Spinoza e l'assolutismo di Fichte. L'oggettività e la soggettività, presupposti di queste due dottrine, vengono fuse nella filosofia naturale, che si assume così il compito di risollevarle le sorti del concetto di realtà della natura (e dell'arte), piuttosto compromesse dal centralismo fichtiano. Certo, gettare soggettivamente le basi di una scienza della natura, nella

situazione frammentaria in cui la scienza si trovava in quel tempo, assumeva tutte le conseguenze di ogni impresa metafisica. Proprio per questo la filosofia di Schelling non scende ad una distinzione delle categorie della natura, ma indirizza i suoi sforzi nel tentativo teleologico di superare le esigenze quantitative e le realtà spaziali, allo scopo di pervenire ad un concetto di ragione che riesca a dare ordine e senso a tutti i presupposti metafisici necessari, senza travisare la legittimità dei fenomeni. L'aria che si respira nel sistema di Schelling è ancora quella della kantiana "cosa in sé". Le *Idee per una filosofia della natura* [1797], possono essere considerate come un tentativo di superamento di questo ostacolo. Sarà Hegel a sconfessare l'autonomia della natura, col riconoscerla insufficiente a se stessa. Di questa conclusione, carica di conseguenze, si lamenterà Schelling, sebbene, in ultima analisi, essa abbia contribuito ad una svolta decisiva nel suo stesso pensiero: quella verso la "filosofia positiva". Ma lo sforzo maggiore di unificazione della filosofia, il tentativo più potente di formulare un pensiero assoluto, viene realizzato da Hegel.

Con Hegel si assiste all'instaurazione di un fittizio equilibrio, un equilibrio così apparentemente stabile, così esteriormente compiuto, che poté far credere al suo stesso propugnatore che la filosofia stesse per concludersi. È il sogno borghese nel momento del suo massimo gioco ideologico: l'impressione che la conquista definitiva del potere stava per approssimarsi coincide con la scomparsa della riflessione filosofica che, come si sa, è sempre faccenda critica e nei momenti di crisi si acuisce e si sviluppa. Gli stessi sussulti romantici non smuovono Hegel. Coordinatore e sistematore metafisico senza precedenti, parte come diversi altri postkantiani dal rifiuto della "cosa in sé", ma senza accontentarsi della soluzione di Fichte, chiaramente pionieristica, e della soluzione di Schelling, ripugnandogli riconoscere nella natura un'organizzazione perfetta. A Kant chiede in prestito il principio dialettico della contraddizione, per cui il criticismo si rivela negato ad ogni possibile costruzione metafisica. Con Hegel questo principio viene ritorto ed indirizzato proprio a quel lavoro cui Kant credeva non fosse adatto. Quest'opera di costruzione è la "filosofia della storia". Se il metodo gli viene fornito da Kant, anche indirettamente, l'idea predominante gli deriva dalla tradizione mistica di un certo protestantesimo tedesco, escluso e messo al bando dalla ufficialità religioso-accademica. L'infinito, secondo Hegel, non deve rapportarsi al finito, poiché costringerebbe quest'ultimo ad un progresso senza fine, appunto perché infinito. Naturalmente non potendosi avere una relazione tra infinito e finito, uno dei due poli deve saltar via. Ed è il finito ad essere annullato dall'azione dell'infinito che scopre propaggini di se stesso nel finito, contribuendo all'interpretazione ideale di quest'ultimo. Così Hegel lavorava, dialetticamente, alla costruzione della realtà razionale. I fondati dubbi intorno alla possibilità di una costruzione metafisica, avanzati da Kant, vengono superati da Hegel con l'individuare la contraddizione dialettica come base della realtà. Per cui, non potendo la realtà definirsi come "cosa in sé", diviene ragione, anzi Hegel si spinge più avanti, insistendo sull'identità di realtà e ragione, identità che si realizza nella "realtà razionale". Le porte si chiudono davanti al "dover essere", e quindi anche davanti al "dover essere che non è". La realtà, in quanto razionale, è completa e conclusa, in quanto processo dialettico,

è storia.

Questa nuova filosofia della “necessità”, questa dottrina assolutizzante, viene a trovarsi in aperto contrasto con le correnti parallele romantiche, con gli spunti sentimentali di Jacobi, con ogni tendenza alla disgregazione e alla frammentarietà. Dalla sua intima tendenza alla fusione e alla riorganizzazione, la filosofia di Hegel trova le basi per potersi definire “scienza”. Naturalmente scienza della storia, dottrina sistematica del processo storico, elaborazione delle congiunture dei concetti storici trasformati in sintesi gloriosa. Il progetto rivoluzionario e la realizzazione storica che condussero alla formazione del capitalismo non potevano trovare fondazione più esauriente. Raggiunto il potere la borghesia vi si siede sopra, spingendo a calci ogni residuo irrazionale di origine medievale, come pure ogni tentativo di minare la propria conquista, tentativo che potesse trovare origine nella debole organizzazione di resistenza proletaria.

Risulta evidente la profonda differenza tra la via tracciata da Hegel e quella seguita da Kant. Quest’ultimo non poteva rilevare nessun movimento all’interno del processo storico, troppo coperto dall’ombra della “cosa in sé”, donde si dice che Kant rimase chiuso al problema storico. In Hegel, invece, appare largamente quest’idea e, nello stesso tempo, si esaurisce manifestando il lato negativo: l’impossibilità di un’apertura all’incertezza e alla costruttività, che sono le caratteristiche della volontà di lotta dell’uomo. Il processo storico di Hegel è ancora fermo alla sua pretesa di compiutezza. In mancanza dello scontro reale dei fatti e degli accadimenti, tutto sembra concludersi in uno sforzo immane diretto a mantenere in vita un fantasma di concretezza. Il principio dialettico può conciliare ogni contraddizione, può trasformare in sintesi superiore ogni nuova contraddizione, ma pretende un sacrificio: la mutilazione della realtà, costretta ad adattarsi allo schematismo. Vediamo, adesso, in quale modo si estrinsechi, nelle forme dello spirito, la tendenza alla conclusione.

Arte, religione e filosofia vengono ricondotte a un sistema progressivo e, prima di tutto, costruttivo, valido anche in quei casi in cui diventa necessario ricorrere a una modificazione della tradizione. Così l’arte viene interpretata in termini di completamento progressivo, come un continuo raggiungere e superare determinati effetti, come lotta tra soggetto e oggetto che si svolge attraverso fasi alterne in seno alla società e riscontrabile in tutta la storia dell’uomo. Il periodo simbolico, il periodo classico ed infine quello romantico, formano la descrizione delle vicende dell’arte nei secoli, vicende che volgono obbligatoriamente ad un epilogo. Non è un destino avverso che costringe l’arte alla propria fine, perché “figlia del tempo”, ma una diretta conseguenza della sua “estrinsecazione” che la costringe a fuggire dal presente. È il tempo ad agire deleteramente sull’arte, il suo influsso modula la storia dello spirito estetico e ci permette di fissare la posizione valutativa esatta da assumere nei confronti delle opere artistiche del passato.

Qualcosa di simile avviene per la religione. Hegel si preoccupa di darci uno sviluppo positivo della religione, sviluppo inserito nel volgere degli eventi storici e, pertanto, diretto alla conclusione. Le epoche della religione, dalla naturale alla assoluta, sono disposte pro-

gressivamente, in uno con lo svolgersi della storia dello Spirito. Il cristianesimo è, pertanto, per Hegel, la più elevata forma di religione, la manifestazione più completa del rapporto instaurato nei secoli tra il finito e l'assoluto. In Hegel si può assistere allo sforzo di portare a compimento queste conclusioni e, nello stesso tempo, alla necessità di tenere staccata dalla temporalità la concezione dello spirito inteso in termini creativi. È proprio il problema del tempo a causare le maggiori scissioni all'interno del suo pensiero.

L'unione e la fusione del non-essere e dell'essere costituiscono un concetto del divenire affatto staccato da quello cronologico del tempo, che farà la sua fugace apparizione (sempre nei limiti della persistenza) nella *Filosofia della natura* [1800]. È sempre il concetto base di Idea che dà vita alla natura intesa come divenire. Anche per Hegel dovette essere molto difficoltoso contrarre l'esteriorità della natura nell'essenza dell'Idea. I passi della *Enciclopedia* [1817] che trattano questo problema sono tra i più tormentati e oscuri. Gli stessi discepoli e poi, più tardi, gli interpreti più fecondi, non riusciranno a superare questo autentico scoglio e, a volte, contribuiranno a renderlo ancora più arduo. Le modificazioni di carattere strutturale (spazio-temporali) vengono incluse da Hegel nella sua caratteristica dimostrazione dialettica: atteggiamento che fece andare Johann Wolfgang Goethe su tutte le furie. «Voler distruggere l'eterna realtà della natura mediante uno scherzo sofistico di cattivo genere mi sembra assolutamente indegno di un uomo ragionevole». (Lettera a Thomas Johann Seebeck del 28 novembre 1812).

Purtroppo il sistema di Hegel può condurre a una risoluzione della natura nello spirito, a un annichilimento delle leggi naturali di fronte alle leggi spirituali. L'eredità della "cosa in sé" getta qui le sue ultime ombre malefiche. Bisogna comprendere come questo pericolo non abbia soltanto aspetti metafisici, quali quelli sottolineati da Feuerbach, cioè diretti a ridurre l'oggetto a determinazioni assolutamente astratte, le quali finiscono per travisarlo totalmente, ma ha anche aspetti più concreti, immediatamente politici, aspetti empirici, capaci di utilizzare il formalismo filosofico di Hegel come base per una ideologia dello sfruttamento.

In sostanza, movendo due critiche, da due punti di partenza diversi, si arriva a due risultati anch'essi diversi. Il primo risultato sarebbe la negazione di una validità formale alla filosofia hegeliana, cioè una dichiarazione filosofica di illogicità, sulla semplice base della riduzione dell'oggetto a semplice balocco dello spirito assoluto agente nell'empireo storico in cui tutte le contraddizioni si risolvono e si ripresentano. Il secondo risultato sarebbe l'individuazione della positività (deleteria) della stessa apparente negatività, quando concorre a gettare le basi dell'accettazione dell'irrazionale. Se lo Stato è irrazionale (in quanto lo sfruttamento è irrazionale), vedendolo come elemento di un formalismo astrattamente logico lo si può accettare perché la sua negazione negherebbe quel formalismo e ci getterebbe in grosse inquietudini, donde la funzione concreta dell'astratto, la funzione costruttiva dell'inconsistente, la funzione reazionaria dell'illusione ideologica.

Hegel non prende le mosse dal soggetto concreto, pertanto finisce nella sostanza assoluta, rivissuta in forma mistica, anche se vista attraverso il processo storico. Egli ha coscienza

di ciò – ed è qui il suo lato positivo – e indica il superamento dell'ostacolo nella necessità di partire dai dati materiali, dai presupposti reali (come poi dirà Marx) per sviluppare un processo razionale di comprensione della realtà, ma, nello stesso tempo, avvolge il proprio misticismo nell'atto conclusivo del potere che tutto razionalizza in sé stesso, nell'atto dello Stato.

Dall'iniziale posizione romanticamente rivoluzionaria al conservatorismo della vecchiaia, Hegel si muove sempre all'interno di questo mondo teoretico. Per lui il campo politico resta legato ad un compromesso tra la concezione statica e la concezione dinamica del mondo, tra lo Stato prussiano conservatore e il movimento dialettico della storia, tra la religione cristiana legata a canoni assoluti e immutabili e il continuo divenire delle forme storiche che implicano un continuo cambiamento anche nella religione.

Su queste basi d'interpretazione, Hegel è stato, a volta a volta, considerato reazionario e progressista, filosofo dello Stato assoluto e filosofo della dialettica e quindi unico artefice del materialismo dialettico e del marxismo, almeno dal punto di vista della progenitura filosofica. L'ultimo grande dramma Hegel e la sua fortuna lo hanno vissuto nella Russia di Stalin che aveva resa obbligatoria la straordinaria formula: «La filosofia hegeliana è la reazione alla Rivoluzione borghese di Francia e al materialismo francese del secolo XVIII», opponendo al filosofo di Stoccarda Feuerbach, i materialisti francesi del Settecento e i democratici russi del secolo XIX. (Cfr. I. Fetscher, *Grandezza e limiti di Hegel* [1971], tr. it., Milano 1973, p. 12).

Interessante, su questo argomento, la polemica che Ernst Bloch condusse con gli stalinisti tedeschi nelle pagine della sua rivista: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie". Bloch si era fatto fautore di una rilettura di Hegel nel senso del rapporto tra il marxismo e la metodologia dialettica hegeliana, rapporto più vivo di quello che comunemente si crede. In sostanza la tesi di Bloch ci pare interessante, sebbene per un motivo inverso a quello che viene sostenuto dal suo stesso autore. Egli, infatti, afferma che non è possibile individuare ciò che nella metodologia hegeliana è di destra e separarlo da ciò che è di sinistra, accettando quest'ultima parte, e rifiutando la prima: la lettura di Hegel deve essere rifatta in blocco, in quanto tutto inscindibile e fruttifero per comprendere il metodo dialettico che verrà, poi, impiegato da Marx. Ciò, per Bloch, significa qualcosa di positivo, per noi, qualcosa di negativo, collocando in evidenza la componente deterministico-idealista del pensiero marxista.

Comunque, quello che qui importa è sottolineare lo sforzo condotto dal Partito comunista tedesco, in quella occasione, per staccare Marx da Hegel, per condannare il tentativo di raccordo attuato da Bloch e per mantenere intatta la santificazione del metodo dialettico.

Ecco cosa scrive in questo senso il portavoce ufficiale del partito: «Il materialismo dialettico è libero da ogni metafisica. Marx ed Engels considerarono la dialettica di Hegel falsa e inutilizzabile. Essi la rifiutarono e le contrapposero il metodo materialistico dialettico che ha un carattere totalmente diverso dalla dialettica di Hegel». (R.O. Gropp, *Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels*, in "Deutsche Zei-

tschrift für Philosophie”, Berlin 1954, n. 1, pp. 69-112 e n. 2, pp. 344-383. Citato da S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo*, Milano 1974, p. 12).

Lo stesso Rugard Otto Gropp si fonda sull’autorità di Walter Ulbricht, di cui riporta il seguente passo: «Nella Repubblica Democratica Tedesca la diffusione dell’insegnamento di Karl Marx è immediatamente collegata con la battaglia per la creazione dei fondamenti del socialismo. È necessario per poter realizzare l’insegnamento di Karl Marx e Friedrich Engels in Germania, nella patria dei fondatori del socialismo scientifico, condurre una conseguente battaglia contro tutti i tentativi di falsificazione dell’insegnamento marxista, è necessario condurre una battaglia contro ogni riconciliazione sulle questioni ideologiche». (in “Neues Deutschland”, 8 maggio 1953. Citato da Gropp nel suddetto lavoro. Cfr. S. Zecchi, *op. cit.*, pp. 45-46).

Queste brevi linee indicano i parametri più evidenti dell’ambiente filosofico e culturale della Germania dell’epoca di Stirner, e concorrono a chiarire la sua formazione filosofica e la sua produzione letteraria.

Prima di andare avanti, è il caso di sottolineare un curioso parallelo. *L’unico e la sua proprietà* [1845] inizia con una frase che è il verso iniziale di un canto di Goethe: “Io ho posto la mia causa su nulla”. (Si tratta del canto *Vanitas! Vanitatum! Vanitas!*, del 1806). Al di là di tutte le cause per cui mi hanno fatto combattere – continua Stirner – io non ho mai combattuto per me stesso, è tempo di farlo ora. Il divino è cosa di Dio, l’uomo è cosa dell’uomo, la causa mia non è né il divino e né l’umano, ma soltanto ciò che è mio. «Non c’è nulla che m’importi più di me stesso». (*L’unico e la sua proprietà*, tr. it., Catania 2001, p. 14. Per l’innanzi indicheremo sempre questa edizione de *L’unico* limitandoci solo al simbolo *U* e all’indicazione della pagina).

In effetti Hegel aveva affermato che l’uomo singolo è libero, “è qualcosa” solo nel “generale” di una certa classe. Così nei *Lineamenti di filosofia del diritto ossia diritto naturale e scienza dello Stato* [1821]: «L’io è specialmente il trapasso dall’indistinta indeterminatezza alla *distinzione*, alla *determinatezza* e a porre una *determinatezza*, in quanto contenuto e oggetto: – sia poi questo contenuto, dato dalla natura o prodotto dal concetto dello spirito. Così questo porre se stesso come *determinato*, *l’io entra nell’esistenza* in generale – momento assoluto della *finità*, o *individuazione*, dell’*io*. La volontà è l’unità di questi due momenti; – la *particolarità*, riflessa in sé, e quindi riportata all’*universalità-individualità*; l’*autodeterminazione* dell’io di porsi nell’Uno, come negatività di se stesso in quanto cioè *determinato*, *limitato*; e di restare in sé, cioè nella propria identità *con sé* e nella propria *universalità*, e di coincidere, nella *determinazione*, soltanto con se stesso». (*Paragrafi 6 e 7*). Tutto ciò lo poneva in contraddizione palese col suo essere non solo “funzionario” dello Stato, ma punto di riferimento di un particolare battage pubblicitario, organizzato dallo Stato stesso, a favore delle sue concezioni filosofiche; malgrado la sua dottrina della coesistenza dell’esser liberi per la verità e dell’essere dipendenti per lo stipendio dallo Stato, come i filosofi medievali, dottori in teologia, insegnavano filosofia ma restavano ecclesiastici.

Da questo punto di vista è illuminante la frase di Feuerbach: «Quanto più si vuol fare di

me, tanto meno sono qualcosa, e viceversa. In generale, sono qualcosa solo sino a quando sono nulla». (*Der Schriftsteller und der Mensch*, op. cit., p. 149. Cfr. K. Löwith, op. cit., p. 120). Anche la vita di Ruge è caratteristica in questo senso: lotte con la repressione poliziesca, perdita della docenza, fuga a Parigi. Per Marx lo stesso: impossibilità di prendere la docenza a Bonn, difficoltà addirittura a vivere senza l'aiuto finanziario di Engels.

Per Stirner, la parabola della "nullità" è ancora più significativa. Dopo alcuni anni produttivi, e dopo due anni esatti in cui la critica si occupò di lui, tacque nel suo lavoro e cominciò la sua vita, cioè la sua continua lotta contro i debiti e i creditori. Visse gli ultimi anni sui miseri proventi di una latteria, messa su con i soldi della moglie, che poi l'abbandonò per emigrare in Australia cambiando perfino nome, e sul magro ricavato delle traduzioni dei classici dell'economia (Jean-Baptiste Say e Adam Smith), che andava facendo per il suo editore. Alla morte, causata forse da un morso della mosca del carbonchio, dietro il feretro c'erano soltanto Bauer e Ludwig Buhl.

È in questa prospettiva che andrà visto, più avanti, il raffronto e l'influenza di Stirner sul movimento anarchico, problema che richiede in questa sede, dedicata allo studio e all'esame delle premesse ambientali, ben poco sforzo.

Dei classici dell'anarchismo precedenti poco poté essere conosciuto da lui e nulla traspare nella sua opera. Considerando i precursori, come François Rabelais, Étienne de la Boétie, Jean Meslier, c'è da dire che il primo fino a poco tempo fa era considerato soltanto un narratore, il secondo uno stravagante moralista e il terzo era conosciuto solo da pochi grazie al tentativo fatto in Francia da Voltaire. Lo stesso William Godwin, teorizzatore completo dei principi anarchici, non era conosciuto in Germania, come ha dimostrato John Henry Mackay.

L'opera di Stirner resta quindi legata all'ambiente che abbiamo esaminato, subisce le influenze che abbiamo cercato di delineare – in primo luogo quella di Hegel, che gli si presenta come una montagna da spostare, pena il soffocamento di tutto il pensiero filosofico. "Io non vi insegno una filosofia – diceva il maestro di Stoccarda – io sono una filosofia". Questo non poteva in alcun modo essere ammesso da Stirner che scava sapientemente e con costanza per arrivare a dimostrare, inizialmente con mezzi idealisti, il fondamentale errore dell'idealismo: il disprezzo dell'uomo singolo e la sublimazione della potenza immutabile e realizzatrice dello Stato. Si pone in questo sulla scia di Feuerbach che, sul tema del rapporto tra professore di filosofia e filosofia, scriveva: «La filosofia e la professione di filosofia sono in assoluto contrasto, sì ch'è segno caratteristico del filosofo quello di non essere professore di filosofia, e viceversa è segno caratteristico del professore di filosofia quello di non esser filosofo». (*Sämtliche Werke*, edite dallo stesso Feuerbach, vol. I, Leipzig 1841-1866, p. 257).

In tale prospettiva, il mondo concreto su cui Stirner mise a fuoco la propria capacità di riflessione produsse molto di più di quello che sarebbe stato logico aspettarsi. Stirner è da considerarsi così un precursore, un uomo che si pose problemi e soluzioni avanzate per risultare non dico giustificate ma almeno comprensibili, considerando le condizioni

oggettive del momento.

Feuerbach e Stirner

In un articolo del 1842-1843 Feuerbach precisa il suo punto di vista sullo scopo della filosofia. (*La necessità di una trasformazione*, citato da Karl Löwith, *op. cit.*, p. 131). Mentre per il pensiero tedesco da Kant a Hegel il punto di riferimento della speculazione era il passato, da Feuerbach in poi diventerà, per Ruge, Stirner, Bauer e Marx, l'avvenire.

Nelle epoche di passaggio, precisa Feuerbach, esiste un contrasto fondamentale tra chi crede alla necessità della conservazione dell'antico e al rifiuto del nuovo e chi si spinge fino a cercare la realizzazione del nuovo. La sua critica alla filosofia hegeliana viene centrata proprio sul fatto che il bisogno del conservatorismo e la considerazione del passato chiudono ogni prospettiva all'avvenire, rendendolo una «connessione arbitraria di cose imperfette». (*Ibidem*).

L'unità di infinito e finito resta intatta ma, contrariamente a Hegel, si realizza nell'uomo, in particolare nei rapporti tra gli uomini, nel loro vivere comunitariamente. Anche il filosofo viene ridotto a uomo concreto, che agisce qui, in una dimensione precisa, e non in un'atmosfera rarefatta, dove la verità assoluta gli si schiude per incanto. Annota Feuerbach: «La tendenza essenziale dell'attività filosofica non può essere altro che quella di fare del filosofo un uomo e dell'uomo un filosofo. La filosofia non deve essere scienza di una facoltà particolare, una qualità astratta, ma deve comprendere in sé tutta la natura dell'uomo, in tutte le sue facoltà». (*Sämtliche Werke*, vol. II, *op. cit.*, p. 256).

Ma resta un uomo con troppi attributi, un uomo troppo "libero" per essere vero, un uomo troppo "particolare" per essere plausibile. Per Feuerbach il punto di riferimento è «lo scrittore che non appartiene a nessuna scuola, a nessuna tendenza particolare, lo scrittore libero, il filosofo oscuro, che rimane ignorato, che non si fa innanzi, che non fa a gomiti, il filosofo che ama la verità, che ricerca la verità, che soffre la sete della verità». (*Ib.*, vol. II, p. 403).

La religione, con la sua tradizionale preoccupazione di cogliere l'uomo nella sua unità, è per Feuerbach di estremo interesse, donde la necessità di razionalizzarla trasferendola in un terreno più aderente alla filosofia dell'avvenire. La tesi principale è che l'essere assoluto, il Dio dell'uomo, è l'essere stesso dell'uomo: il cuore e il sentimento sostituiscono così il poderoso sistema di Hegel. Lo sforzo in questa direzione appare chiaramente come un'antropologia, una filosofia dell'avvenire spoglia della metafisica, una filosofia che prende a base di se stessa l'esperienza dell'uomo. Contro l'idealismo si apre la strada al materialismo, contro l'asfissia dell'astratta logica hegeliana, il sentimento della corporei-

tà, la passione della natura. Tutto ciò ha comunque limiti molto forti, come vedremo più avanti, e molti di essi verranno, per l'appunto, indicati da Stirner. Scrive Antonio Banfi: «Del pensiero di Feuerbach si può in un certo modo dire ciò che fu detto di quello socratico: che esso aveva portato la filosofia dal cielo in terra. Il suo sforzo fu infatti quello di un'interpretazione umana ed umanistica della vita e dei valori di cultura. Ma l'esperienza su cui questa conversione si opera è un'esperienza generica, ricca ancora di motivi romantici astratti. È naturale perciò che il concetto dell'uomo sia astratto, e astratte con esso le forme di cultura prese a considerare – la religione pura, ad esempio –, gli ideali etici e la stessa visione del mondo». (*Introduzione a L. Feuerbach, L'essenza del cristianesimo*, tr. it., Milano 1971, p. 13).

Apparentemente un regresso, ma la strada dell'avvenire era così aperta: su di essa, tra gli altri, e in forma più radicale, si porrà appunto Stirner. Esaminiamone le conseguenze teoriche.

«Che cosa ci guadagniamo se, per cambiare, spostiamo il divino da fuori di noi a dentro di noi? *Siamo noi* ciò che è in noi? Tanto poco quanto siamo ciò che è fuori di noi. Io sono così poco il mio cuore quanto sono la mia amata del cuore, che pure è “un altro me stesso”. Proprio perché noi non siamo lo spirito che abita in noi, abbiamo dovuto porlo fuori di noi: non era noi, non faceva tutt'uno con noi e perciò non abbiamo potuto pensarlo esistente se non fuori di noi, al di là di noi, nell'aldilà». (*U*, p. 31).

Il punto di partenza è il superamento della barriera hegeliana, condotto a termine da Feuerbach, ma Stirner va oltre non contentandosi di un simulacro di vittoria. Per capire bene la frase “noi non siamo lo spirito che abita in noi”, bisogna intendersi sul concetto di sovrastruttura ideologica che in Stirner è qualcosa di costante, anche se non è mai chiaramente espresso. Praticamente Feuerbach non aveva fatto che invertire una frase, disperatamente diretto a salvare, pur nel crollo della staticità del reale hegeliano, la “verità” tutta del cristianesimo, religione giudicata “superiore” alle altre proprio perché facente centro di se stessa l'uomo. La paura dell'aldilà lo porta quindi, secondo la critica di Stirner, a scambiare per sostanziale una chimera: non volendo continuare il viaggio nel mondo dell'incredibile, trasporta questo incredibile nel mondo di tutti i giorni, nel mondo dell'uomo, anzi nel centro più vivo ed essenziale dell'uomo: la sede dei suoi sentimenti. Ma l'essenza dell'uomo, questa arcana cosa non è l'uomo, è qualcosa per cui egli verrà ad accettare altri incarichi odiosi, qualcosa in nome della quale egli verrà spinto a combattere, a uccidere, a discriminare i suoi simili.

Questa “realtà” di Feuerbach viene considerata da Stirner criticamente, ma utilizzata come punto di riferimento per la sua ulteriore radicalizzazione della posizione ateista. Se lo spirito di Dio, che prima abitava in cielo, adesso lo trasferiamo dentro di noi, questo povero uomo finirà per essere una dimora veramente affollata.

E più avanti, con maggiore pacatezza, ma con pari decisione: «A questo modo perdiamo certamente il punto di vista religioso limitato, perdiamo il *Dio* che è il soggetto da questo punto di vista, ma in cambio otteniamo l'altra parte dal punto di vista religioso:

quella *morale*. Non diciamo più, per esempio: “Dio è l’amore”, ma “l’amore è divino”. Ma se sostituiamo il predicato “divino” col sinonimo “sacro”, ecco che le cose tornano esattamente come prima. Ora l’amore dev’essere ciò che vi è di *buono* nell’uomo, la sua divinità, il suo onore, la sua vera *umanità* (“esso soltanto lo rende uomo”, esso soltanto fa di lui un uomo). Più precisamente le cose starebbero, dunque, così: l’amore è l’*umano* nell’uomo e l’inumano è l’egoista senza cuore. Ma tutto quello che il cristianesimo e, con esso, la filosofia speculativa, che è teologia, ci offrono come bene e come assoluto, non è per l’appunto, nella sua particolarità, il bene (oppure, il che fa lo stesso, è solo *il bene*): così, con la trasformazione del predicato in soggetto, l’*essenza* cristiana (il predicato contiene per l’appunto l’essenza) non farebbe che fissarsi in modo ancora più opprimente. Il Dio e il divino si confonderebbero ancor più inestricabilmente con me. Scacciare il Dio dal suo cielo e defraudarlo della sua “*trascendenza*” non dà ancora diritto a gridar vittoria, se lo si è semplicemente cacciato nel cuore umano, dotandolo così di un’*immanenza* indelebile. Ora si dirà: il divino è ciò che è veramente umano!

«Le stesse persone che si oppongono al cristianesimo come fondamento dello Stato, cioè al cosiddetto Stato cristiano, non si stancano mai di ripetere che la moralità è “il pilastro della vita sociale e dello Stato”. Come se il dominio della moralità non fosse un completo dominio del sacro, una “gerarchia”!». (U, p. 42).

Siamo bene al di là di un abisso. Feuerbach non poteva capire il discorso di Stirner e, difatti, non l’ha capito. Che cosa può mai importarci di cancellare l’immagine di Dio, sostituendola con l’immagine della moralità, se poi l’uomo resta lo stesso alienato da una macchina più grande che lo opprime e lo distrugge? Che importanza e che consolazione scaturiranno dal fatto che questa macchina orribile avrà il nome di “moralità”, quando avrà lo stesso peso della gerarchia divina?

In effetti, che importanza ha essere sfruttati e perseguitati in nome di un tiranno che si avvale del titolo di Dio, che lancia fulmini dall’alto di un monte, avvolto tra le nubi, o essere sfruttati, razionalmente, in nome dell’internazionalismo proletario, da Stalin o da Mao? In quest’ultima evenienza, che storicamente continua a ripresentarsi, i concetti poniamo di “internazionalismo proletario” o di “classe proletaria”, oppure, in forma più ragionevole e più efficace, di “coscienza di classe”, servono a estremizzare lo sfruttamento se, come avviene in una società divisa da forti contrasti interni di interessi e di poteri, non viene annullata la gerarchia e radicalizzata l’uguaglianza: anticamera per la nascita dell’uomo nuovo, che è poi la sostanza del discorso di Stirner, nella sua contrapposizione a Feuerbach.

Più significativa ancora è la lunga risposta che Stirner redasse ai suoi tre critici del 1845: Franz Szeliga, Moses Hess e Feuerbach. Costoro avevano scritto delle recensioni nello stesso anno di pubblicazione de *L’unico*. Ma vediamo, adesso, di dare una visione della situazione letteraria che questo libro trovò al suo debutto.

Secondo Mackay (*Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Berlino 1898) l’editore Otto Wigand fece uscire il libro prima del Natale del 1844, ma con la data del 1845. Gustav

Mayer (*Stirner als Publizist*, in “Frankfurter Zeitung”, 4 ottobre 1912) ed Ernst Victor Zenker (*Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena 1895, p. 69) parlano tutti di un grande successo di pubblico presso la giovane intelligenza tedesca e berlinese in particolare. Per Natale tutti avevano questo libro nelle mani. Anche volendo scontare, come è bene fare sempre, l’opinione di Mackay, data la sua frequente inattendibilità dovuta all’entusiasmo con cui si accostò alla ricerca su Stirner, resta il fatto che per tutto il 1845 e il 1846 il libro ebbe una vasta eco in tutto il mondo letterario.

Ma poche furono le indicazioni sui giornali, causa la censura. Un articolo di W. Friedensburg (*Zur Sittengeschichte der neuesten Philosophie. Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum*, in “Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur”, vol. I, Leipzig 1845, pp. 239-241) di scarsa importanza esce appunto nel 1845 e due note di superficiale interesse escono nel 1846. (Cfr. E. Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz*, Jena 1927, p. 40). Se a questo si aggiungono due notazioni di Ruge (si tratta di una lettera diretta all’amico J. Fröbe, scritta appunto nel 1845 o alla fine del 1844. Adesso si trova in *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, vol. I, 1825-1847, Berlin 1886, p. 379. L’altra notazione, dove Ruge parla dell’importanza di Stirner per lo sviluppo culturale della Germania, si trova in *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, vol. II, Leipzig 1846). In questo primo periodo della fortuna stirneriana non fu scritto niente, o almeno niente di concreto ci è pervenuto. Per quanto ampio sia il materiale bibliografico raccolto da Hans G. Helms, non si deve dimenticare che tutta la documentazione di Mackay, ricca di 1100 volumi e 300 manoscritti su Stirner, fu venduta, per una modestissima cifra, all’Istituto per il marxismo-leninismo di Mosca, per cui non è tanto facile dire, senza consultare quella raccolta, se esistono altre pubblicazioni uscite in questo periodo.

Quindi, tornando al nostro discorso, anche il grande Feuerbach si scomoda per quel libro che dopo appena due anni verrà riconsegnato alla lenta digestione dei decenni nelle polverose sale delle biblioteche. (*Über das “Wesen des Christenthums” in Beziehung auf den “Einzigen und sein Eigentum”*, in “Wigands Vierteljahrsschrift”, 2, 1845. Oggi questo scritto si trova in *Sämtliche Werke*, edito da Bolin e Jodl, vol. VII, Stuttgart 1960, pp. 294-310).

Ma il suo discorso non giunge alle vere profondità della posizione stirneriana. Egli si limita a criticare il concetto di “nulla” come fondamento dell’uomo (si riferisce al passo iniziale de *L’unico*) dicendo che il nulla è una delle designazioni di Dio. Ritorna sul discorso dei predicati umani che sono cosa diversa dai predicati divini (affermazione contestata da Stirner che vi aveva visto una semplice trasposizione col segno cambiato). Contesta la necessità della realizzazione della “specie” uomo anziché dell’uomo singolo (controdeduzione di Stirner rifacendosi all’uomo Feuerbach che è un uomo preciso con una certa struttura fisica, nato in Franconia, ecc. e non un qualsiasi Feuerbach, poniamo un Federico Feuerbach). (Cfr. *SM*, p. 376).

Lo scontro si esaurisce dal punto di vista dell’interesse filosofico. I due pensatori non hanno altro da dirsi: l’uno sordo per l’altro, l’altro ormai al di là di una barriera speculativa che non ammette ritorni.

Se la risposta ai tre critici più significativi (si tratta dello scritto *Critici di Stirner* che si trova in *SM*, pp. 336-387 e che col titolo *Recensenten Stirners* si trova in “Wigands Vierteljahrsschrift”, 39, Leipzig 1845, pp. 147-194) ha un valore, malgrado la rivalutazione che è stata tentata da coloro che amano le categorie filosofiche poste in anteporta al ragionamento concreto, ce l’ha come approfondimento e puntualizzazione di quanto è già contenuto, e chiaramente, ne *L’unico*, in quanto nessuna cosa viene rimessa in discussione. Per Stirner, Feuerbach ormai non significa più un punto di riferimento, un sostegno per superare l’idealismo hegeliano, ma soltanto un banale incidente da chiarire, dopo aver portato a compimento il suo ragionamento per intero.

Il problema della collocazione di Stirner all’interno della sinistra hegeliana

Friedrich Albert Lange, nella sua fondamentale opera sulla storia del materialismo (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866, vol. II, pp. 81-135, la sesta edizione tedesca è del 1902, la traduzione italiana è del 1932), parla di Stirner definendo il suo lavoro “famigerato”. In modo particolare egli lamenta – come ha tenuto a sottolineare Giorgio Penzo (*Max Stirner*, Torino 1971, p. 83), senza dare l’opportuna interpretazione del punto di vista di Lange – l’assenza di una seconda parte dell’opera, parte positiva, che verrebbe a mitigare l’eccessiva crudezza della prima parte, la quale si limita, sempre secondo l’analisi di Lange, a sottolineare il momento della volontà interpretato come esclusivo punto di partenza dell’essere, la qual cosa riallaccerebbe Stirner nientemeno che ad Arthur Schopenhauer. Il discorso di Lange è, a nostro avviso, molto indicativo, e occorre spiegarlo, evitando di assumere l’atteggiamento di Penzo, salvo che non si abbiano motivi precisi per porre in secondo piano l’aspetto politico del pensiero di Stirner di fronte alla componente ricavabile dall’aspetto esistenziale.

In questa prospettiva, l’alternativa va vista tra irrazionalismo e materialismo, tra filosofia della reazione e filosofia della rivoluzione, tra l’ultimo Schelling e la “giovane Germania”, tra il dissolvimento della ragione e la ricostruzione di un ordine nuovo cui mette mano appunto la sinistra hegeliana. Come ha cercato di verificare György Lukàcs (*La distruzione della ragione* [1954], tr. it., Torino 1959, pp. 91e sgg.), Schopenhauer è da porsi in costante relazione a Schelling, precisamente allo Schelling che riprende le lezioni dopo la morte di Hegel, e alla sua teoria della “intuizione intellettuale”, determinando una contrapposizione a Hegel, altrettanto radicale di quella marxista, ma più utilizzabile dalle nuove forze reazionarie che la borghesia faceva emergere nel periodo tra le due rivoluzioni (1789-1848). Su questa strada si porrà Friedrich Nietzsche, come fondatore dell’irrazionalismo del periodo imperialistico, ma questo resta un problema che Lukàcs, per motivi precisi, non poteva

mettere a fuoco convenientemente.

Facciamo qualche passo indietro. Alla morte di Hegel molti respirarono. Vecchi e nuovi contrasti filosofici si riattivarono. Da una parte Schopenhauer riaccese una lotta fitta, a volte meschina, che datava dai tempi della tesi di dottorato. Dall'altra il vecchio Schelling, come abbiamo detto, sembrò risorgere dalle sue carte e ritrovare lo scomparso coraggio, una volta che il terribile genio di Hegel non poteva più nuocere. In altro campo Herbart, Jakob Fries e Friedrich Eduard Beneke, in nome della corrente realista tedesca.

Partendo da Kant, Schopenhauer insiste sul potere determinante della "volontà" e sulla caratteristica irrealità del fenomeno in termini kantiani, donde la relativa raggiungibilità del noumeno, tramite il ponte di una volontà infinita. Ma queste concezioni più che contro Kant, fermo da anni nella inoperosità della morte, si rivolgevano verso Hegel, vivo e dominante, verso questo "Professore di filosofia" che rappresentava da solo l'intellettualità della nazione tedesca. Il modo con cui il giovane Schopenhauer attacca Hegel rimarrà lo stesso per tutta la vita, fin dopo la morte dell'avversario. «I tedeschi sono abituati ad accettare parole, invece di concetti, fin dalla gioventù, noi li addomesticiamo a questo, guarda solo la hegelianeria, che cosa è se non una filastrocca vuota, senza senso, e per giunta disgustosa. E nondimeno, quanto fu brillante la carriera di questa ministeriale creatura filosofica! Bastò qualche venale camerata per intonare la gloria di quel briccone, e la sua voce trovò nella vuota cavità di mille imbecilli un'eco che continua tuttora e ancora durerà: ecco, in questo modo una testa volgare, anzi un ciarlatano volgare, fu cambiato in un grande filosofo». (*La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* [1847], tr. it., Torino 1959, p. 75).

Aperto contrasto, quindi, tra Schopenhauer ed Hegel, sebbene, in ultima analisi, il fondamento metafisico, oggetto della disputa, non abbia differenze notevoli. In un certo senso, essi sono accomunati dal fatto di considerare l'infinito come l'unica realtà. E non deve eccessivamente stupire il fatto che, dallo stesso punto di partenza, Hegel giunga all'ottimismo e Schopenhauer al pessimismo. Malgrado gli sforzi di quest'ultimo, non si riesce a respirare aria nuova nella sua filosofia, i vecchi problemi postkantiani sono ancora troppo vivi per essere superati, specie se si tiene presente che Schopenhauer, da canto suo, ha tutto l'interesse a non spostarsi da essi, sia per incompetenza propria che per continuità consequenziale della sua speculazione.

Sullo stesso livello si sviluppa lo sforzo di Schelling. Tutta la "Filosofia positiva", sebbene condotta su di una falsariga di malcelata soddisfazione nel cogliere i punti deboli delle tesi hegeliane, in definitiva non ci dice molto di nuovo. Il principio motore, al di là delle intuizioni sul mito, è sempre quello specifico di tutta la filosofia del periodo: l'infinito gravante con tutto il peso della propria presenzialità. Si potrebbe individuare una certa originalità nel fatto che il "dato", nello Schelling di questo periodo assume una consistenza "positiva" e abbandona l'apparenza del nulla pretendendo una propria indipendenza dal dispotismo del "concetto logico". Contrasto di reazione, questo del vecchio filosofo, e come tale privo di effettive possibilità costruttive. Troppo legato a un mondo filosofico e culturale che fon-

dava su determinati canoni di base tutta l'organizzazione speculativa, Schelling non poteva uscire definitivamente sebbene, da quello spirito sottile che era, riuscisse a intravedere la possibilità di nuove aperture.

Resterebbe il discorso di Herbart, sviluppato in nome del realismo. Fondata su basi opposte a quelle idealiste, la speculazione herbartiana viene incontro al reale, riconoscendo alla filosofia la possibilità di mettere luce nelle contraddizioni dell'esperienza, con l'utilizzo appropriato del concetto logico. Herbart sente che una volta imbarcatosi in questa direzione finirà per trovare la "cosa in sé", quell'ostacolo tanto orgogliosamente trascurato dall'idealismo. Ed eccolo, di concessione in concessione, accettare una logica che possiamo chiamare pre-kantiana, per non definirla semplicemente aristotelica o scolastica. Ciò permette l'accrescersi di tanti ostacoli, gli stessi contro cui aveva combattuto Kant. Ecco la necessità di accettare il procedimento dialettico di Hegel, onde dare svolgimento al rapportarsi dei dati empirici e dell'esperienza.

Evidentemente l'impiego della dialettica in Herbart è profondamente diverso che in Hegel. In un certo senso, egli afferma un nuovo modo d'intendere le possibilità della filosofia, nuovo modo che purtroppo non venne sufficientemente sfruttato. Secondo le testimonianze della metafisica precedente, si intendeva per "dato" una sensazione presenziale, una ineliminabile sensazione astratta. Per Herbart non si può concepire il concetto logico in modo avulso dall'esperienza reale, in modo staccato da una serie di rapporti di carattere contraddittorio che concorrono a chiarirlo e a renderlo effettivamente "reale". Nella *Allgemeine Metaphysik* [1828-1829] assegna all'esperienza il compito di scelta delle modificazioni della conoscenza e il compito di indirizzare queste modificazioni verso le sostanze reali. Tutto il procedimento si fonda su di una regola: l'esperienza, nessuna concessione alle categorie, all'intelletto o ad altra partizione metafisica, ma solo l'esperienza. Non tutta l'esperienza nel suo complesso, ma l'esperienza parziale delle forme date. Eccoci al risultato più interessante raggiunto da Herbart: l'astrazione del pensiero permette di staccare gli elementi della realtà, che a una pura considerazione empirica risultano talmente connessi tra di loro da non potersi individuare. Purtroppo, questa vasta apertura filosofica viene sprecata con la pretesa di volere ancorare in "dati assoluti", quell'astrazione possibile che soltanto se mantenuta in quei termini poteva avere validità speculativa.

Quindi da escludersi, in modo assoluto, il richiamo a Schopenhauer, come pure quello all'irrazionalismo del secondo Schelling o al realismo di Herbart. La comune contrapposizione a Hegel è fatto troppo esterno per costituire parallelo di vedute politiche.

È sintomatico il fatto, sia detto di passaggio, che anche Wilhelm Windelband, sicuramente non indicabile come storico rivoluzionario della filosofia, abbia inserito, nel suo "manuale", Schelling e Schopenhauer in un capitolo comune dal titolo *La metafisica dell'irrazionale*. (*Storia della filosofia* [1878-1880], vol. II, tr. it., Firenze 1954, pp. 314 e sgg.).

Il volontarismo, invito alla filosofia dell'azione, non è patrimonio dell'irrazionalismo borghese, pur essendo, in uno con questo, superamento del concetto politico di Stato nel senso prussiano o hegeliano. Vediamo alcuni passi di autori appartenenti alla sinistra hegeliana.

August von Cieszkowski: «L'umanità è giunta a maturità, quindi gli individui storico-universali non sono più strumenti ciechi del caso o della necessità, bensì artefici coscienti della propria libertà». (*Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1838, p. 20).

Hess: «Se la filosofia non vuol ricadere nel dogmatismo, essa deve, per conseguire un risultato positivo, andare al di là di se stessa e passare all'azione». (*Die europäische Triarchie*, Leipzig 1841, p. 24).

Karl Marx: «I filosofi si sono limitati ad interpretare il mondo in modi diversi: si tratta ora di trasformarlo». (*Tesi su Feuerbach* [1845], in *La sinistra hegeliana*, Bari 1960, p. 446).

Lo stesso discorso fa Stirner quando denuncia il grigiore monolitico e mistico della futura società comunista con pagine che fanno rabbrivire se si pensa alle recenti esperienze della Russia di Stalin. «Ma i riformatori sociali ci predicano un "diritto della società". Il singolo diventa a questo modo lo schiavo della società e ha ragione di pretendere un diritto solo se la società glielo *concede*, cioè se egli vive secondo le *leggi* della società, ossia è – *ligio alle leggi*. Ora, io posso essere ligio alle leggi sia in un regime dispotico che nella "società" di Weitling, ma in entrambi i casi io sono completamente privo di diritti *miei*, perché quelli che ho, nell'un caso come nell'altro, non sono miei, ma *estranei*». (*U*, p. 140).

E più avanti: «Voi volete "avere ragione" contro gli altri, "essere nel giusto", cioè "aver diritto". Ma non è possibile: di fronte a loro sarete sempre "nel torto"; essi, infatti, non sarebbero vostri avversari se non fossero anch'essi "nei loro diritti": essi vi "daranno sempre torto". Ma il vostro diritto è, di fronte a quello degli altri, più elevato, più grande, *più potente*, non è vero? Nient'affatto! Il vostro diritto non è più potente se voi non siete più potenti. I sudditi Cinesi 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. I bambini non hanno nessun diritto alla maggiore età, perché essi non sono maggiorenni, cioè perché sono bambini. I popoli che si lasciano trattare da minorenni non hanno nessun diritto alla maggiore età; soltanto se smettessero di comportarsi da minorenni avrebbero diritto ad essere dichiarati maggiorenni. Tutto ciò non significa altro che questo: tu hai *diritto* di essere ciò che hai il *potere* di essere. Io faccio derivare ogni diritto e ogni legittimità da *me stesso*; io sono *legittimato* a fare tutto ciò che ho il potere di fare. Io sono legittimato a rovesciare Zeus, Yahweh, Dio, ecc., se sono *capace* di farlo; altrimenti, questi dèi avranno sempre più diritto e più potere di me. E allora io temerò il loro diritto e il loro potere con impotente "timor di Dio", mi atterro ai loro comandamenti e crederò di essere nel giusto in tutto ciò che farò secondo la *loro* giustizia, così come le guardie di frontiera russe si ritengono autorizzate a sparare a vista a chi si rende sospetto, tentando di fuggire, perché uccidono "per ordine dell'autorità superiore", cioè "in nome della legge". Ma io mi autorizzo da me ad uccidere se non me lo vieto io stesso, se non ho paura dell'omicidio come di un' "ingiustizia". Su questa intuizione si fonda la poesia di Chamisso *Das Mordthal*, nella quale un canuto assassino indiano riesce a strappare al bianco a cui ha trucidato i compagni un sentimento di rispetto. Io non sono autorizzato a

fare soltanto ciò che non faccio liberamente e coraggiosamente, vale a dire ciò che *io* non mi autorizzo a fare». (*U*, p. 141).

Eccoci quindi davanti alla possibilità di capire diverse cose. Primo, quando Stirner fa appello alla forza dell'individuo non si riferisce a quella forza inconsulta, irrazionale, primitiva, inconoscibile, cui fanno riferimento i teorici della violenza fascista. Se la lettura del filosofo tedesco ha affascinato l'improntitudine di Benito Mussolini non ha certo tratto in inganno la maggiore preparazione filosofica di Alfred Rosenberg. Mussolini sul "Popolo d'Italia" del 12 dicembre 1919 scriveva: «Basta, teologi rossi e neri di tutte le chiese, colla promessa astratta e falsa di un paradiso che non verrà mai! Basta, ridicoli salvatori del genere umano, che se ne infischia dei vostri "ritrovati" infallibili per regalargli la felicità! Lasciate sgombro il cammino alle forze elementari degli individui, perché altra realtà umana, all'infuori dell'individuo non esiste! Perché Stirner non tornerebbe d'attualità?». Lukàcs così precisa: «Rosenberg riconosce come classici dell'irrazionalismo fascista soltanto Schopenhauer, Richard Wagner, Lagarde e Nietzsche». (*La distruzione della ragione*, op. cit., p. 91). Il riferimento alla forza fatto da Stirner è da valutarsi nel senso della forza della volontà, capace di salvare l'uomo di fronte all'appiattimento dei valori, di fronte all'alienazione assoluta operata in nome di una qualsiasi religione, sia essa quella di Cristo o quella dell'internazionalismo proletario inteso nel senso della struttura piramidale di un partito che sovrasti la classe lavoratrice e decida delle sue sorti.

Secondo, risulta adesso chiaro l'inserimento di Stirner nella prospettiva della sinistra hegeliana, potendosi considerare forse il più conseguente teorizzatore delle premesse di rottura dei giovani hegeliani. L'ipotesi irrazionalista cade, come si vede con chiarezza nelle dispute contemporanee, perché priva del tutto di fondamento.

Terzo, ci appare chiaro, leggendo Errico Malatesta, come il ruolo giocato dal materialismo ottocentesco, di stampo comtiano e determinista, legato alle prospettive delle leggi "fisse" della meccanica razionale, non era – a meno che non la si volesse tradire nel momento di realizzarla nell'azione politica concreta – una prospettiva produttrice di cambiamenti sociali. La disputa Malatesta-Kropotkin su questo argomento è molto indicativa. Il fatalismo determinista, prodotto della filosofia borghese dell'Ottocento, enucleato con grande perizia da Herbert Spencer e compagni, nel dibattito sociale, non poteva essere voltato in senso rivoluzionario, pena la chiusura di ogni attività concreta. Pëtr Kropotkin, scienziato determinista, geografo e sociologo di fama mondiale, non poteva uscire da quella prospettiva riassunta nel lavoro *La scienza moderna e l'Anarchia* [traduzione italiana: Ginevra 1913], almeno dal punto di vista teorico, sebbene in pratica, con la sua militanza rivoluzionaria, con la sua attività di agitatore finisse col negare, in parte, le sue stesse tesi di partenza. (Cfr. *Memorie di un rivoluzionario* [1899], tr. it., Milano 1969).

Ecco la tesi di Malatesta: «Secondo il suo sistema [di Kropotkin] la volontà (potenza creatrice di cui non possiamo comprendere la natura e la sorgente, come del resto non comprendiamo la natura e la sorgente della "materia" e di tutti gli altri "primi principi") la volontà, dico, che contribuisce poco o molto a determinare la condotta degli individui e

delle società, non esiste, non è che un'illusione. Tutto quello che fu, che è e che sarà, dal corso degli astri alla nascita ed alla decadenza, di una civiltà, dal profumo di una rosa al sorriso di una madre, da un terreno al pensiero di Newton, dalla crudeltà di un tiranno alla bontà di un santo, tutto doveva, deve e dovrà accadere per una sequela fatale di cause e di effetti di natura meccanica, che non lascia nessuna possibilità di variazione. L'illusione della volontà non sarebbe essa stessa che un fatto meccanico». (*P. Kropotkin. Ricordi e critiche di un vecchio amico*, in "Studi Sociali", 15 aprile 1931).

A parte ogni considerazione, che verrà sviluppata più avanti, ci sembra veramente arbitrario e grossolano affermare, come viene spesso fatto, che la volontà rientri per forza nell'ambito dell'irrazionale e che quindi vada considerata come pericolosa. Tanta certezza nel dichiarare "irrazionale" la volontà lascerebbe presupporre un'altrettanta certezza nella conoscenza del razionale. E qui si pone la domanda d'obbligo: il partito rivoluzionario è razionale? E se lo è, in quanto tale è non solo "reale", ma è l'unica realtà, quindi è la verità in se stessa? È la reificazione del processo storico in un fatto meramente quantitativo, caricato del carisma della verità. Ognuno vede bene quanto "irrazionale" si nasconde sotto queste pretese.

Scrivendo Michail Bakunin: «Chi parte dall'idea astratta non arriverà mai alla vita, perché dalla metafisica alla vita non c'è strada. Un abisso le separa. E saltare al di sopra dell'abisso, eseguire il salto mortale, o ciò che Hegel stesso chiamava il salto qualitativo (*qualitatiner Sprung*), dal mondo logico al mondo naturale, nessuno vi è ancora riuscito e nessuno vi riuscirà mai. Chi si appoggia sull'astrazione vi troverà la morte». (*Stato e Anarchia* [1873], in *Opere complete*, tr. it., vol. IV, Catania 1977, p. 142).

Un tentativo di distinzione all'interno del concetto di razionalità potrebbe essere quello tra razionale come "ragione d'essere", che sarebbe come il riguardare una cosa – poniamo un triangolo – e nel considerarlo razionale nelle parti che lo compongono perché corrispondente a una legge di razionalità che conosciamo e di cui ci fidiamo, e razionale come "ciò che ogni individuo, in una precisa situazione di classe deve fare in base alla propria coscienza morale della situazione di classe", che sarebbe una visione dinamica del concetto di volizione.

Ambedue i momenti del razionale ci appaiono come posti di fronte a un contenuto di significatività che viene loro dal reale livello dello scontro di classe. Il primo di questi momenti, quello che definiamo statico, subisce, in un certo senso, l'azione del livello generale delle forze in gioco nel campo sociale (intendendo con questo l'ampio spettro di azione del sociale): tutto concorre a fissare un tragitto di necessità tra il soggetto e i rapporti che lo determinano. La totalità si pone davanti al soggetto e quasi lo appesantisce, grava su di lui e, spesso, lo schiaccia. Nel secondo momento il soggetto si risveglia e passa all'azione, solo che questo secondo momento non è separato temporalmente dal primo e il "passare all'azione" non può intendersi come qualcosa che avviene "dopo" l'attesa estatica dello scorrere delle cose. Questo secondo momento sottolinea il flusso che parte dal soggetto e modifica il livello delle forze in gioco, modificando anche le condizioni di quell'astratto

momento deterministico che – solo per un istante – sembrava immutabilmente lontano dal soggetto agente.

L'apparente separazione tra ragione e volontà, tra razionale e volontario, tra determinismo e volontarismo, è stato un ostacolo che ha trovato fondamento nel gioco stesso del potere. Tutti avevano interesse a identificarsi in uno schieramento netto, in un motto e in una bandiera. Tutti perseguivano – chi più chi meno, chi scopertamente e chi copertamente – un'illusione quantitativa. In questa prospettiva necessitava una distinzione netta tra determinismo e volontarismo. Kropotkin credette opportuno scegliere la strada della scientificità del progetto politico, ritenendo in buona fede che l'assommazione fosse garantita dalle stesse leggi della natura, che la strada verso l'evoluzione sociale riflettesse i segni del grande cammino maestro dell'evoluzione biologica. Malatesta si pose grossi dubbi, ma anche lui preferì non approfondire il grave problema. In un modo o nell'altro, la crescita quantitativa andava sollecitata, se non altro perché nell'impegno militante, nel pretendere i miglioramenti, anche parziali, si ha una crescita della coscienza rivoluzionaria (elemento che ritroveremo in Stirner, e che costituisce uno dei punti forza – per altro non approfonditi – del cosiddetto individualismo anarchico).

In sostanza, oggi, davanti a fenomeni come il maggio francese o il movimento italiano del 1977, siamo senza risposte valide. Dobbiamo chinare la testa ammettendo la nostra ignoranza. Leggi fisse non ne esistono, rapporti di crescita costanti non sono nemmeno pensabili.

Questa problematica, come dovrebbe apparire evidente, non ha nulla a che vedere con il volontarismo borghese di Schopenhauer, ed è proprio per questo che non possiamo essere d'accordo con Victor Basch, il quale scrive: «La voce di Schopenhauer non sarà sviluppata e compresa che molto più tardi. Prima che i suoi attacchi portino dei frutti, sorgeranno, dal lato opposto, dei franchi tiratori, verso l'anno 1850, condotti da Karl Vogt, Jacob Moleschoot, Ludwig Büchner e Henrich Czolbe. Loro ispiratore: Feuerbach, loro parola d'ordine: rinnovellare, ma arricchire e approfondire, le conquiste della scienza moderna, del materialismo». (V. Basch, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, Paris 1928, p. 29). Mentre prima aveva avvicinato Schopenhauer a Stirner, visto che il primo aveva costruito una "macchina da guerra capace di distruggere da cima a fondo tutto l'edificio del Maestro".

La strada dei materialisti dell'Ottocento, e Büchner lo troviamo anche oggi, con il suo lavoro *Forza e materia* del 1855, come prospettiva di un certo anarchismo fatalista, retrogrado e attendista, passa attraverso Schopenhauer, come implicita accettazione cosmica della validità eterna della legge, come rifiuto della ragione in vista dell'esistenza di una ragione superiore, che è poi quella scoperta da Newton con la sua meccanica celeste, trasportata in terra e difesa a spada tratta da tutti i positivisti borghesi a cominciare da Spencer. In questo modo, irrazionalismo filosofico e determinismo scientifico si stringono la mano da due opposte sponde per costruire il dominio dell'uomo sull'uomo in una delle espressioni più arrischiate: quella nazista. (Cfr. A. M. Bonanno, *I pericoli dell'analogia nelle scienze sociali*, in "Quaderni di cultura contemporanea", 1968, n. 2, pp. 47-61. Ora in *La dimensione*

anarchica, Ragusa 1974, pp. 35-48).

Quindi legittimità dell'inserimento di Stirner nella problematica di sinistra. Anche i critici più malevoli dell'opera del filosofo tedesco non hanno potuto negare del tutto questa necessaria inclusione. Lo stesso Gian Mario Bravo, autore di una tendenziosa presentazione al volume che l'UTET ha dedicato agli anarchici nella sua Collana di Classici della politica (*Gli anarchici*, vol. I, Torino 1971, *Introduzione*, pp. 9-74), ha dovuto rigettare la tesi di Helms diretta a provare che «Hitler ha articolato un'ideologia tipica della classe media, e che stirnerismo e nazionalsocialismo sono forme di variazione di un'analoga mancanza fascista di cultura». (*Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners "Einzigers" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zum Bundesrepublik*, Köln 1966, p. 5).

Tutto il grosso lavoro di Helms, lo studioso più informato su Stirner che oggi [1977] abbiamo in tutto il mondo, ma contemporaneamente tra i più tendenziosi in senso marxista e antilibertario, è diretto a provare la relazione tra Stirner e il nazionalsocialismo e il fascismo italiano. Il fatto che il 3 novembre 1911 Mussolini, dalla prigione, abbia scritto una lettera a Cesare Battisti, dove magnificava Stirner, insieme a Nietzsche, Goethe, Friedrich Schiller, Michel de Montaigne e Miguel de Cervantes, paragonati, tutti insieme, alle cime più alte delle Dolomiti (la lettera si trova in *Opera omnia*, vol. IV, Firenze 1952, p. 285), significa due cose: primo, che Mussolini non aveva capito la sostanziale differenza che passa tra Stirner, Goethe e Nietzsche da un lato e Montaigne da un altro, per non considerare Cervantes e tutta la sua problematica che non ha nulla a che spartire col fascismo. La lettura di quei volumi aveva esaltato il padre del fascismo italiano nella sua volontà di potenza. Secondo, significa che non aveva capito nulla del messaggio di Stirner.

Per lo stesso motivo, quando ci dicono che *L'unico* ha avuto una edizione italiana (nel 1944) sotto la Repubblica Sociale, la cosa non ci meraviglia per nulla. Anche i nazisti italiani, in tempi recenti, nel costruire la loro provocazione finanziata dagli organi dello Stato e dalle alte sfere del potere economico e politico, hanno provveduto a imbrogliare le acque facendo uscire alcuni classici dell'anarchismo, tra cui *L'unico e la sua proprietà* (edizioni Ennesse 1970, traduzione di Pino Turco Liveri e introduzione del povero Roberto Di Marco, caduto nella provocazione) e gli *Scritti minori* (usciti per la suddetta casa editrice nel 1969). In sostanza, altro è il vero messaggio di un pensatore, altro è quello che mestatori politici di ogni risma riescono a trarre dallo stesso, mistificandone il significato. Come dicevamo, Bravo ha rigettato la tesi di Helms, facendone suo, però, lo scopo denigratorio. «Il testo in questione [il lavoro di Helms] non mira a offrire né un'analisi storica né un quadro della discussione politica e filosofica: è invece una carrellata sulla vita e sul pensiero dello Stirner; e soprattutto sulla sua "fortuna" condotta con metodo cinematografico. [Possiamo precisare che Helms è uno specialista di cortometraggi documentari della televisione tedesca, e che è stato anche inviato speciale in Vietnam]. L'argomentazione fondamentale sostenuta è che lettori conseguenti de *L'unico* sono stati gli "autoritari" dell'epoca contemporanea, da Otto von Bismarck ad Adolf Hitler, e che il libro ha trovato l'ambiente più adatto per esser

recepito nella Repubblica Federale di Konrad Adenauer. Un ragionamento di questo genere può esser ritenuto discutibile, e in effetti è stato discusso e respinto (fra gli altri, la critica è venuta da Henri Arvon ne *L'actualité de la pensée di M. Stirner*, in *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, in "Atti del convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi", Torino 5-6-7 dicembre 1969, Torino 1971, pp. 285-292), ma mi pare che Helms abbia centrato le sue osservazioni in due punti almeno, facendo dello Stirner l' "apostolo del ceto medio" e il precursore del fascismo-nazismo, mentre in un terzo caso egli ha, secondo me, sbagliato negandogli d'essere stato un teorico dell'anarchia: ma, si può osservare, a parte le altre considerazioni più pertinenti, deducibili dalla presente esposizione, non può oggi l'anarchia esser intesa anche come teoria propria dei ceti "piccolo-borghesi", disalienati, estraniati da se stessi e disancorati dalla moderna società neocapitalistica?». (*Gli anarchici*, op. cit., *Introduzione*, pp. 30-31).

La tesi di Bravo è gravissima, senz'altro più grave di quella di Helms, che almeno dall'alto della sua sprovvedutezza politica si limita a fare un lavoro di documentarista cinematografico. Ma per Bravo il discorso è diverso. Egli dice che Stirner può considerarsi, in armonia con l'analisi di Helms, l'apostolo del ceto medio e un precursore del fascismo-nazismo, ma non condivide l'affermazione di Helms che nega allo Stirner di essere stato un precursore dell'anarchia: ne consegue che ammettendo essere lo Stirner contemporaneamente precursore dell'anarchia e del nazionalsocialismo e fascismo italiano, queste diametralmente opposte tendenze politiche si identificano. Alchimia accademica veramente degna di un professore universitario al servizio del revisionismo marxista italiano. La malafede di Bravo si tradisce da sola, non soltanto a proposito del lavoro di Stirner e delle riflessioni su di esso, ma a proposito dell'inserimento, nella scelta, di un poco noto teorico anarchico, Wilhelm Marr, che dopo avere cominciato come scrittore libertario, finisce addirittura come teorico del razzismo e dell'antisemitismo. (Bravo pubblica, nel lavoro sopra citato, il libro di Marr, *Anarchie oder Autorität*, Hamburg 1852, cfr. *Gli anarchici*, op. cit., pp. 681-756). Come a dimostrare che, infine, tra anarchia e nazionalsocialismo non passa nessuna differenza: la stessa tesi che con grande faccia tosta, su tutte le piazze, i politici al potere ci fanno conoscere in merito gli opposti estremismi.

Riguardo alle accuse che da parte marxista vengono rivolte all'anarchismo, accuse che ripetono, in vari toni, le formule dei padri fondatori, ci sembra interessante riportare alcuni brani di un'intervista famosissima che Hermann Rauschning ottenne da Hitler. Ecco cosa quest'ultimo ebbe a dichiarare in merito al marxismo: «Non sono solo il vincitore del marxismo. Se spogliamo questa dottrina dal suo dogmatismo giudeo-talmudico, per conservarne solo lo scopo finale, ciò che contiene di vedute corrette e giuste, si può anche dire che le ho realizzate. Ho molto appreso dal marxismo e non tento di nascondere. Non ho appreso certo dai fastidiosi capitoli sulla teoria delle classi sociali o sul materialismo storico, né da quella cosa assurda che si definisce limite del profitto o altre frottole del genere. Ciò che mi ha interessato e istruito dei marxisti, sono i loro metodi. Ho semplicemente preso sul serio quel che timidamente avevano progettato quelle anime di piccoli bottegai

e dattilografi. Tutto il nazionalsocialismo è lì contenuto. Guardateci da vicino: le società operaie di ginnastica, le cellule di fabbrica, i cortei massicci, gli opuscoli di propaganda redatti per essere compresi dalle masse. Tutti questi nuovi mezzi della lotta politica sono stati quasi interamente inventati dai marxisti. Non ho fatto altro che appropriarmene e svilupparli». (*Gespräche mit Hitler*, tr. fr., Paris 1945. Riassunto del cap. XXXI).

Queste dichiarazioni non hanno bisogno di molti commenti. Se le accuse dei marxisti all'anarchismo sono fatte sulla base di un'analisi teorica, su questioni relative alla negazione (da parte anarchica) della dittatura del proletariato, dell'estinzione dello Stato, del potere, del partito, ecc., queste dichiarazioni di Hitler indicano un fondamento assai preoccupante, insito nel marxismo (almeno nelle strutture partitiche che si richiamano – più o meno propriamente – a questa dottrina), cioè indicano la possibilità di usare questo fondamento come strumento di oppressione delle masse. Non è importante, qui, dare un nome a questo sfruttamento: quando gli uomini vengono schiavizzati, non significa molto se lo sono in nome del socialismo o delle fantasie nazionalsocialiste.

Ed ecco un'altra illuminante dichiarazione di Grigorij Zinov'ev: «Il capitalismo di Stato è quel capitalismo che noi sapremo organizzare, quel capitalismo che è strettamente legato allo Stato; quanto allo Stato, sono i lavoratori, è la frazione progressista dei lavoratori, è l'avanguardia, siamo noi». (Citato in: *L'antistatalismo di sinistra e la natura sociale dell'URSS*, a cura di Bruno Bongiovanni, p. 100).

Ma, lasciando da parte la riflessione faziosa, resta l'altra riflessione, quella critica che, se condotta dai marxisti in stragrande maggioranza, visto che sono ormai arrivati ai centri di distribuzione della cultura ufficiale, non può tacere la sostanziale appartenenza di Stirner all'ala estrema della lotta antiborghese e proletaria cominciata, appunto, dalla sinistra hegeliana.

Cominciamo con Claudio Cesa: «Già i contemporanei – e basta pensare al Marx della *Deutsche Ideologie*, ma anche a B. Bauer e a K. Fischer – non ebbero dubbi sul fatto che le idee di Stirner avevano la loro radice nella pubblicistica della sinistra hegeliana. Lo lega indissolubilmente a questa prospettiva, la sua persistente lotta contro gli spettri e le illusioni e la sua visione concreta del mondo delle lotte e delle sofferenze umane». (*Le idee politiche di Max Stirner*, in *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, in "Atti del convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi", *op. cit.*, p. 307). Il tema dell'inserimento nello schieramento filosofico della sinistra hegeliana è affrontato in maniera esauriente da: W. Mönke, *Über die Mitarbeit von M. Hess an der "Deutsche Ideologie"*, in "Annali Feltrinelli", Milano 1963, VI, p. 450. Il collegamento col mondo del lavoro è trattato da V. Roudine, *Introduzione a L'unico*, tr. it., Milano 1922, pp. 18-21).

Continuiamo con Arvon: «Stirner consacra la decomposizione dell'hegelismo. *L'unico e la sua proprietà* prova che la dialettica ha esaurito le sue possibilità. Dopo aver fatto sparire tutte le trascendenze, essa si attacca adesso sotto la penna di Stirner a ciò che considera fino al presente come la propria essenza, allo "Spirito" stesso. Quanto ai giovani hegeliani, essi prendono un interesse ancora più vivo a questo lavoro che basandosi su idee che

sono loro proprie, sbocca su di una visione del tutto nuova della condizione umana. Interesse appassionato e tanto più ardente in quanto la certezza delle affinità che esistono tra le loro idee e quelle dell'autore è esacerbata dall'originalità del libro che sembra sfidare ogni classificazione». (*Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner*, Parigi 1954, pp. 2-3). Considerazione che riteniamo abbastanza centrata: la dialettica hegeliana trova la sua risoluzione totale nella prospettiva de *L'unico*, dopo la scomparsa di ogni trascendenza, come pure di ogni gerarchia, sia essa pure quella di un partito.

Concludiamo con Bravo, citando da un altro lavoro di questo studioso, dove, riguardo lo Stirner, si lascia sfuggire alcune affermazioni più aderenti alla realtà: «Si considera qui brevemente Stirner, perché egli fu veramente un precursore di Marx. Se per precursore si intende appunto un pensatore, le cui idee abbiano fornito l'occasione di un intervento critico da parte di Marx e di Engels per la successiva costruzione del "socialismo scientifico" e dell'interpretazione materialistica della storia, questi fu appunto Max Stirner. *L'Ideologia tedesca* [1845-1846] rappresentò il suo ripudio e il suo superamento, nel divisamento di un nuovo modo di "fare" la politica e la storia, ancorato alla situazione socio-economica: ma non costituì il rifiuto della sua presenza nel mondo sociale prequarantottesco, quanto piuttosto delle sue concezioni, tipica espressione di un ceto che, nella dinamicità dell'industrializzazione accelerata, restava alla retroguardia ma di cui Stirner intendeva dare un'interpretazione rivoluzionaria. Il significato del lavoro di Marx e di Engels fu d'aver denunciato questo fatto, pur recependo (specialmente Engels) da Stirner la sua carica fortissima e veemente di rifiuto della società e dello Stato com'erano andati costruendosi, soprattutto a partire dalla rivoluzione francese». (*Storia del socialismo. 1789-1848*, Roma 1971, pp. 326-327). In effetti l'influsso su Engels fu grande ma quello su Marx, come si vede attraverso *L'Ideologia tedesca*, fu grandissimo. A questo proposito, di passaggio, vogliamo ricordare alcuni punti che, di solito, vengono dimenticati. La critica del comunismo cosiddetto "rozzo" e l'indagine approfondita sulla personalità umana vengono, per la prima volta, tentate da Marx nella polemica con Stirner; in una parola, la problematica marxista sull'uomo incomincia appunto dalla contrapposizione a Stirner e dalla chiarificazione che la sua posizione estremamente lucida determinò in Marx. Il concetto di autonomia (*Selbsttätigkeit*) viene allargato da Marx con l'inserimento dei condizionamenti storico-sociali, proprio in occasione della suddetta polemica. (Cfr. C. Luporini, *Introduzione a L'Ideologia tedesca*, Roma 1971, p. LXXVIII).

Al di là di ogni possibile dubbio, resta per noi provato che Stirner fu un pensatore sociale estremamente consequenziale alle ipotesi di partenza e alla condizione di ambiente filosofico che lo determinò alla riflessione. Se non è possibile parlare, con pari chiarezza, della validità del pensiero stirneriano nei confronti della prassi politica, e questo per motivi che vedremo più avanti, nell'ambito della presente ricerca, è possibile, per il momento, concludere positivamente il quesito postoci all'inizio di questo capitolo: Stirner appartiene di pieno diritto alla corrente di pensiero che lo accoglie tradizionalmente. Ogni tentativo di farne un irrazionalista borghese, compagno di cordata di un Nietzsche mal letto o di uno

Schopenhauer, è un tentativo di fare il gioco della storiografia del potere, serva accademica di ogni tipo di reazione. (Cfr. G. Penzo, *Max Stirner, op. cit.* pp. 50 e sgg.).

Stirner e Kierkegaard

Esiste una precisa interpretazione esistenzialista del pensiero di Stirner. Oltre Arvon, per cui questa interpretazione è stata occasione di un approfondimento politico, di regola si tratta di ricerche che partono dal raffronto con Kierkegaard.

Il lavoro principale di Arvon su Stirner, almeno fino a oggi, si presenta come una delle indagini meglio riuscite. (*Aux sources de l'existentialisme, op. cit.*). Arvon stesso, in una sua lettera del 1 maggio 1972, mi aveva preavvertito della pubblicazione di una monografia su Stirner che avrebbe pubblicato Seghers a Parigi nella collana "Philosophes de tout les temps". Non mi è stato possibile avere ulteriori notizie su questo libro.

L'aspetto della ricerca esistenzialista è confinato alle premesse iniziali e alle conclusioni: l'analisi è tipicamente un'analisi politico-sociale, con le implicanze che un'attualità del pensiero di Stirner, o almeno, uno studio fatto con lo sguardo diretto al presente e alle sue lotte politiche, potrebbero avere. Il problema di Kierkegaard è preso nelle ultime pagine. Egli scrive: «Stirner, lo si sa, costituisce l'ultimo anello della catena hegeliana; ma è, nello stesso tempo, il primo anello di un'altra catena che, dopo essere restata invisibile per quasi un secolo, sta apparendo in piena luce. La sua rinascenza vera sarebbe dovuta cominciare con quella di Kierkegaard. I due filosofi, è vero, si ignorarono; apparentemente un fossato invalicabile divide l'ateo Stirner dal credente Kierkegaard. E malgrado ciò quale stupefacente incontro tra i due. È con lo stesso vigore dialettico che essi lottano contro il sistema di Hegel; è con la stessa violenza che essi si rifanno alla ragione impersonale. Tutti e due partono dall'io esistenziale allargando all'infinito il suo campo d'azione. Stirner riporta l'*unico* alla coscienza della sua proprietà. Kierkegaard scrive nel *Post-scriptum* che "è proibito ad un uomo dimenticare che esiste". Stirner esalta il carattere assoluto dell'unicità, Kierkegaard glorifica "l'esistenza assoluta". Qualche volta la loro argomentazione si avvicina quasi a confondersi». (*Ib.*, p. 177).

Sulla scia di Arvon, gli esegeti esistenzialisti, accentuando la possibilità di sradicare il filosofo dall'ambiente politico concreto in cui è possibile collocarlo, interpretando le sue intuizioni alla luce di avvenimenti storici attuali, si sono messi al lavoro. Uno di questi, e tra i più agguerriti, è proprio Penzo. Egli scrive: «L'egoismo di Stirner perviene al più assurdo solipsismo e nichilismo che la storia del pensiero ricordi, dove la vita umana sembra ridotta a vita vegetativa e dove il trionfo dell'io significa in fondo il trionfo del nulla. Stirner prepara in tal modo i temi di fondo della problematica esistenziale. E solo dopo aver compreso questo tema di fondo, è possibile comprendere il rapporto tra uomo e società; cioè, in altre parole, è possibile comprendere la dimensione esistenziale dell' "anarchismo" stirneriano che può essere sintetizzato nella espressione di rivolta esistenziale». (*Max Stirner, op. cit.*,

pp. 352-353).

A suo luogo indagheremo con maggiore approfondimento l'interpretazione esistenziale di Stirner, esaminando storicamente tutti gli apporti che hanno un significato specifico, quindi torneremo anche su Arvon e Penzo: qui si è voluto riportare queste due citazioni per indicare il clima storiografico di un rapporto che se esiste va inserito in ben altra prospettiva, cioè nel senso di una differenza tra il volontarismo stirneriano e l'irrazionalismo kierkegaardiano, la qual cosa poi si traduce nella stessa possibilità di un discorso politico di classe e nella possibilità di capire non poche affermazioni stirneriane che cercano di spiegare una realtà di contrasto di classe, affermazioni che diversamente resterebbero prive di senso se rivissute soltanto attraverso la nebulosa metafisica esistenziale e, pretendendo un senso, potrebbero avere soltanto quello valido per la reazione.

È il genere di preoccupazione che sviluppa Lukács nella sua interpretazione del lavoro di K. Löwith (*Da Hegel a Nietzsche*). Citiamo perché molto indicativa del problema che è anche nostro: «Ivi [nel libro di Löwith] viene compiuto per la prima volta nella storiografia filosofica borghese tedesca, il tentativo di inserire organicamente nello svolgimento la dissoluzione dell'hegelismo e la filosofia del giovane Marx. Ma già dal fatto, che Löwith fa culminare questo svolgimento in Nietzsche, e certo non nel senso di smascherarne le tendenze, appare chiaramente che egli non vede i problemi reali del periodo trattato e quando si imbatte in essi li pone decisamente alla rovescia. Poiché egli scorge la direzione principale semplicemente in un allontanamento da Hegel, i suoi critici di destra e di sinistra, e, in particolare, Kierkegaard e Marx, vengono a trovarsi per lui sullo stesso piano: il loro contrasto in tutte le questioni appare come semplice diversità di temi in un indirizzo filosofico fondamentale essenzialmente uniforme». (*La distruzione della ragione, op. cit.*, pp. 14-15).

Allo stesso modo, ogni accostamento acritico di Stirner a Kierkegaard è deviante. Il concetto d'eternità, rivissuto in Kierkegaard attraverso la pesante vicenda religiosa, è in rapporto al concetto di totalità. Non per nulla, il suo problema, come quello di Stirner, è anche la lotta contro la staticità della metastoria. Il presente è alienazione e banalità, quindi è negazione del tempo della storia che coglie, in sé e nelle proprie contraddizioni, il momento dell'eternità (totalità).

L'attacco di Kierkegaard contro Hegel è fatto in nome del recupero dell'uomo contro il pericolo della dispersione, contro il livellamento che l'esistenza singola subisce nel mondo storico così come viene interpretato dalla filosofia hegeliana (in particolare nei *Lineamenti di filosofia del diritto ossia diritto naturale e scienza dello Stato*). Egli scrive: «Per riconquistare nuovamente l'eternità sarà necessario del sangue, del sangue però di un'altra specie, non già quello delle migliaia di vittime morte in battaglia. No, sarà il sangue prezioso degli individui, dei martiri, di questi possenti defunti, che possono compiere ciò che non ha potuto nessun vivente, anche nel caso che abbia fatto trucidare migliaia di uomini: ciò che neppure questi possenti defunti hanno potuto compiere da vivi, ma sono in grado di realizzare soltanto una volta morti. Essi possono ridurre all'obbedienza una folla impazzita, proprio perché questa folla infuriante ha potuto uccidere nella sua disobbedienza i

martiri». (Citato da K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche, op. cit.*, p. 191).

Il particolare ha distrutto la storia, ripresentando la negazione di una falsa eternità e di una falsa totalità, rappresentata dalla folla impazzita. I condottieri hanno distrutto la possibilità della rigenerazione. Solo i martiri, gli unici che ricomprendono in loro stessi il senso profondo della totalità e, per Kierkegaard, dell'eternità (dove il segno della morte), potranno ribaltare il rapporto e indicare la strada della ricomposizione della totalità concreta, storica, mondana: la totalità del mondo.

È stato detto che Kierkegaard «combatte la totalità in cui si perde il senso della singolarità e dell'irripetibilità». (L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino 1950, p. 24). Non ci sembra esatto. La lotta per l'individuo non è una negazione della totalità (che senso avrebbe il concetto di eternità nello stesso Kierkegaard?) ma è, al contrario, la riaffermazione della totalità, nell'estrema rarefazione delle sue significanze, nella singolarità, con la contemporanea negazione di ogni fittizia totalità (partiti, strumenti di potere e loro correlate illusioni quantitative).

Certo, la disperazione e l'angoscia, il sentirsi condannati dal peccato e il distacco profondo che l'infinito assegna al finito, con tutte le conseguenze collaterali, tipiche della grande lotta manicheista tra bene e male, tra divino e demoniaco, sono in Kierkegaard momenti dialettici del rapporto tra individuo e totalità, tra finito e infinito, e sono – come è stato notato – momenti poetici di un grande artista. Non devono essere intesi nel loro senso letterale, ma nel riferimento più ampio alle tematiche complesse che lo scontro col problema della totalità finisce per mettere alla luce.

Il grande paradosso della vita, la genialità del demoniaco, lo scandalo della fede, sono elementi di approfondimento di quelle capacità di concentrazione che l'individuo accoglie in sé nel rivivere il momento estetico della totalità, momento che costituirà, per lui, il passo verso la chiarificazione dei rapporti e delle contraddizioni, all'interno della stessa totalità, rapporti e contraddizioni che sono determinanti, per lui, e, a loro volta, vengono da lui determinati.

Riteniamo che il valore principale dell'opera di Stirner, ciò che assicura la sua pertinenza all'interno della tematica anarchica, è la critica del socialismo autoritario, vista come critica all'autorità. In una parola, come dimostreremo più ampiamente nel corso di questo lavoro, Stirner è il filosofo antiautoritario per eccellenza. Puntare la ricerca sulla tematica esistenziale, giocando sull'equivoco tra i termini "esistenza" e "uomo", è faccenda di esercitazione accademica che non può interessare chi vuol comprendere veramente il messaggio stirneriano, al di là delle formule di scuola o delle cristallizzazioni di partito.

Infatti, Arvon, che nel 1951 presentò una tesi alla Sorbona su Stirner, tesi che poi venne alla luce con non sappiamo quali aggiunte e modificazioni nell'opera *Aux sources de l'existentialisme*, opera che abbiamo già citata e che è del 1954, sempre nel 1951 scriveva: «La dottrina stirneriana, estremamente solida, tanto che non la si può fare uscire dal cerchio magico della sua posizione puramente coscienziale, subisce uno scacco cocente quando la si applica all'interpretazione dei fatti storici. Vi è una distanza, in effetti, tra la sfera

reale delle verità storiche e la costruzione ideologica di Stirner dove solo le tappe successive dello sviluppo della coscienza determinano il progresso dell'umanità». (*Une polémique inconnue. Max Stirner*, in "Les Temps Moderns", 1951, p. 517).

Al contrario, in un lavoro più recente scrive: «Questa critica del socialismo autoritario che si mantiene all'aspetto sociale, sembra molto più limitata di quella di Bakunin, per esempio, che si riferisce al carattere necessariamente repressivo dello Stato e alla burocrazia che ne è l'emanazione. Ma essa è, in verità più profonda, in quanto si avvicina e attacca il problema particolare della schiavitù sociale al problema generale dell'alienazione umana. Stirner mette in risalto la doppia rivelazione che la dialettica hegeliana gli ha fornito. Questa, in effetti, fa dipendere tutto il progresso umano, dal fenomeno dell'oggettivazione: lo spirito non può prendere coscienza di se stesso che proiettandosi nella natura. Ma ogni oggettivazione comporta il pericolo dell'alienazione: lo spirito è inglobato dalla natura a meno che si renda conto del fatto che questa è emessa da lui stesso e che quindi a questo titolo gli deve restare subordinata. Prigioniero dell'attivismo positivista del diciannovesimo secolo Marx aveva previsto la soppressione di tutte le alienazioni nel seno di una società senza classi. Prima ancora che l'esperienza provasse il carattere utopico di questa affermazione, Max Stirner aveva insistito sul pericolo dell'alienazione permanente che è sempre in agguato per l'uomo quale che sia la forma che lo Stato e la società prenderanno. Per mettersi al sicuro da ogni attacco egli dovrebbe vivere in una solitudine bruta e inaccessibile». (*L'actualité de la pensée de Max Stirner*, *op. cit.*, pp. 290-291).

Come si vede la posizione esistenzialista, che Arvon aveva assunto agli inizi, adesso appare più spostata verso una analisi in termini di classe, analisi senz'altro più importante, almeno per noi, che non studiamo Stirner alla stregua di un semplice "caso" filosofico, ma come un pensatore che ha saputo prevedere, con grande penetrazione analitica, gli sbocchi ultimi di un tentativo parziale di liberazione.

L'ultima parte della vita di Stirner: il silenzio come suicidio

Nell'*Enciclopedia anarchica* di Sebastian Faure leggiamo: «Stirner non è disceso verso il popolo, come i Bakunin, i Kropotkin, i Tolstoj, per esempio. Egli non fu un produttore in massa come Proudhon dai pregiudizi di borghese medio e generoso: non fu uno scienziato come Élisée Reclus, carico dello spirito di bontà evangelica; né un aristocratico come Nietzsche; egli fu uno di noi. Un uomo che non si trovò mai in una posizione profittevole, sicura, che gli garantisse una rendita. Conobbe la necessità di praticare diversi mestieri per sopravvivere. La gloria che circonda i celebri proscritti, i militanti rivoluzionari o i capiscuola, gli fu sconosciuta. Dovette sbrogliarsela come poteva, ed al posto di una certa considerazione che la borghesia, malgrado tutto, dà ad alcuni rivoluzionari, egli ricevette i colpi con cui essa si accanisce contro gli individui senza garanzia e senza una posizione».

(L'articolo è dovuto a Emil Armand. Si trova alle pagine 2668-2669).

Subito dopo i due anni di notorietà, succeduti alla pubblicazione dell'opera principale, durante i quali egli redasse le risposte ai critici e qualche altro scritto di minore importanza che vedremo più avanti, incomincia il silenzio. Il pensatore solitario, che restava chiuso in se stesso anche nel clamore della birreria frequentata dai "Liberi" nella Fredrichstrasse (in questo ambiente lo coglie il famoso schizzo di Engels, fatto su preghiera di Mackay a ben quarant'anni di distanza), tace per sempre. Alcuni come George Woodcock vi hanno colto l'impossibilità materiale di continuare a lavorare vista la sua situazione finanziaria e familiare. «Ma il successo di Stirner fu effimero come quasi tutti i successi che si fondano sulla notorietà. L'interesse del pubblico svanì rapidamente». (*L'Anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari* [1962], tr. it., Milano 1966, p. 85). Mi sembra, al contrario, che quella situazione e quelle difficoltà – anche finanziarie – furono frutto di una scelta precisa. Dopo *L'unico*, e dopo le poche cose scritte per chiarire alcuni concetti di quel libro, Stirner tace per sempre. In questo è possibile vedere un messaggio ben preciso.

Come aveva teorizzato e "fatto" Feuerbach, con maggiore consequenzialità, egli si pone al di là del "costruibile" attuale, per elaborare un mezzo di critica estrema, un mezzo che una volta posto in essere non può più essere allargato o perfezionato, ma deve soltanto funzionare. Certo, con questo non vogliamo dire che la costruzione stirneriana sia perfetta o che sia il punto massimo del pensiero umano: tutt'altro. Ma vogliamo affermare, come ha detto giustamente Arvon, nel passo citato prima, che la posizione di Stirner costituisce l'ultimo anello della catena del vecchio mondo hegeliano, veramente l'ultimo, mentre Marx e il marxismo in genere costituiscono soltanto degli anelli intermedi che fanno, di volta in volta, emergere le gravi contraddizioni della società autoritaria e repressiva. Con la sua caratteristica di ultimo e conseguente teorizzatore dell'antihegelismo, Stirner non poteva non tacere. Anche oggi, volendo andare al di là di Stirner, sulla strada della costruzione dell'uomo nuovo, molti pensatori (Martin Buber, Theodor Wiesengrund Adorno, Ernst Bloch, Emmanuel Mounier e altri) hanno trovato difficoltà quasi insormontabili. In ogni caso si tratta di una delle strade più interessanti del pensiero moderno, come lo stesso marxismo ha dovuto riconoscere, rendendo conto dell'importanza della figura di Stirner per la giustificazione metodologica del materialismo dialettico.

Ma il vero problema del silenzio di Stirner è da ricondursi al suo suicidio intellettuale, al suo progressivo annullarsi davanti alla prospettiva di una quantificazione rivoluzionaria che riconosce parziale e difettosa, o di una banalizzazione quotidiana che sperimenta come alienante e senza scopo. «Proprio il critico più conseguente sarà colpito nel modo più duro dalla maledizione del suo 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 dal clericale, dal patriota, ecc., sinché alla fine, dopo che tutti i legami sono saltati, resta solo. Egli deve necessariamente escludere tutti coloro che hanno qualcosa di esclusivo o di privato e, alla fin fine, che cosa può esserci di più esclusivo della stessa persona singola, unica ed esclusiva?». (*U*, p. 104).

Ecco: Stirner si è trovato solo. Unico davanti alla totalità. L'improvvisa illuminazione della grande capacità di condensazione che questa aveva nel suo racchiudersi nell'unicità del singolo, lo ha costretto a tacere, a suicidarsi consegnandosi a una morte lenta, a una lotta contro la banalità quotidiana e contro la miseria, a una lotta eroica e ignota. Scriverà quasi un secolo dopo Ludwig Wittgenstein. «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». (*Tractatus logico-philosophicus* [1921], tr. it., Torino 1964, p. 82). Ma il suicidio è un evento di difficile comprensione per lo studioso dell'accademica che costruisce, pezzetto per pezzetto, il suo misero castello di sabbia e si incupisce quando il minimo sciabordare dell'onda lo sbriciola senza incontrare resistenza. L'evento terribile, per il sociologo conservatore dei destini della minoranza illuminata e sfruttatrice, è sempre la rottura del legame sociale, l'assenza del quale finirebbe per nullificare il lavoro stesso della sociologia, almeno così com'è inteso anche oggi da tanta parte della ricerca scientifica del settore. L'individuo deve scomparire assorbito dal gruppo sociale, gruppo che si ricostituisce e si scinde continuamente in un rapporto costante che garantisce la persistenza dei legami: famiglia, amicizie, lavoro, studio, svago, tutto avviene all'interno di questa dimensione. Quando il legame si rompe e una situazione di sofferenza si costituisce, bisogna fare di tutto per ripristinare la situazione precedente perché si impedisca la "solitudine" dell'individuo di fronte a se stesso.

Prendiamo, per esempio, la tesi avanzata da James Hillman: «Una volta appurato che l'individuo non è più in grado di essere governato dalle leggi del contratto sociale basate sulla ragione, la sua morte non lacera più il tessuto. Non è più intessuto nella struttura sociale; le sue parole e le sue azioni sono al di fuori dell'apparato sociale. Per la società razionale, in un certo senso è già morto». (*Il suicidio e l'anima* [1964], tr. it., Roma 1972, p. 23). Alla cristallizzazione di questo concetto partecipano sia la religione che il diritto. Lo Stato deve essere tutelato da ogni tendenza disgregatrice, l'autorità deve essere salvata nel suo esercizio, togliendo all'individuo la scappatoia "personale" del suicidio. La figura di Giobbe, della tradizione giudaico-cristiana, diventa il simbolo della sopportazione delle sofferenze.

Alcuni studiosi, però si sono poste delle domande, se si vuole delle domande vaghe, cui non si è cercato veramente di dare una risposta seria, ma pur sempre delle domande. Uno di questi è stato Jack D. Douglas: «Dire che un'azione suicida ha una dimensione generale di significato nel senso che c'è qualcosa che non funziona nella situazione del soggetto nel momento in cui compie l'azione suicida è quasi ridicolo. Questo è un aspetto talmente fondamentale di più o meno tutte le azioni suicide che risulta difficile prenderlo seriamente in considerazione. Ma è proprio questo prendere l'ovvio per scontato che, presumibilmente, ha portato all'incapacità generale di vedere le molte implicazioni del significato fondamentale delle azioni suicide. È questa dimensione riflessiva dei significati delle azioni suicide che fa delle azioni suicide stesse delle armi sociali così efficaci». (*The Social Meanings of Suicide*, Princeton 1967, p. 275).

In altre parole, il suicida è un attore preciso, intendendo mostrare "qualcosa" agli altri,

ma nello stesso tempo è un convenuto davanti al tribunale costituito dalla ineluttabile (o quasi) situazione di disgregamento sociale che lo porta a reperire quel “qualcosa” che intende mostrare: cioè quanto poco valga la vita di essere vissuta.

Per Stirner, la scelta del silenzio come suicidio è scelta esistenziale, è coscienza dell'esaurimento delle possibilità filosofiche. Dopo, al di là dell'interpretazione, ci sarebbe stata la trasformazione, il capovolgimento del mondo. Ma questa trasformazione avrebbe reso necessario il superamento di una barriera, l'accettazione del ripiego quantitativo (cospiratore o propagandista, uccisore di uomini o di idoli). Stirner preferisce il silenzio, aperta dichiarazione d'impotenza della filosofia, attacco concreto al sistema delle regole fisse e delle rigide deduzioni. Il senso della totalità è la grande capacità rivoluzionaria del pensatore solitario, ma è anche il cerchio di ferro che lo stringe alla gola. In Kierkegaard questo senso si chiama “disperazione”.

Scrivendo Kierkegaard: «Il tormento della disperazione è proprio non poter morire. Perciò somiglia più allo stato del moribondo quando si torce nella lotta con la morte e non può morire, ma non come se ci fosse la speranza della vita, anzi, l'assenza di ogni speranza significa qui che non c'è nemmeno l'ultima speranza, quella della morte. Quando il maggiore pericolo è la morte, si spera nella vita; ma quando si conosce il pericolo ancora più terribile, si spera nella morte. Quando il pericolo è così grande che la morte è diventata la speranza, la disperazione è l'assenza della speranza di poter morire». (*La malattia mortale* [1849], tr. it., Milano 1952, pp. 9-10).

Ecco la situazione di Stirner: una contraddizione che è malattia dell'io vecchio, quello della lunga vicenda che da Fichte conduce a Hegel, malattia mortale, ma che non si risolve nella morte, perché quell'io non può morire la morte. Morire, suicidarsi, significa che tutto è finito, che il processo contraddittorio della totalità si è risolto unilateralmente su decisione dell'individuo, ma questa decisione ferma e snatura quel processo, finendo per ricacciarlo nel dominio della banalità, dell'alienazione e della paura. I suicidi non sono, quasi mai, coraggiosi. Ma perché, quelli che si lasciano vivere forse lo sono?

«Proprietario del mio potere sono io stesso, e lo sono nel momento in cui so di essere *unico*. Nell'*unico* il proprietario stesso rientra nel suo nulla creatore, dal quale è nato. Ogni essere superiore a me stesso, sia Dio o l'uomo, indebolisce il sentimento della mia unicità e impallidisce appena risplende il sole di questa mia consapevolezza. Se io fondo la mia causa su di me, l'unico, essa poggia sull'effimero, mortale creatore di sé che se stesso consuma, e io posso dire: Io ho fondato la mia causa su nulla». (*U*, p. 270).

Eppure il processo interno, se si vuole metafisico, del gesto filosofico che lotta per la liberazione di se stesso, attraverso la riflessione del pensatore, ridotto – questa volta – a strumento del gesto primordiale, della parola, del sogno, questo processo, non può fare a meno di possedere un contenuto, e un contenuto che sia quello stesso della conoscenza storica, quello stesso della classe degli sfruttati. La sua comunicazione, di questo contenuto, sarà legata alla lotta della necessità contro la prevaricazione, sarà una manifestazione della coscienza rivoluzionaria che ripropone la coesistenza temporale della totalità, al di sopra

delle contraddizioni e dei significati.

Affrontiamo il problema della comunicazione. Perché Stirner “si lascia andare”? La prima risposta è quella che abbia deciso di lasciarsi andare, di rifiutare un modello esteriorizzato di vita che altri accettavano correntemente, pur esternando critiche acutissime alla realtà dominante. Ma Stirner vuole “fare” qualcosa in più, vuole suicidarsi. Ma non vuole farlo nel modo consueto. Vuole prima suicidarsi come filosofo. Vuole che questo suicidio sia “vero”, cioè concreto, e che non sia una semplice teorizzazione della necessità del suicidio o della sua ineluttabilità, una volta che si sia superata la linea che separa la presa di coscienza dall’ebete accettazione del potere. Vuole che questa sua ultima teoria, la più completa, serva da necessario completamento a *L’unico*.

Per comprendere ciò è utile esaminare le ricerche che sono state condotte sui processi motivazionali del suicidio. La prima cosa che è stata notata è che il suicida attribuisce alla comunicazione una grande importanza. Certo, non è possibile affermare che intenda suicidarsi proprio per comunicare qualcosa, ma è senz’altro possibile che riesca a vedere il suicidio stesso come comunicazione, il semplice atto di privare gli altri della propria presenza, in modo definitivo, come un complesso discorso, profondamente reale, il discorso più reale che è possibile fare nel mondo nebuloso soffocato dalle ideologie.

«Che sia annessa tanta importanza a ciò che gli altri pensano di noi è dovuto al fatto che noi possiamo renderci conto del nostro valore soltanto in presenza dell’opinione degli altri, poiché quello che chiamiamo il nostro valore, può, in ultima analisi, consistere soltanto in servizi (emotivi o pratici) resi agli altri. Il nostro valore consiste in ciò che noi valiamo per gli altri e agli occhi degli altri – a cui, in ultima analisi, mirano tutte le nostre realizzazioni personali e pratiche». (Margarethe von Andics, *Suicide and the Meaning of Life*, London-Washington 1947, p. 94).

Questa interpretazione della Andics è significativa del modo “liberale” di considerare il problema. In realtà, nel concetto di comunicazione del suicida occorre vedere due cose abbastanza distinte, sebbene spesso restino avviluppate strettamente insieme: quello che il suicida vuole “dimostrare” a se stesso – e, per farlo, non ha altra scelta che dimostrarlo agli altri – e quello che la comunicazione implicitamente contiene e che si riferisce all’esperienza che della morte il suicida ha in comune con gli altri.

Nella scelta di Stirner dobbiamo quindi considerare da una parte la sua decisione personale di lottare per realizzare se stesso nella distruzione di un altro se stesso, condizionato dall’esterno, anche al di là dell’involucro filosofico dell’hegelismo, dall’altra parte, ciò che questa lotta intrinsecamente significa per tutti gli altri: il messaggio teorico che contiene, il senso dell’esperienza della morte che riesce a trasmetterci, il rapporto tra questo senso e quell’altro, quello della cosiddetta vita alienata che siamo abituati a sopportare nella dimensione capitalista, rapporto pieno di conseguenze, come appunto quella del contrasto tra teoria e pratica. La comunicazione ha un significato preciso, che possiamo dire contenutistico, ma ha anche un punto di riferimento esterno a se stessa in quanto comunicazione, ed è l’esperienza della morte. È questa esperienza che dà alla comunicazione del suicida un

significato più profondo, perché gli altri sentono nel proprio intimo che colui che “parla”, ha toccato un tasto molto delicato, il tasto della soglia, oltre la quale non ha più senso la vita stessa. In effetti, tutta la vita non è altro che un avvicinarsi alla morte, un preparare la morte. Ma un cosciente agire nella dimensione reale della vita, che è poi quella della lotta di classe, trasforma questo avvicinarsi temporale alla morte in una vera e propria fuga dal tempo, in un superamento della strozzatura fisica che si è venuta solidificando nella realtà del capitale. Solo così, effettivamente, tra la morte e la vita non esiste incompatibilità. Il rivoluzionario cerca la vita e la gioia, ma sa anche affrontare la morte, quando questa è indispensabile per sfuggire al soffocamento di una morte che tutti spacciano per vita.

Poiché restiamo quasi sempre vittime del processo ideologico capitalista, non comprendiamo altri modi di vivere che non siano quelli del consumo e dell’alienazione. Moriamo senza apprendere a morire, come non abbiamo mai appreso a vivere, cadiamo vittime di innumerevoli pregiudizi che ci fanno considerare il cammino cosciente verso la morte come qualcosa di deplorabile e di condannabile. Agendo in questo modo rigettiamo fuori di noi il suicida, lo esponiamo davanti al tempio per essere lapidato, ma facendo questo non possiamo evitare di raccogliere il suo messaggio. Questo messaggio lo comprendiamo bene perché parla il linguaggio del nostro problema quotidiano di avvicinamento alla morte.

Scrivono ancora Hillmann: «Senza la paura, senza i pregiudizi di posizioni precostituite, senza una tendenza patologica, il suicidio diviene “naturale”. È naturale in quanto è una possibilità della nostra natura, una scelta aperta a ogni psiche umana. L’interesse dell’analista è meno rivolto alla scelta suicida come tale, quanto piuttosto all’aiuto da dare all’altra persona affinché comprenda il significato di questa scelta, l’unica che richieda direttamente l’esperienza della morte. Un significato essenziale della scelta è l’importanza della morte per l’individualità. Le possibilità di suicidio crescono con lo sviluppo dell’individualità. Ciò è riconosciuto dalla sociologia e dalla teologia. Ove l’uomo è legge per se stesso, responsabile verso se stesso per le sue azioni, la scelta della morte diviene una alternativa più frequente. In questa scelta della morte, naturalmente, sta nascosto l’opposto. Finché non possiamo scegliere la morte, non possiamo scegliere la vita. Fino a quando non possiamo dire di no alla vita, non le abbiamo neanche realmente detto di sì, ma siamo stati trasportati dalla sua corrente collettiva. L’individuo che si erge contro questa corrente sperimenta la morte come la prima di tutte le alternative, poiché colui che va contro la corrente della vita le si oppone ed è divenuto identificato con la morte. L’esperienza della morte, infine, è necessaria per potersi separare dal flusso collettivo della vita e scoprire l’individualità». (*Il suicidio e l’anima, op. cit.*, pp. 48-49).

Questa interessante analisi è sviluppata intorno al tema centrale della contemporanea esperienza della morte del suicida e dei destinatari della sua comunicazione. Ma, a nostro avviso, qui il rapporto è stranamente collocato in modo assoluto nella dimensione esistenziale. Tutto finisce, così, per diventare inautentico, in quanto manca la realtà storica che giustamente dà un senso alla prospettiva del rapporto individuale. Il progresso scompare in un puro relativismo, la realtà diventa un avanzare verso un nulla, ogni conoscenza real-

mente obiettiva finisce di essere possibile. L'esperienza della morte è uno degli aspetti della realtà, essa avviene non attraverso il soliloquio dell'uomo con se stesso, ma attraverso il riscontro degli interessi dell'altro, del quadro di delimitazione di questi interessi, attraverso il riscontro che questi interessi possono radunarsi in gruppi e in classi, donde il concetto del progresso come storia e della storia come storia di lotta delle classi. In questo modo, tra la dialettica quantitativa della conoscenza storica e la dialettica qualitativa dell'atteggiamento umano essenziale, "esistenziale", infinitamente interessato, è stato aperto un abisso molto più profondo delle limitazioni metodologiche obiettive. È l'abisso che divide teoria e prassi, storia ed etica.

In effetti ogni personalità, e quindi anche quella del suicida, è portatrice di una ben sviluppata individualità, ma che si inserisce in una prospettiva socialmente determinata, una attività che ha effetti sociali. In una posizione psicologica puramente idealista, come quella che si basa sull'esperienza della morte nel senso sopra visto nel passo di Hillman, è rigettata ogni forma di costruzione materialistica, come quella che parte dalla considerazione del rapporto contraddittorio implicito nella costruzione della personalità. In questo tipo di considerazioni l'atto psicologico viene ignorato, oppure ridotto all'esponente esistenziale rarefatto (cioè al puro fatto del suicidio), per cui scompare l'attività stessa (che pure deve avere preceduto l'atto stesso del suicidio).

Al contrario Hillman insiste: «La morte può essere sperimentata come uno stato dell'essere, una condizione esistenziale. L'esperienza della morte non può essere costretta in una definizione logica della morte. Ciò che dà ad Heidegger – questo uomo non-psicologico – la sua influenza sulla psicologia è una intuizione cruciale. Egli conferma Freud ponendo la morte al centro dell'esistenza». (*Ib.*, p. 46).

La profonda coscienza della morte e del silenzio costituiscono, pertanto, il contenuto dell'ultimo messaggio di Stirner. Il suo attacco alla costruzione idealista era stato troppo assiomatico per rivelare quelle titubanze che finivano per giacere sotto la coltre delle affermazioni, ingannando il lettore superficiale o interessato.

L'opera più importante di Stirner è qualcosa che viene "dopo" *L'unico*, che è leggibile nel suo silenzio. Nulla, in questo modo, ci appare decisivo nella dichiarazione del posizionamento della propria causa sulla nientificazione delle cause divine e umane, l'accusa non riesce a diventare fondamento positivo di una collocazione all'interno della totalità e, quindi, si rivela per quella che è: una critica dell'onto-teologia, un disprezzo per gli imperativi kantiani di qualsiasi forma, un sospetto per gli imperativi marxisti di qualsiasi colore. Da Stirner, e dal suo silenzio, apprendiamo che l'angustia etica produce la morte, quella del morire reale dello spirito, dell'ottusità e dell'alienazione, quell'altra morte, quella del suicida che cerca di morire la morte, è una barriera contro la nostra debolezza, un riconoscimento di essa e un suo subito superamento.

«Come proprietario dei miei pensieri io li proteggerò certamente con lo scudo, dato che sono mia proprietà, così come, in quanto proprietario delle cose, non permetto che tutti ci mettano le mani tranquillamente; ma al tempo stesso 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. Questo è appunto l'aspetto umoristico della cosa. Tutti coloro che hanno "sentimenti sublimi" sanno dar libero corso al proprio umorismo per quel che riguarda le meschinità degli uomini, ma lasciar giocare il proprio umorismo con tutti i "pensieri grandi, i sentimenti sublimi, i nobili entusiasmi e le sante fedi" presuppone che io sia proprietario di tutto». (*U*, p. 265).

Quale commento aggiungere? Quale considerazione? Come dovrebbero riflettere su questo tipo di affermazione i facili critici di Stirner. Chi ha voluto vedere il distruttore dei mondi, armato della logica sofistica, resterà scornato, chi ha voluto vedere il profanatore del tempio hegeliano, resterà scornato, allo stesso modo tutti gli interpreti apologetici e i lettori superficiali. Sbriciolato il castello metafisico, del luogo dell'arma metafisica cosa farne? Occorre gettare via lo scudo. Ci si accorge, allora, che lo scudo era di cartapesta e che se era valso a fermare le frecce, ciò era dipeso dal fatto che queste frecce erano del tutto immaginarie. Una freccia vera e propria, acuminata e d'acciaio, avrebbe perforato quello scudo come niente. È la scoperta che scudo e frecce non erano altro che gli ultimi riflessi dell'illusione ideologica. Stirner, concluso il suo itinerario filosofico, solo, senza un Sancio qualsiasi che lo sproni con la sua pacata saggezza borghese, ritrova la fiera della soluzione definitiva, quella che, superando la barriera ideologica, colloca lo scontro nel vivo della realtà: l'inutilità del mondo degli atteggiamenti e dei sorrisi, delle imprecazioni e delle smorfie. Nasce la vasta portata della dimensione estetica, della dimensione dell'ironia e del sorriso. Scoperto il punto debole dell'avversario, non vale più la pena di combattere una lotta che non era mai esistita. Ma l'arresto di quella lotta significa la continuazione a un altro livello: superata la contraddizione apparente, spettacolare, si entra nella contraddizione reale: quella del capitale. Solo che qui gli strumenti della metafisica non sono più validi. Occorre un altro strumento teorico: la trasformazione della realtà. E Stirner, conseguente con se stesso, individua questo strumento nel silenzio e nel suicidio.

In quegli stessi anni, un'altra grande anima di rivoluzionario anarchico si affaticava sullo stesso problema. Viveva quel problema e, nel viverlo, lo sviluppava anche dal punto di vista teorico. Suicida Stirner, suicida Ernest Cœurderoy. Ecco alcuni passi tratti da *Jours d'Exil* [1854-1855], il lavoro più ampio e significativo dell'anarchico francese.

«No, il destino dell'uomo sulla terra non è quello della bestia che si conduce al lavoro. E i filantropi che gli mostrano all'orizzonte corpi dimagriti, anime disperate, patiboli e torture, apostoli del Dovere e del Sacrificio, non riescono nemmeno a farsi sentire dai più semplici. La felicità è lo scopo verso il quale tutti gli esseri si dirigono, quando ascoltano la grande voce della natura. Esistono due ali per raggiungerla: la Speranza e la Libertà. E se si pensa impossibile ottenerla in questa esistenza a nulla valgono i tentativi dei filosofi di non farla morire. – Affermo sulla mia anima, il Suicidio decimerà gli uomini fin quando non avranno trovato la via che conduce alla Felicità... Mi suiciderò perché sono convinto che rivivrò. – E la vita futura in cui credo non è il miraggio esasperante col quale tutte le religioni affasciano gli spiriti tremanti. L'uomo libero, Dio del futuro, sarà bello, robusto, intelligente,

buono e felice. Vi sarà sempre dolore nell'umanità, ne convengo, ma non sarà più imposto da una classe all'altra. Questo dolore colpevole, vero peccato originale, scomparirà grazie alla scienza della giustizia e dell'armonia, perché esso viene dall'ignoranza, dalle discordie e dalle iniquità. La fede in questa vita futura è la mia forza, il contrapposto della debolezza, il segreto del sangue freddo davanti il Suicidio. Per distogliermi del suicidio non ditemi che devo compiere una missione, quella di vivere, che devo farlo fino in fondo. Perché avere un carico simile vuol dire essere condannato, obbligato, schiavo. Perché faccio solo quello che mi piace, salvo forza maggiore, e ho, almeno, per consolazione in questa vita, la certezza di potermene sbarazzare quando lo giudicherò utile». (*Jours d'exil*, vol. III, Paris 1911, pp. 27-28). [Di questo bellissimo libro, col titolo *I giorni dell'esilio*, ho tradotto solo il primo volume: Edizioni Anarchismo 1977. Il secondo e il terzo volume sono sempre in corso di traduzione].

La situazione è emblematica. La lotta, in cui l'autore aveva profuso le sue migliori energie, si era conclusa con un grosso fallimento. Mai la Senna aveva trasportato un così alto numero di cadaveri, nemmeno durante i giorni della Grande Rivoluzione. La disillusione di fronte alla vanità dello sforzo quantitativo, per Cœurderoy, si solidifica nel ricorso al movimento generale degli spiriti, in una sfera che appare come disancorata dalla realtà fattuale e affidata al senso estetico del bello e del sublime. Ovviamente, presenze romantiche e meccanicistiche deformano il messaggio, ma questo non impedisce un profondo senso del dramma dell'uomo dilacerato dall'esperienza rivoluzionaria, di fronte alla quale, spesso, si trova impreparato e impotente. Allora, trova rifugio nell'illusione della cospirazione, del nucleo chiuso che pretende riprodurre la rivoluzione per intero, nel microcosmo della propria realtà di lotta, oppure – che fa lo stesso – si affida ai tempi lunghi, a una corsa verso l'educazionismo e l'evoluzionismo progressisti, che assicurano di potere trasformare il mondo. Al di là del suo dramma, però, il movimento anarchico della realtà, il movimento degli sfruttati, si delinea in un livello preciso di scontro, un livello di lotta che resta isolato ed estraneo, inavvicinabile se lo si coglie attraverso il momento della parzialità contraddittoria, dell'approssimazione quantitativa. E questo salto può anche essere visto realizzabile attraverso il suicidio, del proprio mondo fisico, attraverso il silenzio, attraverso la negazione: quanti militanti, anche in anni a noi recenti, hanno finito per concludere per il niente e la sospensione del giudizio, lasciandosi andare alla deriva, spesso finalizzando questa deriva con "sospensioni" soggettive e oggettive?

In questo senso Antonin Artaud scriveva: «Se mi suicido, non sarà per distruggere me stesso, ma per rimettermi ancora in sesto. Il suicidio sarà per me soltanto un mezzo per riconquistare me stesso con la violenza, invadere brutalmente il mio essere, anticipare l'imprevedibile approssimarsi di Dio. Col suicidio reintroduco il mio proposito nella natura, do per la prima volta alle cose la forma della mia volontà. Mi libero dai riflessi condizionati dei miei organi che si accordano così malamente col mio io interiore, e la vita non è più per me un assurdo incidente per cui penso quel che mi si dice di pensare. Ma ora io scelgo il mio pensiero e la direzione delle mie facoltà, le mie tendenze, la mia realtà. Mi pongo

fra il meraviglioso e l'orrendo, il bene e il male. Mi sospendo, senza propensioni innate, neutrale, nello stato di equilibrio, fra le sollecitazioni buone e cattive». (Citato da Alfred Alvarez, *Il dio selvaggio* [1971], tr. it., Milano 1975, pp. 131-132).

Un discorso del genere, sotto altro tono, si trova nelle ultime annotazioni del diario di Cesare Pavese: «La cosa più segretamente temuta accade sempre... Basta un po' di coraggio. Più il dolore è determinato e preciso, più l'istinto della vita si dibatte, e cade l'idea del suicidio. Sembrava facile a pensarci. Eppure donnette l'hanno fatto. Ci vuole umiltà, non orgoglio. Tutto questo fa schifo. Non parole. Non scriverò più». (Citato come sopra, p. 265).

L'incapacità del pensiero e dell'astrazione, acutizzatasi nel fatto artistico, traspare con tutta chiarezza. Da un lato il disinteresse per tutto quello che diventa ripetizione accurata e sbiadita, inutilità delle formule e delle interpretazioni, dall'altro, la difficoltà di individuare uno spiraglio per l'azione, per la trasformazione del mondo. Anche nella trasformazione è facile "mettersi d'accordo", far tacere la propria falsa coscienza, gettarsi a peso morto nel "fare", smettere di chiedersi qualcosa sul senso del proprio fare. Ma non tutti accettano questo compromesso. L'azione deve arrivare all'interno delle cose, e queste cose – oltre il paravento ideologico – trovano senso rivoluzionario nel livello dello scontro di classe: quello reale, presente, in corso, e non quell'altro, quello fantastico che una metodologia dialettica preordinata a tavolino intende imporre. E Stirner, pur restando un prodotto della sua epoca, un pensatore legato alla dimensione della polemica contro l'hegelismo imperante, riesce a cogliere il senso di questo problema. La sua capacità analitica gli fa vedere gli sviluppi logici di certe premesse che, in apparenza, parlavano in nome della libertà, lasciando sottintendere che la libertà della società si sarebbe ottenuta in uno con la libertà dell'individuo, rinviando comunque all'infinito quest'ultimo aspetto e considerandolo secondario al problema principale. Ecco perché Stirner tace. Dopo *L'unico*, su quella strada, non esiste che il vuoto. Non è più possibile "interpretare", bisogna trasformare. Il pensatore solitario si è spinto troppo oltre, distruggendo, forse per la prima volta, in modo definitivo, ogni sorta di trascendenza e indicando che tutto quello che veniva costruito in questo modo al posto delle vecchie trascendenze del passato, collocate nell'aldilà, era sempre trascendenza, sempre autorità e dominio, sempre sfruttamento del singolo, anche quando assumeva l'aspetto allettante della costruzione della libertà e dell'uguaglianza, della costruzione della società nuova, della società che ha abolito Dio. Robespierre e Saint Just, dice Stirner con molta acutezza, sono sempre dei preti.

II. Analisi dell'opera stirneriana

L'unico e la sua proprietà

L'unico si divide in due parti: una prima: "L'Uomo", una seconda: "Io". La divisione risente di quella attuata da Ludwig Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo* [1841], tra la parte prima dedicata alla "vera essenza" e la parte seconda dedicata alla "essenza non vera", cioè l'essenza antropologica contrapposta all'essenza teologica della religione.

In questo modo, al Dio teologico di Feuerbach viene contrapposto l'uomo e all'uomo di Feuerbach l'Io di Stirner. Si capisce qui l'importanza che per Stirner ebbe l'opera del grande interprete antropologico della religione.

Nella prima parte Stirner dimostra che tutte le potenze che hanno da sempre attanagliato l'uomo sono sorte dal "nulla", nella seconda parte getta le basi di un nuovo universo, quello dell'unico.

Dio, Umanità e Spirito hanno costretto l'uomo da sempre sotto il loro imperio, ma oggi l'uomo si accorge che quei fantasmi non erano altro che il prodotto della propria attività e, quindi, li riconduce dentro il proprio dominio, li riprende in mano: da questo momento l'io ne disporrà a piacimento.

La prima parte, entrando nelle sue divisioni, è dedicata alla critica dell'umanesimo. È una vera e propria storia ideologica quella fatta da Stirner. Un primo capitolo è intitolato "Una vita d'uomo", il secondo "Uomini del tempo antico e del moderno". In essi viene sviluppata la storia delle tre ere dell'uomo: il realismo, l'idealismo e l'egoismo. L'umanesimo si sviluppa nell'era dell'idealismo: il suo punto di partenza è lo spirito. Il punto centrale della critica ai "moderni" si sviluppa sul tema dello spirito: i vari paragrafi s'intitolano: "Lo spirito", "Gli ossessi", "Fantasmi", "Fissazioni", "La gerarchia". È la volta, infine, di un ironico capitolo, dal titolo "I liberi", che comprende tre trattazioni del liberalismo: 1) Il liberalismo politico, 2) Il liberalismo sociale, 3) Il liberalismo umanitario. Qui viene affrontato il problema che ci consentirà di capire come anche le espressioni più moderne del liberalismo non sono altro che creazioni dello spirito, nel senso più deleterio del termine, ricadono cioè, allo stesso modo, sotto il dominio dell'idealismo.

La seconda parte, intitolata, come abbiamo detto, "Io", comprende invece tre capitoli: "L'individualità propria", "L'individuo proprietario", "L'unico". Il discorso è fatto in contrapposizione alla prima parte. Il capitolo "L'individualità propria" si contrappone al primo e al secondo capitolo della prima parte, dedicati allo spirito, il capitolo "L'individuo proprietario", comprende tre parti: 1) "La mia potenza", 2) "I miei rapporti", 3) "Il mio go-

dimento di me stesso”, e svolge il discorso della riappropriazione. La mia potenza riprende quanto sottratto dal liberalismo politico, I miei rapporti si pone in relazione al liberalismo socialista, Il godimento di me stesso si pone in relazione al liberalismo umanitario.

L’ultimo capitolo della Parte Seconda, “L’unico”, è la chiusura del cerchio iniziato con “Una vita d’uomo”. L’egoista si riconosce tale e individua, nel riconoscimento di un potere a lui estraneo, non solo una diminuzione della sua unicità – come ha indicato Henri Arvon (*Aux sources de l’existentialisme. Max Stirner*, Parigi 1954, p. 48) –, ma una precisa eliminazione dell’unicità, un livellamento che può salvare la “comunità” o la “società”, ma che non salva l’individuo e, non salvando l’individuo, finisce per uccidere la vitalità stessa della società, destinandola alla tirannide. «Si è sempre creduto di dovermi dare una destinazione al di fuori di me, cosicché alla fine si pretese che io rivendicassi l’umano perché – sono uomo. Questo è il cerchio magico del cristianesimo. Anche l’io di Fichte è la stessa essenza al di fuori di me, perché io è ciascuno e, se è solo questo io ad avere diritti, è “l’io”, non sono io. Ma io non sono un io accanto ad altri io, bensì l’io esclusivo: io sono unico. Perciò anche i miei bisogni sono unici e così pure le mie azioni, insomma tutto di me è unico. E io mi approprio di tutto solo in quanto sono questo io unico, così come agisco e mi sviluppo solo in quanto tale: io non mi sviluppo in quanto uomo e non sviluppo l’uomo, ma, in quanto sono io, sviluppo – me stesso. Questo è il senso dell’- unico». (U, p. 267).

Vediamo, adesso, di tracciare in breve una indicazione sulla fortuna di questo libro, discorso che, rifatto per gli *Scritti minori*, dove ovviamente riveste diversa importanza, ci porterà a possedere lo schema valido per interpretare il senso concreto del lavoro di Stirner, nella sua complessa generazione di conseguenze concrete.

L’analisi della fortuna è, come abbiamo detto nel primo capitolo, un intervento militante nel processo di “utilizzazione” dei testi, un costante riferimento a qualcosa che viene dopo, un progetto per il futuro. In caso contrario, la ripresentazione del cristallizzato diventa occasione di morte, affermazione dell’accaduto perfettamente conclusi. Ogni cura deve essere apprestata per evitare di racchiudere il “classico” in una formula, per poi giurarci sopra, sebbene il problema del senso della storia deve pur essere risolto o, almeno, coraggiosamente affrontato.

Nei riguardi di una questione simile, così scrivevo nel 1976: «Non c’è dubbio che la storia deve essere considerata come svolgimento, quindi riportata all’interno di una prospettiva che possiamo definire di “progresso”. Tagliare questa prospettiva significa ripiombare nella storia divisa in due parti ben distinte: da un lato i buoni e dall’altro i cattivi, visione dicotomica che finirebbe per costringerci ad una necessaria alleanza col PCI – poniamo – in nome della lotta comune che svolgiamo contro la reazione. Ma, se la storia è svolgimento, e non è, come insegnavano i maestri idealisti, svolgimento dello spirito assoluto, è svolgimento dell’uomo e dei suoi rapporti con i suoi simili in diverse realtà, che poi sono le sole cose che si svolgono, essendo la storia un nome piuttosto generico per indicare l’insieme dei rapporti umani. E questo svolgersi è anche un lento maturarsi, un incontrare problemi e lottare per risolverli, un attaccare il potere e uscirne magari sconfitti ma certi di avere fatto

un passo avanti, un accettare i piccoli progressi – anche se non propriamente rivoluzionari – perché anche essi entrano nel gioco gigantesco di quei rapporti che conducono l'uomo alla liberazione, una vicenda di avanzate e ritorni, di vittorie e sconfitte. Non, quindi, un sicuro affrontamento tra due contendenti dai campi ben definiti, che si guardano negli occhi e sanno dove colpire, ma il blocco degli sfruttati che attacca quello degli sfruttatori e, in mezzo alla mischia, il gioco sottile dei secondi che utilizzano una parte dei primi assoldandoli e gettandoli nella lotta contro i propri fratelli, mentre il resto è accolto, con mille fraintendimenti, all'interno di un gioco di consenso e di acquiescenza. E se il poliziotto col suo mitra custodisce le ricchezze della banca, l'altro proletario, quello che acquista la macchina a rate, incrementa quelle ricchezze e, nell'incapacità di individuare con chiarezza il proprio nemico, finisce spesso per fare gli interessi degli sfruttatori. Ciò non significa che nella storia si possano verificare momenti in cui gli interessi degli sfruttati collimano con quelli degli sfruttatori, significa solo che l'immensa massa di fatti che chiamiamo storia, è costantemente un problema da decifrare, perché in essa nulla è chiaro, nulla assume l'aspetto della contrapposizione netta. È per questo che riteniamo necessario ricostruire continuamente le esperienze del passato, illuminandole, cosa ancora più interessante per noi, con le riflessioni dei rivoluzionari antiautoritari che quelle esperienze vissero e cercarono di comprendere». (A. M. Bonanno [Redazione di "Anarchismo"], *Di Bakunin si muore*, in "Umanità Nova", n. 40, 7 novembre 1976, pp. 6-7).

Allo stato presente delle ricerche, la fortuna de *L'unico* si può dividere, grosso modo, in quattro periodi.

Nel 1845, l'uscita del libro segna il momento della massima dissoluzione dell'hegelismo. Il procedimento con cui Stirner dimostra che tutte le trascendenze sono altrettante alienazioni dell'uomo è radicale e indica la possibilità stessa di sbarazzarsi del concetto di "essenza" che, anche trasportato nel mondo dell'uomo, finisce per assumere il corporeo significato di trascendenza e quindi di alienazione. Il giovane Karl Marx subirà le influenze di questa prospettiva critica, specie nell'elaborazione della filosofia dell'azione, come appare dalle *Tesi su Feuerbach* [1845]. (Cfr. H. Arvon, *L'actualité de la pensée de M. Stirner*, in *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, "Atti del convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi", Torino 5-6-7 dicembre 1969, Torino 1971, p. 285).

Abbiamo visto prima la presenza delle tre recensioni del 1845, ma è ancora più significativo, a nostro avviso, seguire il determinante influsso che Stirner ebbe – riconosciuto o meno – su altri pensatori.

Alla critica di Kuno Fischer che voleva fare derivare la filosofia di Stirner dalla coscienza di sé di Bruno Bauer, Stirner può rispondere: «Il libro di Stirner era già terminato prima che Bruno Bauer avesse voltate le spalle alla sua critica teologica, come a cosa morta, e la proclamazione fatta da Bauer, della "critica assoluta" nella "Gazzetta generale della letteratura", è menzionata da Stirner soltanto in una appendice che non appartiene necessariamente dell'intera opera. L' "umanismo" di Feuerbach, che ha preso valore universale nei comunisti e socialisti tedeschi, fu molto più vicino a realizzarsi, e la realizzazione avreb-

be messo abbastanza chiaramente in luce l'inumano dell'umanismo, la contraddizione che giace nel sistema. Quindi Stirner ha rivolto la maggior diligenza alla lotta contro l'umanismo? Feuerbach nella "Rivista trimestrale di Wigand", anno 1845, vol. III, ha risposto a Stirner, e Stirner ha replicato a questa risposta. Di tutto ciò Kuno Fischer sembra non saper nulla e nulla conoscere, altrimenti si sarebbe risparmiato la fatica di fare...». (*SM*, pp. 398-399. La critica di Fischer uscì su *Moderne Sophisien*, in "Leipziger Revue. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben", 2-4, 6-7, 1847).

In questo modo è puntualizzata una cronologia de *L'unico* che indicherebbe una lettura di Bauer e un certo influsso su di lui. Non è senza significato il duetto finale, la "Chiusura del Concilio di Lipsia" della *Ideologia tedesca* [1845-1846]: «San Bruno: Max Stirner è il capo e il condottiero dei crociati (contro la critica), in pari tempo è il più bravo e il più prode di tutti i combattenti», e più avanti: «San Bruno: Di fronte all'*unico* e alla sua proprietà soccombe il liberale politico che vuole spezzare la volontà egoistica, e il liberale sociale che vuole distruggere la proprietà. Essi soccombono sotto il coltello critico (cioè rubato alla critica) dell'*unico*». K. Marx, F. Engels, *L'Ideologia tedesca* [1845-1846], tr. it., Roma 1871, p. 443).

Altro notevole scritto critico, di questo periodo, è quello di Moses Hess che però, malgrado alcuni spunti più polemicici – se così si può dire – dello stesso *San Max*, finisce per rimproverare a Stirner la stessa cosa di Marx e Engels: il fatto di essere ancora sostanzialmente un filosofo idealista e di porsi contro l'umanismo ma di non riuscire a superarlo perché il contrasto tra umano e divino, dal momento del cristianesimo in poi, è praticamente insuperabile. (Cfr. M. Hess, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt 1845).

Veniamo, adesso, al secondo momento della storia della fortuna di Stirner, il momento della rinascenza. Dopo circa cinquant'anni, quando l'irrazionalismo borghese in filosofia era nella fase culminante, mentre nella dimensione politica e sociale prendevano sempre più consistenza le illusioni individualistico-borghesi, Stirner, dietro il mito di Nietzsche, ritornava di moda. È questa l'epoca di una lettura affrettata e indigesta: la lettura antiprogressista, antiegalitaria, razzista, borghese. Insomma è l'epoca della lettura di destra.

Non è questo il luogo per trattare di un paragone tra Stirner e Friedrich Nietzsche. Non perché le possibilità di lettura di quest'ultimo siano esaurite definitivamente nella prospettiva antidemocratica, aristocratica, borghese e razzista: tutt'altro. La lettura di Nietzsche è ancora aperta. Di fronte alla concezione del Superuomo, si può collocare il suo contrario. Il superuomo non è soltanto la belva bionda, ma anche l'eroe che cerca la felicità e il dolore che nobilitano. Di fronte alla guerra, considerata come forza rigeneratrice della civiltà, si ha la valutazione della guerra come faccenda necessaria allo Stato, come la schiavitù della società, faccenda che rende stupido il vincitore e maligno il vinto. Di fronte allo spirito nazionalista esistono le frecciate contro il nazionalismo, specie quello tedesco: "Lo spirito tedesco esce da budella ingombre". La sua critica del socialismo, per esempio, come è stata riassunta da Francesco Orestano, (*Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo*

svolgimento, Palermo 1903), ha molti spunti premonitori di una situazione tragica che anche oggi [1977] viene vissuta nei paesi sotto la dittatura stalinista. Ma ci limitiamo a questi brevi cenni, rinviando, per qualche altra considerazione, allo studio di Camillo Berneri sull'argomento. (*F. Nietzsche e l'anarchismo* [1924] in *Interpretazioni di contemporanei*, Pistoia 1972, pp. 64 e sgg).

Eppure un parallelo tra Stirner e Nietzsche non regge. La cosa ha affascinato molta gente ma, tutte le volte che è stata tentata, non è riuscita. C'è stato chi ha indagato perfino l'elenco dei libri presi a prestito da Nietzsche a Basilea, in un periodo di dieci anni, per provare la lettura de *L'unico* o di qualche altro libro che riprendesse la tematica stirneriana. Se è vero, come è stato accertato, il suggerimento di Nietzsche a un suo discepolo riguardo la lettura de *L'unico*, non ci sono motivi per ritenere che lo abbia letto lui. Comunque, come spesso accade, non sono mancati i teorizzatori di questo parallelo e anche oggi non mancano. Questi studiano il raffronto partendo dall'irrazionalismo di Nietzsche, ma senza dare a questa dimensione filosofica un significato dispregiativo. Al contrario, vi trovano spazio per una apertura esistenziale – di moda una ventina d'anni fa [1958]. Non per nulla Martin Heidegger ha pubblicato [Pfullingen 1961] un'opera in due volumi su Nietzsche. (Traduzione italiana: Milano 1994).

Restano coloro che considerano Nietzsche, apertamente, come un reazionario irrazionalista, anzi, come il fondatore del pensiero reazionario tedesco contemporaneo, uno degli artefici teorici che aprirono la strada al clima arroventato dell'avvento hitleriano. Costoro, poniamo i marxisti più o meno ortodossi, da quelli di casa nostra (che in questi ultimi tempi hanno avuto forti dolori di pancia) a György Lukàcs, condannano Nietzsche senza averlo letto e riaffermano il parallelo con Stirner per avere la comodità di condannare pure quest'ultimo senza prendersi la briga di approfondirne la tematica, la qual cosa poi significherebbe non tanto avere a che fare con un filosofo scomodo per le sue intuizioni – questione piuttosto marginale dal punto di vista della prassi politica – quanto avere a che fare con la critica di sinistra e in particolare con l'anarchismo.

Resta l'interpretazione di coloro che studiano Stirner e ne valutano alcune tematiche vicine a quelle del volontarismo niciano, senza pronunciare condanne a destra e a sinistra e senza rinchiudere Nietzsche nel ghetto intellettuale dell'irrazionalismo borghese, evitando, però, di alzargli altari o inneggiare alla sua vittoria sul pensiero contemporaneo. Su questa direzione si è posto Arvon, almeno negli ultimi interventi su Stirner, e ci sembra un modo abbastanza interessante di uscire da un cerchio chiuso che intende porre raffronti forzati e inutili.

Nel primo modello interpretativo rientrano i lavori di Ettore Zoccoli (*F. Nietzsche*, Modena 1898), Matteo Johannes Paul Lucchesi, (*M. Stirner als logischer, sozialer un ethischer Anarchist. Ein Nietzsche vor Nietzsche*, in "Jahresbericht der Lausitzer Prediget-Gesellschaft su Leipzig", Leipzig 1900, pp. 3-20), Max Messer, (*Max Stirner*, Berlin 1907) e Moritz Kronenberg, (*Max Stirner*, in *Moderne Philosophen. Portraits und Charakteristiken*, München 1899, pp. 181-213).

Nel secondo modello: Albert Camus, (*L'uomo in rivolta* [1951], tr. it., Milano 1962, pp. 78 e sgg.), G. Lukács, (*La distruzione della ragione* [1954], tr. it., Torino 1959, pp. 308 e sgg.) e altri come Gian Mario Bravo (*Introduzione a Gli anarchici*, vol. I, Torino 1971, pp. 9-74).

Nel terzo modello, dentro certi limiti, Robert Schellwien (*Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Erscheinungen des modernen Geistes, und das Wesen des Menschen*, Leipzig 1892), con altri limiti Paolo Orano (*Max Stirner in Italia. L'unicismo*, in "Rivista di Filosofia e Scienze affini", 5-6, Bologna 1903, pp. 348-373) e la varia letteratura anarchica su Stirner degli inizi del Novecento. Su questo argomento esiste un'ampia bibliografia ma di scarso valore. Un lavoro recente e abbastanza interessante è quello di John P. Clark, *Max Stirner's Egoism*, Londra 1976, pubblicato a cura della redazione di "Freedom". L'autore cerca di chiarire alcuni elementi della riflessione etico-estetica di Stirner, contribuendo a eliminare diversi luoghi comuni sull'egoismo stirneriano. Più filosofico un altro lavoro recente: Ronald W. K. Paterson, *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, Oxford 1971, che sviluppa altre considerazioni sulla problematica estetica. I limiti di Orano e di Schellwien sono causati dal fatto che considerano l'evidente influsso sul movimento anarchico del pensiero stirneriano come un fatto a dir poco catastrofico. D'altro canto bisogna pensare che i fatti "tipo" Bresci, almeno per Orano, erano roba molto recente.

Insistendo nel rapporto Stirner-Nietzsche in modo acritico – sia nel senso strettamente reazionario-borghese che nel senso autoritario-marxista – si spingono l'uno contro l'altro questi due filosofi, annegando quanto di interessante è nella loro opera e impedendo una lettura critica.

Forse André Gide, malgrado la sua strana posizione ideologica, ha capito di più di tanti altri il problema, come ha notato Arvon: «Padre di un Lafcadio che getta dal treno in corsa un vecchio inoffensivo al solo scopo di riaffermare la propria libertà, Gide rivolge tutta la sua preferenza al Superuomo di Nietzsche che è padrone in quanto gli altri sono schiavi; egli disprezza l'unicità stirneriana che è nel cuore di ciascuno di noi. Piuttosto che riunirli, conviene pertanto, secondo Gide, opporli. D'altro canto questo è evidente da per se stesso: Nietzsche esalta il padrone a spese dello schiavo, Stirner eleva lo schiavo alla dignità di padrone». (*L'actualité de la pensée di M. Stirner*, op. cit., p. 286).

La terza rinascita stirneriana, quella che segue subito dopo la seconda guerra mondiale, diventa palese in Francia intorno al 1948. Così Arvon descrive questo clima e i motivi che lo condussero a Stirner: «Vorrei precisare le ragioni personali che mi hanno condotto allora verso questa filosofia tanto screditata. La dolorosa esperienza dell'inumano totalitarismo ci faceva ardentemente desiderare una rivalutazione della persona umana, per cui la particolarità, lungi dal passare come una tara capace di giustificare lo sterminio fisico, andava considerata come la premessa più sicura della dignità umana. Emmanuel Mounier e Martin Buber mi condussero in questo dominio privilegiato dove poter trovare la salute della personalità e la sua salvaguardia contro la massa indistinta e repressiva personificata ieri da Hitler, oggi dalla burocrazia tentacolare, domani forse da una tecnica onnipotente. Ora, sia l'uno che l'altro, impregnati di spirito religioso e nonostante questo non avevano

esitato a proclamare il valore profondamente umano dell'anarchismo: se Emmanuel Mounier si era soprattutto interessato a Michail Bakunin, Martin Buber si rivolgeva all'unicità di Max Stirner. Essendo tedesco e può essere anche in conseguenza della mia origine piccolo borghese, io preferivo una rivoluzione della coscienza all'attività politica. Ma questa riflessione, bisogna dire, non la feci che dopo la lettura del libro di Helius che raggruppa tutti gli stirneriani in questa classe sociale». (*Ib.*, p. 10).

In effetti, far partire da dopo la seconda guerra mondiale questo nuovo interessamento per Stirner, non è cronologicamente esatto. Le ricerche approfondite cominciano fin dal 1936. Quella di Kurt Adolf Mautz (*Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*, Berlin 1936) è, da un punto di vista strettamente filosofico, una delle migliori. Sempre nel 1936 si trovano cenni su Stirner in uno studio di Franco Lombardi (*Kierkegaard*, Firenze 1936), mentre, sempre lo stesso anno, esce l'ottimo lavoro di Buber (*Die Frage nach dem Einzelnen*, Berlin 1936), ristampato varie volte fino al 1962 (München).

Nel 1937 abbiamo l'opera di Wilhelm Cuyppers (*Max Stirner als Philosoph*, Köln 1937), impostata ancora una volta come ricerca quasi esclusivamente filosofica. Poi, nel 1941, il libro di Karl Löwith: *La sinistra hegeliana. Testi scelti*, tr. it., Bari 1960.

Fino al 1951 mancano altri apporti notevoli. L'opera A. Borelli (*L'individualismo assoluto di Max Stirner e la negazione dello Stato*, Firenze 1942), per quanto considerata degna di rilievo da Giorgio Penzo (*Max Stirner*, Torino 1971, pp. 62 e sgg.), non ci pare valga molto dal punto di vista dell'approfondimento del pensiero di Stirner, visto che questo autore si pone dal di fuori e non dal di dentro della problematica stirneriana, in una parola si pone da un punto di vista ultra-reazionario.

Nel 1951 esce il citato libro di Camus e qualche anno dopo lo studio più volte ricordato di Arvon (*Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner*). Nel 1957 viene pubblicato il lavoro di Rudolf Hirsch (*Der erste Kritiker Marxens*, in "Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte", 3, 1957, pp. 246-257) e l'anno dopo quello di Alfred Otto Wolfgang Schulze (*Zur Religionskritik Max Stirners*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 1-2, Stuttgart 1958, pp. 98-110). Il saggio di Carl August Emge (*Max Stirner. Eine geistig nicht bewältigte Tendenz*, in "Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse)", 12, 1963, pp. 1231-1279) esce nel 1964. Nel 1967 pubblica un interessante articolo Mario Silvestri (*Filosofia e politica nell'opera di Stirner*, in "Rivista Internazionale della Filosofia del Diritto", 2-3, 1967, pp. 303-326, 716-753).

Le caratteristiche di questo periodo sono: maggiore approfondimento filosofico, scomparsa delle posizioni "tipo" Plechanov, fioritura e ristagno dell'interpretazione esistenzialista, timido ritorno della tematica hegeliana in uno con la rinascenza e con l'ammodernamento degli studi filosofici del settore. L'interpretazione di Georgij Valentinovic Plechanov si trova nel libro *Anarchismo e socialismo* (tr. it., Milano 1921, pp. 23 e sgg). Plechanov prima rigetta in blocco Stirner arrivando all'assurdo di supporre che la sua opera sia partita dal presupposto di porre in ridicolo il lavoro di Feuerbach, senza alcun intendimento serio di ricerca, ma poi è costretto a "inciampare", per usare il suo termine, più volte in alcune

cose “giuste” dette da Stirner. La lotta di quest’ultimo contro il sentimentalismo “agrodolce” dei “riformatori borghesi”, il fatto che sia riuscito a pronunciare “l’ultima parola della speculazione idealista”, il fatto che sia stato il più impavido e coerente di tutti gli anarchici, mantenendo fino in fondo il coraggio della propria opinione.

L’approfondimento filosofico, specie con Mautz, avviene nel clima antihegeliano, cioè nella dimensione della categoria dell’individualità intesa come situazione concreta. È proprio Mautz a proporre una distinzione della “mitologia del dinamico”, che sarebbe propria di Stirner, dalla “mitologia del tragico”, che sarebbe propria di Nietzsche, ponendo il pensiero stirneriano come superamento della passività dei valori tradizionali tramandatici e chiarendo il tentativo stirneriano di basare sul nulla di tali valori la nuova dimensione filosofica. Notare su questo punto le considerazioni di Penzo (*Max Stirner, op. cit.*, pp. 144-145).

Come abbiamo detto scompaiono le interpretazioni tipo Plechanov ma emergono quelle tipo Mario Rossi (*Da Hegel a Marx*, vol. II, *Il sistema hegeliano dello Stato*, Milano 1970), e tipo Cesare Luporini (*Introduzione a L’Ideologia tedesca*, Roma 1971), cioè quelle interpretazioni che, sia pure indirettamente e tra le righe, sempre da parte marxista, lasciano intravedere una rivalutazione di Stirner.

L’interpretazione esistenzialista, dopo la fioritura alla fine della guerra, segna un ristagno, con vari ripensamenti all’interno delle ristrette strutture accademiche. Ancora oggi, e l’opera di Penzo è indicativa, si insiste in questa direzione.

Un ultimo aspetto della rifioritura del cosiddetto nuovo hegelismo, fondato sulla lettura a livello internazionale di Karl Marx, è da considerarsi il lavoro di Herbert Marcuse, in particolare *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (New York 1941, tr. it. 1968). Un bilancio in questo senso è stato tentato da Bernd Oelgart (*Marcuse: un rendiconto*, tr. it., Catania 1972).

Il dibattito attuale su Stirner deve essere riportato alle esperienze più recenti: quella, in prospettiva, del maggio francese del 1968, e quella più bruciante del movimento italiano del 1977. Arvon segna i limiti del quadro delle interpretazioni attuali, limiti che, se sono abbastanza precisi, non prendono in considerazione livelli più profondi del messaggio, cosa che apparirà abbastanza chiara nel corso della lettura del presente lavoro. Scrive Arvon: «Per Stirner non si tratta tanto di agire, quanto di reagire. Quello che importa a Stirner è di salvarsi dalla sclerosi, dall’oppressione subita, dalla depersonalizzazione accettata, da questo rischio perpetuamente presente di perdere il possesso di noi stessi di modo che siamo condannati ad “oggettivarci” e a creare nello stesso tempo delle cose che subito si rivolgono contro di noi. Ora, la nostra epoca è presa da una frenesia creatrice e conquistatrice che finisce per moltiplicarsi all’infinito. Affinché l’uomo non finisca per subire le peggiori schiavitù, conviene ricordargli con forza che in quanto io originale, singolo, irreversibile, egli dispone di una forza di rottura che gli permette di ristabilire la sua sovranità in ogni momento» (*L’actualité de la pensée di M. Stirner, op. cit.*, pp. 290-291).

Qui bisogna fare un passo avanti. Questo quadro andava bene nel 1968, oggi appare piuttosto povero. Il fantasma minaccia di inseguirci fin dentro le pieghe della negazione,

rivelandosi in grado di scoprire il gioco sottile della negazione della negazione, con cui si ripresenta l'affermazione, odiosamente ingannatrice, del misticismo ideologico. In definitiva, anche la "fede" nell'unico può costituire una valvola di sfogo per il residuo religioso. Ma solo a condizione che quest'unico, qui e adesso, sia considerato un punto di riferimento e di "guida" per altri "unici" – ma di seconda categoria – che hanno bisogno di questo riferimento e di questa guida. Il non avere capito questo problema svaluta l'importanza delle riflessioni di Arvon, e rende banali le indicazioni di Jean Maitron riguardo il fenomeno francese del maggio 1968. (Cfr. *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, "Atti del convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi", Torino 5-6-7 dicembre 1969, *op. cit.*, pp. 543 e sgg.). Allo stesso modo, superato lo scritto "caldo" di Jean-Paul Sartre (*L'idée neuve de mai 1968*, in "Le Nouvel Observateur", n. 189, 1968) dove si trova la tesi del "bisogno di sovranità del movimento".

Per quanto tardi nel comprendere e legati alle strutture sclerotizzate del partito e della chiesa teorica, i marxisti ortodossi e meno ortodossi hanno finito per prendere tanti di quei pugni negli occhi da non potere più negare che la caratteristica di questi ultimi anni è costituita proprio da un "rifiuto dell'autorità". Tutto ciò ha determinato un profondo mutamento nel dibattito tra marxismo e anarchismo, sebbene di questo mutamento non si può dire, in verità, che gli anarchici si siano ancora pienamente resi conto. I conservatori del tempio marxista si sono accorti del pericolo e hanno cercato di porvi rimedio. Benemerito in Italia Bravo, indefesso nella sua costante attività di travisamento della storia dell'anarchismo. Sulla stessa linea, ma con intendimenti di ricerca più seri: Erich J. Hobsbawm (*Quale insegnamento può offrire ancora l'anarchismo* [1969], in *Critica dell'anarchismo*, tr. it., Milano 1970, pp. 11 e sgg.), Wolfgang Harich, (*La critica dell'impazienza rivoluzionaria* [1969], in *Ib.*, pp. 27 e sgg., un'edizione ampliata di questo lavoro, con lo stesso titolo, è uscita nel 1972 per le edizioni Feltrinelli), Wolfgang Dressen (*Contro narcisismo e populismo* [1969], in *Ib.*, pp. 87 e sgg.), Karl Markus Michel (*Istituzioni libere da dominio?* [1969] in *Ib.*, pp. 147 e sgg.) e altri.

In campo anarchico, interessanti valutazioni nel lavoro di Jean Barraù, *L'anarchismo oggi*, (tr. it., Ragusa 1973), dovuto a uno studioso di Stirner e, nella "geografia" di Gino Cerrito (*Il movimento anarchico internazionale nella sua struttura attuale*, in *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, "Atti del convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi", Torino 5-6-7 dicembre 1969, *op. cit.*, pp. 127-207, esiste anche un'edizione separata dal titolo *Geografia dell'anarchismo*, in *Anarchismo '70*, "Quaderni dell'Antistato", n. 2, Pistoia 1971, danneggiata però da troppi errori di stampa). C'è da dire, comunque, che in questi argomenti il livello dello scontro ideologico si sviluppa a tale velocità da rendere quasi subito superata ogni ricerca sistematica che cerchi di inquadrare storicamente lo sviluppo stesso. È sempre preferibile, al posto degli astrusi schematismi, ricorrere alla valutazione diretta dei problemi e all'esame delle posizioni sul concreto della realtà di lotta.

Gli scritti minori

Per gli *Scritti minori* seguiamo la prima edizione italiana, comparsa a Milano nel 1923 presso la Casa Editrice Sociale nella traduzione di Angelo Treves. È l'edizione corrispondente alla seconda edizione tedesca, curata da John Henry Mackay, comparsa nella primavera del 1914, che seguiva alla prima edizione, mancante di alcuni testi, dell'autunno del 1897.

Gli scritti più importanti, escluso le repliche ai critici de *L'unico*, sono tutti precedenti alla pubblicazione dell'opera principale. Soltanto alcuni scritti che uscirono sul "Journal des österreichischen Lloyd" che si pubblicava a Trieste, sono del 1848, quindi posteriori. Escludendo questa collaborazione, non si conoscono altri lavori pubblicati su periodici in data posteriore a quella de *L'unico*. Di recente sono stati ritrovati alcuni articoli e poesie pubblicati sul giornale "Die Eisenbahn" del 1841-1842 e il saggio *Christentum und Antichristentum* pubblicato nel 1842 a Leipzig su "Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" [2001].

Ma veniamo agli scritti più importanti. Il primo in ordine di tempo è *Sul libro di B. Bauer. La tromba del giudizio universale* (*SM*, pp. 9-22), scritto vivace che attacca la pretesa dei "giovani hegeliani" di trovare fondamento alle loro idee in Georg Wilhelm Friedrich Hegel stesso, cosa che viene considerata più o meno come un alibi. In pratica, Bauer aveva cercato di dimostrare che lo stesso ateismo della "sinistra" poteva dedursi legittimamente da Hegel e, per fare questo, data la situazione della censura dell'epoca, aveva finto che un personaggio, con le caratteristiche del credente ortodosso, si assumesse il compito di scoprire un Hegel ateo e lo indicasse come fondamento della filosofia della sinistra hegeliana. Stirner professa il suo ateismo nelle prime pagine e indica chiaramente come siano finiti i tempi della collusione tra filosofia e religione cristiana. Il vero merito di Bauer, secondo lo scritto di Stirner, è quello di avere separato per sempre Hegel e la filosofia da un lato e la religione cristiana dall'altro, distruggendo ogni illusione sincretista dei discepoli di Friedrich Schleiermacher.

Il secondo scritto porta per titolo *Risposta di un membro della comunità berlinese allo scritto dei 57 ecclesiastici berlinesi intitolato: La festività domenicale cristiana, parola d'amore ai nostri parrocchiani* (*SM*, pp. 23-44). Lo scritto è di lotta religiosa e si allinea con altri lavori del genere (tra i quali uno di Ludwig Buhl) diretti a fronteggiare l'offensiva della Chiesa e dello Stato, uniti per costringere i cittadini a santificare le festività religiose recandosi ad ascoltare le funzioni in chiesa. Lo scritto di Stirner venne interdetto il 3 febbraio 1842. Il punto centrale del tema è la rottura definitiva con la religione, ma si leggono dei passi significativi per il futuro autore de *L'unico*. Eccone uno: «Indagate in voi stessi se realmente siete soddisfatti quando i vostri predicatori continuamente vi indirizzano a Dio, a un Dio che non è il vostro stesso io. Potrete mai diventare con lui una cosa sola? Soltanto con voi potete diventare una sola ed unica cosa, non con un altro che sempre, anche nella più intima unione, deve restare a voi estraneo, un Signore e Padre in inaccessibile maestà». (*SM*, p. 30).

Le corrispondenze alla "Rheinische Zeitung" di Köln durarono dal 7 marzo al 13 ottobre del 1842 per complessivi 27 pezzi di varia indole e importanza. (SM, pp. 234-254). Si hanno, infine, due saggi di notevole significato che vanno studiati con maggiore attenzione ai fini di stabilire l'orientamento del pensiero di Stirner a partire dal 1842.

Il primo di questi saggi è *Il falso principio della nostra educazione ovvero Umanismo e realismo*. Lo scritto è la risposta alla pubblicazione di un piccolo opuscolo del pedagogista Theodore Heinsius (*Konkordat zwischen Schule und Leben oder Vermittlung des Umanismus und Realismus aus nationalem Standpunkte betrachtet*, Berlin 1842), dove si trova teorizzato una specie di concordato tra scuola e vita, una mediazione tra i termini umanismo e realismo. Stirner afferma che l'educazione umanista, occupandosi troppo dei classici e della Bibbia, si limita a formare nell'uomo una cultura astratta che poi non è altro che la base del potere, il fondamento dell'autorità del signore sui servi. È la Riforma il simbolo di questo tipo di educazione signorile, destinata a perpetuare la differenziazione fondata sul potere della classe dei signori, la rivoluzione francese, invece, segna l'avvento di un'educazione più a diretto contatto con le cose. Stirner attacca in modo particolare questo "concordato" suggerito da Heinsius, questa specie di compromesso ottenuto con una fusione "armonica" delle materie dell'insegnamento moderno con i principi che animano l'insegnamento classico. Egli scrive: «Così dunque i raggi di ogni educazione convergono nell'unico centro, che si chiama personalità. Il sapere, per quanto sia erudito e profondo, oppure vasto e voluminoso, tuttavia rimane soltanto una proprietà e un possesso fin quando non svanisce nell'invisibile punto dell'Io, per prorompere onnipossente da quello come volontà, come spirito trascendente e inafferrabile. Il sapere subisce questa trasformazione quando cessa di aderire unicamente ad oggetti, quando è diventato una conoscenza di sé stesso, o, se questo sembra più chiaro, una conoscenza dell'Idea, una coscienza di sé da parte dello spirito». (SM, p. 250).

Ma il fatto che Stirner rifiuti il concordato tra educazione umanista ed educazione realista, e il fatto che in definitiva egli conceda a quest'ultima una preminenza sulla prima, appunto perché educazione di oggetti, cioè fondata su di un sapere a sua volta fondato su oggetti, non significa che egli consideri l'educazione realista un punto di arrivo del processo educativo. Nessuna di queste due dimensioni educative riesce a penetrare nell'autentica prospettiva della verità e della libertà, in una parola nessuna di esse riesce a eliminare l'alienazione dell'uomo. (Importante su questo punto il lavoro a cura di Barrué: Max Stirner, *De L'éducation*, Parigi 1974). Ambedue, dice Stirner, sono legate al sapere: la prima, l'umanista, a un sapere che tende all'universale, la seconda, la realista, a un sapere che tende al particolare, al pratico. Ambedue restano quindi sul piano dell'intelletto e non attingono al piano della ragione. La vera educazione, invece, non si prefigge nessun oggetto, ma solo l'autodeterminazione.

Può essere che questo sbocco sia una reminiscenza hegeliana, un piano triadico involontario dell'ancora troppo hegeliano Stirner, come ha notato Penzo (*Max Stirner, op. cit.*, p. 229). Comunque l'accento posto sul ruolo della volontà è di già una caratteristica stirne-

riana. Il sapere è considerato quindi come un fenomeno che entra tra le caratteristiche dell'alienazione dell'uomo: il suo superamento è indicato nell'ampliamento e nello sviluppo organico della volontà.

L'altro scritto, sempre del 1842, è *Arte e Religione* (*SM*, pp. 255-265). Anche questa volta il movente occasionale è la campagna che la sinistra hegeliana andava conducendo contro la religione. Il riferimento è lo scritto di Bauer, uscito anonimo il 1 giugno 1842 presso il solito editore Otto Wigand, (*Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens*, Leipzig 1842). Stirner sviluppa la tesi che la religione non proviene dalla filosofia ma dall'arte, per cui, come conseguenza, la religione si svolge nell'ambito dell'intelletto e non in quello della ragione. La triade hegeliana dello Spirito pervenuto alla coscienza di sé: arte (simbolo sensibile), religione (rappresentazione mitica) e filosofia (pienezza dei concetti propri dello Spirito assoluto), in Stirner è sostituita dal rapporto kantiano tra ragione e intelletto, ma nel senso non di considerarli come due facoltà, ma come due ordini di facoltà, con l'esclusione dell'intelletto dal campo filosofico. La comprensione dell'intelletto nella ragione kantiana scompare per entrare nel dominio tipico della speculazione antintellettualistica stirneriana.

Lo scritto *Lo Stato fondato sull'amore. Considerazioni e pregiudiziali*, pubblicato sulla "Berliner Monatsschrift" edita da Buhl (*SM*, pp. 266-275), nasce dalla delusione dei liberali che avevano posto infondate speranze sull'avvento al trono di Federico Guglielmo IV, rivelatosi poi autore di una politica estremamente reazionaria. Ma la critica di Stirner, conseguente al suo pensiero e precorrendo le pagine migliori de *L'unico*, colpisce le stesse speranze dei suoi amici liberali e deride la tesi del barone Heinrich Karl von Stein (la celebre dichiarazione di Nassau del 1807) scrivendo: «Nell'amore l'uomo determina se stesso, dà a sé una certa impronta, diventa creatore di sé. Ma egli fa tutto ciò per amore di un'altra persona, non di sé medesimo. La determinazione di sé dipende ancora dall'altra persona; è in pari tempo determinazione per opera di un altro, passione: l'uomo amante si lascia determinare dalla donna amata. L'uomo libero invece non si determina né per opera d'un altro né per amore di un altro, ma puramente da sé stesso; egli comprende sé medesimo, e in questa comprensione di sé trova l'impulso a determinare sé medesimo: soltanto col comprendersi agisce ragionevolmente e liberamente». (*SM*, p. 272).

L'uguaglianza voluta da von Stein è una uguaglianza di schiavi, diretta a stabilire un potere centrale assoluto. La rappresentanza popolare diventa così in Germania, secondo il desiderio di von Stein, il portavoce degli schiavi, mentre in Francia – modello della proposta – era il portavoce dei cittadini.

Allineato alla posizione della sinistra hegeliana e alla lotta che il portavoce maggiore rappresentante di questo gruppo, Arnold Ruge, andava conducendo con i suoi "Hallische Jahrbücher", quando affronta la critica dell'amore cristiano, Stirner supera la posizione (che oggi potremmo definire socialdemocratica) della sinistra hegeliana, e ne denuncia la pericolosa funzione. Quando parla dei "sudditi" tedeschi, utilizzando il termine nel senso di "schiavi" e li contrappone ai "cittadini" francesi della rivoluzione, le sue preferenze sono

chiare, ma approfondendo l'analisi conclude che in nessuno di questi due casi si ha la vera e propria autonomia del singolo.

Volendo costruire una nuova triade hegeliana, come ha fatto per esempio Arvon (*Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner, op. cit.*, p. 34), Stirner considera l'egoismo come nato dall'amore: il loro contrasto è superato dall'autonomia. Ma queste formule, a nostro avviso, lasciano il tempo che trovano.

Sempre sulla "Berliner Monatsschrift", in un secondo saggio, Stirner affronta direttamente il problema sociale. Il titolo è *I misteri di Parigi di Eugenio Sue* (SM, pp. 276-292). Egli dimostra, prescindendo dall'abilità artistica di Sue, che il quadro che egli ha ottenuto della società del suo tempo, della società che soffre, della società proletaria, è molto superficiale. Il motivo è dato dal fatto che l'autore si è posto dal punto di vista della moralità che si guarda attorno con "brivido virtuoso". Vizio e Virtù, in lotta tra loro, appartengono così, per Stirner, a un mondo in cui ancora l'uomo resta schiavo delle potenze a lui superiori. Il simbolo della moralità gli si oppone di fronte come un ostacolo insormontabile, contro cui batte continuamente la testa. Scrive Arvon: «La soluzione del problema sociale non consiste nel sottomettere il corpo sociale agli imperativi della morale, a informarlo secondo regole che restano esteriori all'uomo. Non si tratta di guarire un'epoca malata delle sue proprie convinzioni, ma al contrario, di accelerare la sua sparizione, perché l'uomo ricopra la piena disponibilità di se stesso». (*Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner, op. cit.*, pp. 38-39).

Il resto degli scritti minori è poca cosa. *La storia della reazione*, lavoro del 1852, è una specie di centone con poche cose di Stirner: soltanto i passi destinati a legare insieme i pezzi raccolti qua e là. Le prime 40 pagine del primo volume sono una scialba esposizione delle vicende francesi fino alla metà del 1789.

La fortuna degli *Scritti minori* ha senso tenendo presente il lavoro di Mackay (*Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Berlin 1898). Contemporaneamente all'edizione della sua vasta opera biografica su Stirner, egli preparò nel 1897 l'edizione prima di questi scritti, aumentata poi nel 1914 in una seconda edizione (*Max Stirner's kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Der Einzige und sein Eigentum" Aus den Jahren 1842 bis 1847*, Berlin 1898).

La recensione del libro di Bruno Bauer venne ritrovata da W. Houben e ristampata nel 1900. La *Replica ai 57 ecclesiastici berlinesi* venne ritrovata da Gustav Mayer e ristampata nel 1913. Gli altri pezzi, i più importanti e i pezzi minimi di corrispondenza corrente ai periodici, sono stati tutti ritrovati da Mackay. Quasi mai la critica si è occupata separatamente degli scritti meno importanti, preferendo affrontare l'opera principale e stabilendo i necessari raffronti. Hanno affrontato problemi separati: Cornelio Fabro (*Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, p. 211), G. Penzo ("Kunst und religions". *Riflessioni sul filosofare di Max Stirner*, in "Atti del XXV convegno di studi filosofici tra professori universitari", Gallarate 1970, ora in *Filosofia e Religione*, Brescia 1971, pp. 344-353), Enrico Rambaldi (*Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze 1960), James J. Martin (*Introduzione a The False principle*

of *Our Education or Humanism and Realism*, Colorado Springs 1967), Sergio O. Hessen, (*I fondamenti filosofici della pedagogia*, tr. it., Roma 1966, pp. 66-68).

Il problema di Dio

Stirner parte da una contrapposizione a Feuerbach per fondare un ateismo conseguente che costituisce la premessa indispensabile al suo lavoro successivo: quello che determinerà la negazione dello Stato.

«Dio e l'umanità hanno fondato la loro causa su nulla, su null'altro che se stessi. Allo stesso modo io fonda allora 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.

«Se Dio, se l'umanità hanno, come voi assicurate, sufficiente sostanza in sé per essere a se stessi il tutto in tutto, allora io sento che *a me* mancherà ancora meno e che non avrò da lamentarmi della mia "vuotezza". Io non sono nulla nel senso della vuotezza, bensì il nulla creatore, il nulla dal quale io stesso, in quanto creatore, creo tutto». (*U*, p. 14).

L'umano, considerato come cosa non propria, ma come l'ideale da raggiungere, l'essenza da realizzare, viene a costituire l'ultima roccaforte, la più pericolosa, della fede.

E continua: «Tu perseguiti da fanatico tutto ciò che non è spirito e perciò ti accanisci anche contro *te stesso*, perché non riesci a liberarti del tutto di un residuo non spirituale. Invece di dire: "Io sono *più* che spirito", tu dici contrito: "Io sono meno che spirito. Lo spirito, il puro spirito, lo spirito che non è altro che spirito me lo posso immaginare, ma non sono io e siccome non lo sono, vuol dire che è un altro, è l'altro che io chiamo 'Dio'".

«È nella natura della cosa che lo spirito che deve esistere come puro spirito appartenga a un aldilà: giacché io non lo sono, non può essere che *fuori* di me; giacché un uomo non può assolutamente dissolversi del tutto nel concetto di "spirito", il puro spirito, lo spirito come tale, non può essere che fuori degli uomini, al di là del mondo umano, non in terra, ma in cielo.

«Il fatto che lo spirito dimori necessariamente nell'aldilà, cioè sia Dio, si chiarisce in modo del tutto tautologico soltanto sulla base di questo dissidio in cui io e lo spirito ci troviamo, soltanto per il fatto che io e spirito non sono nomi che designano una ed una sola cosa, ma nomi diversi per cose totalmente diverse; soltanto per il fatto che l'io non è spirito e lo spirito non è l'io». (*U*, pp. 30-31).

Individuata la nascita logica del pregiudizio dell'esistenza di Dio, Stirner insiste sull'assurdità del suo trasferimento all'interno dell'uomo. « Lo spirito dimora in cielo e dimora in noi; noi povere cose non siamo appunto nient'altro che la sua 'dimora' e se Feuerbach adesso distrugge la sua dimora celeste e lo obbliga a trasferirsi con armi e bagagli da noi, ho paura che noi, suo alloggio terreno, saremo un po' "sovraffollati" ». (*U*, p. 32).

Il cammino che Stirner si apre è verso il fondamento che lega l'idea di Dio all'idea di

dominio e di "gerarchia". Il prete e la sua istituzione trovano il proprio corrispettivo nel funzionario statale e nello Stato, il cerchio Dio-Stato si chiude definitivamente. Sulla stessa linea si trova Pierre-Joseph Proudhon quando scrive: «Così il potere, strumento della potenza collettiva, creato nella società per servire da mediatore tra il lavoro ed il privilegio, si trova fatalmente incatenato al capitale e diretto contro il proletariato. Nessuna riforma politica può far scomparire questa contraddizione, poiché, secondo la confessione degli stessi politici, una simile riforma non riuscirebbe che a dare più energia ed estensione al potere, e che a meno di abbattere la gerarchia e di sciogliere la società, il potere non può toccare le prerogative del monopolio. Dunque il problema consiste, per la classe lavoratrice, non nell'acquistare, ma nel vincere in una volta il potere ed il monopolio, ciò che vuol dire far sorgere dalle viscere del popolo, dalle latebre del lavoro, un'autorità più grande, un fatto potente che avviluppi il capitale e lo Stato e lo soggioghi. Il coronamento di questo sistema è la religione. È da Dio, pensa l'uomo, che mi viene l'autorità ed il potere; dunque obbediamo a Dio ed al principe». (*Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria* [1846], tr. it., Catania 1975, p. 31).

. Il falso umanesimo si trova disvelato. Proudhon approfondisce per altre vie il lavoro di Stirner sulla distruzione del Dio terreno, succeduto, con la complicità di Feuerbach, al Dio celeste. La caduta delle nuove illusioni è fondamentale in quanto saranno proprio queste illusioni che verranno sfruttate dalle minoranze "rivoluzionarie" per dirigere il popolo e per sostituirsi a esso. E ciò, dopo l'avvento dell'uomo nuovo, accadrà in nome della fratellanza, in modo molto più raffinato di quanto prima accadeva in nome della brutalità.

Continua Proudhon: «In altre parole, l'ateismo, detto anche umanesimo, vero in tutta la sua parte critica e negativa, se si fermasse all'uomo considerato come figlio della natura e mettesse in disparte quella prima affermazione dell'umanità ch'ella è figlia, immagine, emanazione, riflesso o verbo di Dio, sarebbe rinnegando così il proprio passato una contraddizione di più. Dobbiamo dunque criticare l'umanesimo, verificare se l'umanità, presa nel suo complesso e in tutti i periodi del suo sviluppo, soddisfi alla idea divina, fatta anche deduzione degli attributi iperbolici e fantastici di Dio; se soddisfi alla pienezza dell'essere, se soddisfi a se medesima. Dobbiamo, in una parola, ricercare se l'umanità tende a Dio secondo l'antico dogma, ovvero se ella stessa diventa Dio, come dicono i moderni. Forse troveremo infine che i due sistemi, malgrado la loro apparente opposizione, sono entrambi veri e, nel fondo, identici: in tal caso l'infallibilità della ragione umana, nelle sue manifestazioni collettive, così come nelle altre speculazioni riflesse sarebbe espressamente confermata. – Insomma sino a che non avremo verificata sull'uomo l'ipotesi di Dio, la negazione atea non può essere definitiva». (*Ib.*, p. 32)

Dal rapporto tra Dio e Stato si deduce il fallimento dell'umanesimo ateo, dell'illusione illuminista e romantica di una lotta contro Dio e di una sostituzione dell'Uomo al posto di tutti gli attributi che, precedentemente, solevano attribuirsi a Dio.

Con Stirner, l'ateismo diventa un modo indiretto di riflettere sul problema religioso, un'occasione per riportare la riflessione dall'ambito della sterile polemica religiosa alla di-

menzione più giusta e produttiva: quella sociale. Lottando per eliminare lo sfruttamento, l'ipotesi di Dio diventa superflua e oziosa. L'eliminazione si verifica non attraverso una prova tecnica, ma riportando tutto nel programma distruttivo e costruttivo della rivoluzione sociale, programma che nega Dio nel momento stesso in cui inizia a realizzarsi.

Ed ecco la conclusione di Proudhon, che Stirner avrebbe potuto sottoscrivere: «Oggi non la si disputa molto; i teisti non s'inquietano più delle logiche impossibilità del loro sistema. Si vuole un Dio, una Provvidenza sopra tutto; vi è concorrenza per questa cosa tra i radicali ed i gesuiti. I socialisti predicano in nome di Dio la felicità e la virtù; nelle scuole, quelli che parlano più forte contro la Chiesa sono i primi dei mistici». (*Ib.*, p. 268).

E Bakunin, completando la riflessione e gettando le basi di un utilizzo militante dell'ateismo: «Essere assoluto non significa altro che Non-Realtà assoluta, il Niente; o meglio la nostra propria potenza d'astrazione che, dopo aver fatto il vuoto attorno a sé, non avendo assolutamente più nulla da negare, si riposa nel Niente assoluto. Ecco dunque la vera origine e il significato reale di Dio: è il Niente del Tutto, il Niente prodotto dalla facoltà d'astrazione del nostro proprio spirito. «È evidente che l'idea di Dio è assurda. È incontestabile anche che è dannosa: causa intellettuale della nostra attuale schiavitù, essa ha prodotto immense disgrazie in passato. Ma bisogna non di meno riconoscere che questa idea è stata storicamente inevitabile e che se non lo si tiene in conto non si comprende assolutamente nulla dello sviluppo progressivo dell'umanità». (*La teologia politica di Mazzini. Seconda parte. Frammenti e varianti* [1871], in *Opere complete*, tr. it., vol. I, Catania 1976, p. 152).

In Bakunin l'ipotesi atea diventa uno degli elementi portanti della sua analisi dell'oppressione e dello sfruttamento. Nessun dialogare vano e inutile con gli speculatori del sistema teologico, ma un impiego razionale del materialismo per raggiungere lo scopo dell'attacco al potere concreto che si fonda sulla collaborazione tra imbroglio religioso e imbroglio economico. Bakunin riconosce che l'umanità è giunta al punto da poter comprendere che Dio gli è di peso, proprio nel momento in cui comprende che costituisce il fondamento sacro di ogni potere. La conclusione di Bakunin è chiara: "Se Dio è, l'uomo è schiavo; ora, l'uomo può, deve essere libero: dunque Dio non esiste".

Per Stirner, la nostra è un'epoca di transizione, tra l'abbandono della trascendenza, adesso trasferitasi nella morale, e la non accettazione "volontaria" dell'egoismo. Per cui l'uomo risulta teso come una corda sopra l'abisso, preso in trappola nella "ragnatela dell'ipocrisia". Questa situazione non fa altro che "catturare moscerini", mentre l'egoismo involontario diventa un'estrema forma di sacralità.

Qui appare chiaro, e i soliti critici dello Stirner hanno taciuto su questo punto, come e fin dove arrivi la critica al concetto di sacralità. Lo stesso egoismo, se involontario, non è sufficiente, perché non è riconoscimento di se stesso, perché non è ancora fondamento di qualcosa al di qua del sacro e contro il sacro. Come vedremo, lo Stato liberale non può confondersi con la società libertaria (nel caso di Stirner con l'associazione degli egoisti) per un identico motivo.

«Di fronte al sacro – afferma Stirner – perdiamo ogni potenza e intrepidezza: nei suoi confronti siamo *impotenti e trepidi*. E tuttavia nessuna cosa è sacra in virtù di se stessa, ma invece perché io la *dichiaro sacra*, cioè in virtù della mia sentenza, del mio giudizio, delle mie genuflessioni, insomma della mia – coscienza.

«Sacro è tutto ciò che dev'essere inavvicinabile per l'egoista, intoccabile, al di fuori del suo *potere*, cioè sopra di *lui*; sacra è, in breve, ogni – *questione di coscienza*, infatti: “per me è una questione di coscienza” significa appunto: “la tal cosa mi è sacra”.

«Per i bambini piccoli, come per gli animali, non esiste nulla di sacro, perché c'è posto per quest'idea solo quando l'intelligenza è abbastanza sviluppata da poter fare distinzioni come “buono e cattivo, legittimo e illegittimo”, ecc.; soltanto a questo grado di riflessione e di capacità di giudizio (che è poi la prospettiva propria della religione) può subentrare, al posto del *timore* naturale, la “venerazione” innaturale (cioè prodotta solo dal pensiero), il *sacro timore*. Questo implica che si consideri qualcosa di esterno più potente, più grande, più giusto, migliore, ecc., cioè che si riconosca una potenza estranea, non che la si senta solamente, ma che la si riconosca esplicitamente, cioè la si ammetta, ci si ritiri, ci si conceda prigionieri e ci si lasci legare (dedizione, umiltà, sottomissione, sudditanza, ecc.). Qui aleggia tutta la schiera di fantasmi delle “virtù cristiane”.

«Tutto ciò per cui provate rispetto o venerazione merita il nome di sacro; infatti voi stessi dite che vi prende un “*sacro timore*” alla sua presenza. E colorate con la stessa tinta anche tutto ciò che è sconosciuto (forche, crimini, ecc.) e inorridite di ribrezzo se venite in contatto con esso: vi sentite qualcosa di sinistro e di strano, cioè estraneo, non familiare, che *non ci appartiene*». (U, pp. 58-59).

La categoria della sacralità è ancora più grave per l'uomo, della categoria della paura. L'uomo terrorizzato riesce ancora a liberarsi pur ricorrendo all'astuzia, all'inganno, alla malizia; ma l'uomo che adora qualcosa non può liberarsi in alcun modo, la sua venerazione ha radici troppo profonde: non solo egli non pensa nemmeno a far scomparire la cosa adorata, ma la onora anche.

Ancora Stirner: «Il timore è all'inizio di tutto, e anche all'uomo più brutale si può incutere timore, mettendo così già un limite alla sua spavalderia. Nel timore, tuttavia, rimane sempre il tentativo di liberarsi con la furbizia, l'inganno, l'astuzia, ecc. da ciò che incute timore. Con la venerazione, invece, le cose vanno assai diversamente. L'oggetto del nostro timore viene adesso non soltanto temuto, ma anche onorato: diventa una potenza interiore a cui non posso più sottrarmi; l'onore e ne sono posseduto come un suddito devoto: rendendole onore, sono completamente in suo potere e non tento nemmeno lontanamente di liberarmi. Adesso resto attaccato, con tutta la forza della fede, a ciò che temevo: io *credo*. L'oggetto temuto ed io siamo una cosa sola: “Non sono io che vivo, ma ciò che venero vive in me!”. Poiché lo spirito, che è infinito, non può aver fine, esso non muta nemmeno: teme la *morte*, non sa separarsi dal suo piccolo Gesù, non può più riconoscere, avendo gli occhi accecati, la grandezza del finito: l'oggetto temuto, cresciuto ormai fino a diventar degno di venerazione, non può più esser toccato: la venerazione viene promessa per l'eternità e

il suo oggetto viene divinizzato. Ormai l'uomo non crea più, ma *impara* (conosce, ricerca, ecc.), cioè si occupa di un *oggetto* stabile, nel cui studio s'immerge profondamente, senza possibilità di ritornare a se stesso. Il rapporto che lo lega a quest'oggetto è quello del conoscere, del ricercarne i fondamenti e del fondarlo, ecc., non quello del *dissolverlo* (abolirlo, ecc.). "L'uomo dev'essere religioso": su questo non si discute, il problema è solo come raggiungere questo scopo, quale sia il vero significato della religiosità, ecc. Tutt'altra cosa è porre in discussione l'assioma stesso, metterlo in dubbio, anche a costo di doverlo poi buttar via. Anche la moralità è un'idea sacra di questo tipo: morali lo si dev'essere senz'altro, il problema è solo quello di ricercare il modo giusto, la maniera giusta di esserlo. La moralità stessa non si osa metterla in questione, chiedendosi se non sia essa stessa un'illusione: essa rimane, nella sua sublimità, superiore a ogni dubbio, immutabile. E così procede la scala del sacro, dal "sacrosanto" fino al "santissimo e sacratissimo». (U, pp. 57-58). Qui si annida il concetto di potere, in questa dipendenza trova giustificazione il concetto di "Gerarchia": "*Gerarchia è dominio dei pensieri, dominio dello spirito!*".

L'uomo ha bisogno di oggettivizzare, fuori di sé, il punto fermo del proprio essere, in modo da mettere a tacere, o attutire, la propria inquietudine. Se la risposta di classe può, più o meno, essere chiara e comportare indicazioni anche massive che risultano prevedibili, non per questo si può aprire la strada a un cieco determinismo. La contraddizione si mantiene anche all'interno della presa di coscienza. Spesso, tanto più apparentemente ferrea e monolitica questa ci appare, più internamente è travagliata ed esposta alle influenze della realtà.

In questo senso diciamo che i rivoluzionari non sono degli idealisti, ma uomini d'azione che, partendo da analisi materialiste, sviluppano un progetto strategico di intervento nella realtà. Per questo devono essere talmente concreti da porre in causa se stessi, cioè da includere se stessi, in quanto individui, nell'ambito dei parametri che contribuiscono a rendere realizzabile il progetto rivoluzionario. In caso contrario, se partono da presupposti deterministici, o da affermazioni volontaristiche di massima e concretamente fideistiche, sono degli idealisti e cadono sotto la critica sviluppata da Stirner.

Il pericolo sarebbe quindi la sotterranea spinta all'oggettivazione. Se non altro l'oggettivazione della vendetta. Secoli di sfruttamento e di dolore valgono bene qualche testa. Ma, così agendo, la vendetta si oggettivizza, e con essa la violenza. Si crea, cioè, un falso mito, e quindi si creano i presupposti per una nuova guida, cioè per qualcuno che si incarichi di personalizzare quell'oggettivazione.

Simili sviluppi si inseriscono nella linea che attraversa tutta la storia, parallelamente, la linea del mito. Il mito, pur nella sua assoluta inconsistenza e mancanza di realtà, gioca un ruolo concreto e reale nella storia. Esso è vicenda dell'uomo e delle sue lotte e dei suoi sforzi, sebbene sia vicenda rovesciata, vicenda negativa.

In questo modo il mito è creazione collettiva, quindi è sistema organizzato e complesso. Dio è un mito di questa specie. Il potere (lo Stato) è un mito di specie diversa, ma collegato col primo. La gerarchia è un altro mito. Gli sviluppi mitologici di questi sistemi si svolgo-

no per sezioni separate ma con raccordi costanti. Da ciò la fondamentale importanza di accostare il problema di Dio a quello del potere, della gerarchia, ecc.

Prendendo il mito in se stesso, esso non può considerarsi significativo, anzi, il più delle volte, appare paradossale e ridicolo. Solo in relazione con gli altri miti e le altre realtà assume significato e quindi valore.

Scrivendo Lucien Sebag: «Comprendere un mito equivale dunque a concepire il processo di simbolizzazione che gli è proprio; ogni porzione di mito, ogni frase, è allora posta su un piano che consente la decodificazione del suo messaggio. L'articolazione reciproca di questi piani, le operazioni in virtù delle quali il passaggio dall'uno all'altro è reso possibile definiscono la logica del tutto». (*Marxismo e strutturalismo* [1964], tr. it., Milano 1972, p.112).

Tutto ciò significa che è necessario individuare la responsabilità delle presenze deformanti dell'ideologia, all'interno delle pratiche umane di trasformazione della realtà. Spesso queste responsabilità non si possono individuare, perché l'ideologia agisce in modo tale da non risultare cosciente, in quanto processo, agli uomini che ne subiscono le conseguenze.

Così Edmund Husserl: «Se non possiamo separare l'umanità autentica dalla vita assunta nella sua radicale responsabilità, e con ciò neppure l'autoresponsabilità scientifica dalla responsabilità totale che investe la vita umana in genere, allora noi dobbiamo sollevarci al di sopra di tutta questa vita e di questa tradizione culturale nel suo insieme e ricercare per noi – presi singolarmente e in quanto comunità – le possibilità ultime e le necessità dalle quali prendere posizione di fronte alle realtà di fatto nel giudicare, nel valutare e nell'agire». (*Logica formale, logica trascendentale* [1929], tr. it., Bari 1966, pp. 8-9).

Questa considerazione di Husserl ci fa comprendere che nemmeno la scienza può esserci di aiuto nel cosiddetto problema della "verità". Ecco Stirner: «Non si vuol rinunciare alla verità, alla "verità in genere", anzi la si vuol cercare. Ma che altro è questa verità se non l'*être suprême*, l'essere supremo? Anche la "vera critica" dovrebbe disperarsi se perdesse la fede nella verità. E tuttavia la verità non è che un – *pensiero*, ma non uno qualsiasi, bensì il pensiero che è superiore a ogni altro, il pensiero incontrovertibile, è *il pensiero stesso*, grazie al quale soltanto tutte le altre idee vengono santificate, è la consacrazione dei pensieri, il pensiero "assoluto", "santo". La verità resiste più a lungo di tutti gli dèi, infatti solo per servire la verità e per amore suo gli dèi e infine lo stesso Dio sono stati abbattuti. La "verità" sopravvive alla caduta del regno degli dèi, perché essa è l'anima immortale di questo mondo caduco, è la divinità stessa.

«Io voglio dare una risposta alla domanda di Pilato: che cos'è la verità? La verità è il pensiero libero, è l'idea libera, lo spirito libero; la verità è ciò che è libero da te, ciò che non è tuo proprio, ciò che non è in tuo potere. Ma la verità è anche ciò che è pienamente dipendente, impersonale, irreal e incorporeo; la verità non può mostrarsi come tu ti mostri, non può muoversi, mutarsi, svilupparsi; la verità aspetta e accoglie tutto da te ed esiste solo grazie a te: essa, infatti, esiste solo nella – tua testa. Tu ammetti che la verità è un pensiero, ma dici che non tutti i pensieri sono veri o, come anche ti esprimi, non tutti i pensieri

sono veramente e realmente pensieri. E in base a che cosa misuri e riconosci il pensiero vero? In base alla *tua impotenza*, cioè in base al fatto che tu non puoi intaccarlo! Se esso ti domina, ti entusiasma e ti trascina, tu ritieni che esso sia quello vero. Il suo dominio su di te testimonia per te la sua verità, e se esso ti possiede e tu ne sei posseduto, ti trovi bene con esso, perché hai trovato finalmente il tuo – *signore e maestro*. Quando cercavi la verità, a che cosa aspirava il tuo cuore? A trovare il tuo signore! Tu non cercavi la *tua* potenza, ma invece un potente da esaltare (“Esaltate il Signore, nostro Dio!”). La verità, mio caro Pilato, è – il signore, e tutti quelli che cercano la verità cercano ed esaltano il signore. Dov’è il signore? Dove, se non nella tua testa? Egli è solo spirito e, ogniqualvolta credi di scorgerlo, non si tratta che di un – fantasma; il signore è infatti solo qualcosa di pensato; soltanto l’angoscia tormentosa dei cristiani, che vogliono render visibile l’invisibile e dare un corpo allo spirito, ha generato questo fantasma: ecco la tremenda disgrazia della fede nei fantasmi.

«Finché tu credi alla verità, tu non credi a te stesso e sei un – *servo*, un – *uomo religioso*. Tu solo sei la verità o, piuttosto, tu sei più della verità, la quale senza di te non è proprio niente. Certo, anche tu cerchi la verità, certo, anche tu “critichi”, ma tu non cerchi una “verità superiore”, che sia cioè superiore a te stesso, e non critichi in base al criterio di una tale verità. Tu ti avvicini ai pensieri e alle rappresentazioni, così come alle apparenze delle cose, solo per rendertele più godibili e farne tua *proprietà*. Tu vuoi solo dominarle e farti loro *proprietario*, vuoi orientarti in esse e sentirtici a tuo agio, e le trovi vere o vedi in loro una luce di verità precisamente quando esse non ti possono più sfuggire, non presentano più alcun aspetto che tu non capisca o padroneggi, ossia quando ti *vanno giuste*, quando sono tua *proprietà*. Se poi ridiventeranno oscure e sfuggiranno al tuo potere, questa è per l’appunto la loro non verità, cioè la tua impotenza. La tua impotenza è la loro potenza, la tua umiliazione è la loro esaltazione. La loro verità, dunque, sei tu stesso, ossia è il nulla che tu sei per loro e nel quale esse svaniscono, la loro verità è la loro *nullità*». (U, pp. 260-262).

Negazione di Dio, quindi, è negazione della verità. Non solo, negazione anche del senso di tranquillità che la verità procura, senso di tranquillità che si traduce, nel mondo corrente del capitalismo tecnocratico, nella verità della scienza, su cui si può giurare a occhi chiusi. Ora, quest’ultima verità comprende componenti ideologiche che la riportano all’insieme delle verità di cui parla Stirner, per cui lo scienziato sarebbe, in definitiva, un uomo religioso. Abbiamo così il mito che collettivamente sviluppa un modello di sostegno della realtà, modello che si oggettiva nell’azione del prete o dell’artista o del filosofo; e la scienza che sviluppa un altro modello di sostegno della realtà, modello che si oggettiva esso pure nello scienziato, un tipo di prete particolare.

Fin dagli inizi si è andato specificando il “mito” della ricerca della Verità. Prima della filosofia e della scienza si sviluppa la mitologia. La Verità, figlia del tempo, nella mitologia greca è madre della Giustizia e della Virtù. Solo che non esiste nulla di meritorio, di personale, nel rapporto tra l’uomo e la verità, nemmeno attraverso la realizzazione della giustizia e della virtù. Ercole, poniamo, è sempre una specie di giocattolo nelle mani del

destino. Le fatiche non presuppongono la spinta verso la conoscenza. Tranne il mito dei giganti, uomini solo a metà, non esiste un caso di rivolta aperta contro gli dèi. La sola eccezione è Prometeo, che diventa così il simbolo degli sforzi della ragione verso la verità. Anche lui si muove dentro prospettive prefissate, però, per la prima volta, comincia a starci male. La creazione popolare sviluppa la possibilità della rivolta, del dissenso in nome di un qualcosa che ancora non è ben chiaro.

Con lo sviluppo delle idee cosmogoniche si cerca di riflettere, da un punto di vista scientifico e filosofico, sul problema delle origini e sul problema della verità. Popoli diversi produssero sforzi differenti.

Il racconto della Bibbia è profondamente lirico ma non riesce a strutturare il mito in modo tale da consentire un minimo di osservazioni teoriche e pratiche. Il Sommo Bene occupa tutto lo sviluppo delle possibilità umane.

Diversa la prospettiva presso i Persiani. Qui il mito ospita la lotta di una terribile dualità: il bene e il male, potenze di forza identica e contraria. Queste sono ambedue creatrici del mondo. Nella tradizione ebraica il male non raggiunge mai l'altezza del bene, in quella persiana la tentazione è equivalente alla salvezza. All'origine delle cose sta la dualità e non l'unicità. (Per una trattazione più estesa di quest'argomento cfr. A. M. Bonanno, *Il problema della verità alle origini del pensiero filosofico*, in "Studi e Ricerche", 1965, pp. 33-48).

In altri popoli, come gli Egizi, si nota la mancanza di una idea di evoluzione e uno sviluppo più pragmatico e tecnico. Eppure nel campo dei concetti non si ha un'influenza precisa di questo spirito di ricerca, se si vuole escludere una specie di tendenza alla disgregazione nei concetti logici e filosofici, tendenza che rese impossibile una teorizzazione del problema stesso della ricerca. La particolare forma sociale dell'Egitto fece il resto. Società chiusa sotto tutti gli aspetti, vedeva periodiche esplosioni di violenza succedersi al dominio repressivamente compatto dei faraoni.

In altri popoli ancora, come gli Indiani, l'accostamento è più marcatamente filosofico. Nella mitologia indiana si può individuare il tentativo di rintracciare, nel corso degli eventi, l'opera costante di un impulso creativo, trovante giustificazione unica nell'atto iniziale semplice e determinato. Noi occidentali troviamo notevoli difficoltà nella comprensione dei miti indiani, difficoltà che, in questi ultimi tempi, si stanno un poco alleggerendo grazie alla caduta di molte barriere tradizionali che barricavano il pensiero occidentale e la sua tradizione.

Vediamo, ora, gli spunti più precisamente filosofici concernenti il concetto di verità, e che costituiscono, come abbiamo detto, una seconda faccia di quella religiosità che porta sempre al sostegno del potere e dello sfruttamento. In questa incarnazione, il prete del mito indossa la veste del filosofo.

Il mito, affinandosi le presenze letterarie, modificandosi le condizioni generali di produzione, aggravandosi certe stabili situazioni di potere di fronte all'incalzare degli eventi rivoluzionari, quasi sempre si trasforma in precise indicazioni riflessive. Il facitore di pioggia cede il posto all'intellettuale. Questi si chiude all'interno del proprio orticello, e pian-

ge sulle sorti del mondo, oppure, il più delle volte, collabora ad un ripristino delle sorti compromesse dell'antico potere, consentendo il subentro ad un potere nuovo, anche se sostanzialmente immutato.

Creazione collettiva il mito, creazione individuale la filosofia, ma la contrapposizione non può reggersi in modo così assiomatico. Quel fondamento collettivo che rendeva solido e credibile il mito necessitava della manutenzione accurata e costante dell'individuo sacerdote, dell'esegeta e dell'incrémentatore, il quale si univa, nell'opera mistificatrice (e, spesso, feconda), con l'individuo che subiva il mistero, in un contatto che finiva per accelerare e modificare la produzione e l'evoluzione del mito stesso.

Così la riflessione del filosofo, in epoche successive, si colloca all'interno di quell'arco di produzione collettiva delle idee che resta il punto di riferimento costante dell'atto stesso del filosofare. Nessuno sforzo di ricerca, per quanto apparentemente astratto e finalizzato a se stesso, poté dirsi, con certezza, staccato dalla situazione collettiva. Come pure il fatto creativo collettivo, per quanto nascosto tra le pieghe di uno sviluppo storico che sancisce la conoscenza di alcuni fatti e decreta la scomparsa e l'oblio di altri.

Il passaggio dal mito alla riflessione filosofica, è assicurato nell'arco di quelle necessità di produzione ideologica che sono fortemente sentite dal potere. Nessun salto qualitativo, nessuna situazione di maturità successiva o privilegio. Ecco perché non è giusto parlare di "popoli primitivi" o di "miracolo greco", per quanto riguarda, poniamo, gli Egizi, gli Indiani o i Greci.

Solo che con la razionalizzazione filosofica si è perso quel fondamento di mistero che circonda il mito. Specie la corrente filosofica ufficiale si è sentita in obbligo di santificare l'oggettività, facendola scontrare con l'irrazionale sopravvivenza di correnti sotterranee, sistematicamente colpite dal potere, che avanzavano dubbi e perplessità. Uno degli strumenti per meglio fondare questa razionalità filosofica è stato quello di riportarla alla scienza, almeno dopo Francesco Bacone e il Rinascimento. Il massimo punto di sicurezza e di spavalderia si è verificato sul finire dell'Ottocento. L'attestarsi del materialismo storico su posizioni di preminenza darà, più avanti, maggiore spazio all'indagine sulle ideologie.

Facciamo un esempio. È indubitabile che Cartesio sia andato per le vie brevi nel considerare fondamentale la sua formula del "penso dunque sono". La realtà dell'io è ben più poliedrica di una proposizione elementare e non intende essere accartocciata in formule e schemi. Per altro, si tratterebbe di una formula abbastanza misera, perché in grado di fondare l'io ma non di darci indicazioni sul resto del mondo.

È interessante osservare, adesso, la conclusione che Hans Reichenbach riesce a trarre dall'esame della formula cartesiana: «La psicologia dei filosofi costituisce un tema degno di maggior attenzione di quella solitamente dedicatale nelle opere di storia del pensiero, e il suo studio può rivelarsi più prezioso di qualsiasi analisi logica quando si voglia far luce sul significato dei sistemi filosofici. Il ragionamento di Descartes, ad esempio, pur essendo ben poco rigoroso, dal punto di vista psicologico risulta quanto mai interessante. Esso suggerisce che fu l'ansia della certezza a spingere un matematico così acuto verso

conclusioni logiche tanto confuse. Tale ansia sembra capace di precludere l'intelligenza dei postulati della logica, e il tentativo di fondare la conoscenza sulla pura ragione appare destinato a indurre chi lo opera all'abbandono degli stessi principi razionali». (*La nascita della filosofia scientifica* [1951], tr. it., Bologna 1961, p. 44).

Quindi un'approssimazione (un errore) cosciente, in buona fede, suggerita dall'urgenza della verità. Un miraggio ideologico che produce effetti a loro volta ideologici.

La tensione verso la verità si sviluppa bilateralmente: da un lato l'intuizione cerca disperatamente di saltare gli ostacoli per giungere di colpo in seno al mistero, dall'altro, la riprova scientifica raffrena lo slancio lirico della prima e viene avanti adagio. È l'urto di due metodi che pretendono un'esistenza oggettiva. Il primo cerca di valicare l'abisso dei particolari, per arrivare al nucleo del problema, illudendosi che questo nucleo sia qualche cosa di concreto, di ben determinato e quindi di conseguibile, o, per lo meno, di intuibile. Questo metodo non tiene conto del momento della ricerca, dello sforzo della comprensione di ciò che è ignoto. Il secondo metodo segue la via inversa e, necessariamente, tiene in un certo conto lo sforzo dell'indagine. Quello che conta è qui il risultato parziale, gradino di una scala che ci si illude sia altissima, con in cima la "verità".

Nessuno dei due metodi è esente da inquinamenti e da colpe umane. Non è possibile la loro oggettivazione. Il fallimento di ogni tentativo in questo senso porta a chiedersi: che cos'è la "verità"? domanda che equivale all'altra: che cos'è la vita? con la conseguenza che non potendo rispondere esaurientemente a nessuna delle due, tutto resta automaticamente avvolto nel mistero. Questa è la posizione esistenzialista. Accettato l'incarico di chiarificazione dell'essere, gli esistenzialisti non capiscono l'enorme abisso che li separa dall'oggetto, dai loro tentativi di approssimazione. La filosofia mette a nudo il proprio nucleo ideologico, anche in argomenti che si vorrebbe snaturati da qualsiasi presenza soggettiva. Solo riconoscendo questo grosso limite, la riflessione può produrre qualcosa di positivo. Il contrasto tra filosofia e vita cessa di essere appeso agli interessi ideologici della parte dominante. La filosofia non può – come hanno pensato gli esistenzialisti – incentrarsi nel simbolo dell'essere, per il semplice fatto che non sarebbe più una riflessione sull'essere stesso e, tanto meno, ritrovarsi nell'essenza intima dell'essere, perché allora verrebbe a collocarsi in una sfera lontana e inaccessibile, del tutto fuori dei nostri interessi.

Dal lato degli scienziati le cose non vanno certo meglio. Questi problemi li hanno dovuti affrontare lo stesso, trattandosi delle premesse metodologiche necessarie a qualsiasi azione di ricerca, e lo hanno dovuto fare avanzando a tentoni nella nebbia ideologica. Nel fare questo sforzo hanno preteso fornire, a loro volta, alla psicologia, alla sociologia, alla filosofia o all'economia, uno strumento, un metodo, una struttura analitica, una "verità", tali da costituire punti fermi, garanzie, sicurezze che gli strumenti sviluppati e posseduti fino a quel momento non potevano assicurare.

Nella formulazione dei principi della *Filosofia positiva* [1830-1842] Auguste Comte si assegna un compito del genere. (*Corso di Filosofia positiva*, tr. it., Torino 1967, vol. I e II).

Così i primi successi della scienza, successi che culminarono con la formazione di una

vera e propria dottrina metafisica del “determinismo scientifico”, entrarono a vele spiegate nel regno della filosofia.

In economia problemi assai simili ebbero a porsi studiosi delle relazioni di mercato, come Léon Walras, che utilizzarono per la prima volta in forma completa i modelli di equilibrio della meccanica classica per dimostrare la possibilità delle leggi economiche dell’equilibrio parziale e totale del consumatore e del produttore. (*Teoria matematica della ricchezza sociale* [1870], tr. it., Torino 1878).

La sociologia ha seguito più o meno la stessa strada con Vilfredo Pareto (*Trattato di sociologia* [1916], tr. it., Milano 1965) e altri, solo che il rapporto con la fisica, più che negli schemi di equilibrio o nella teoria della capillarità sociale di Pareto, si vede più chiaramente negli sviluppi più recenti della sociometria. (Cfr. P. F. Lazarsfeld, *Recenti tendenze della metodologia e della sociologia generale negli Stati Uniti*, in *La sociologia contemporanea nell’Europa Occidentale e nelle Americhe*, tr. it., Roma 1968).

Un esempio clamoroso è dato dal lavoro di Kurt Lewin in psicologia e dai suoi utilizzi dei modelli topologici ricavati dalla fisica. Così egli scrive: «Molto interessato alla teoria della scienza, già nel 1912, da studente, avevo difeso la tesi (contro un dictum filosofico allora pienamente accettato) che la psicologia trattando con una molteplicità di fatti coesistenti dovrebbe finalmente essere costretta ad usare non soltanto il concetto di tempo ma anche quello di spazio. Conoscendo qualcosa della teoria generale degli insiemi di punti, io sentii vagamente che la giovane disciplina matematica “topologia” poteva essere di un qualche aiuto per rendere la psicologia una vera scienza. Cominciai a studiare la topologia e a far uso dei suoi concetti che subito mi si rivelarono particolarmente adatti agli specifici problemi della psicologia». (*Principi di Psicologia Topologica* [1936], tr. it., Firenze 1961. Il passo è tratto da una lettera di Lewin a Köhler del maggio 1936, utilizzata come prefazione del libro citato).

Questo fatto ci dice due cose: primo, che l’osservazione che la psicologia fa trattando di fatti coesistenti dovrebbe consentire l’uso di uno strumento descrittivo di natura geometrica, secondo, che tale strumento dovrebbe addirittura trasformare la psicologia in una “vera scienza”. Appare chiaro che così l’impiego della topologia e di altre tecniche matematiche resta soltanto un fatto modellistico, lasciando intatti sia il campo di ricerca della psicologia, sia la sua sperimentabilità di fondo, come pure che da questo semplice accorgimento metodologico ci si attende il “miracolo”.

Sotto questo aspetto fideistico si nasconde l’altra speranza, quella di trasformare la psicologia in una scienza unitaria fondata su un principio interpretativo unitario: vecchio sogno, ovviamente non solo della psicologia.

Così riassume in proposito Guido Petter: «Una rivoluzione analoga a quella che ha avuto luogo in fisica comporterebbe, in psicologia, l’abbandono di queste dicotomie, ed una omogeneizzazione della sfera dei fatti psichici, nel senso del riconoscimento esplicito che qualunque evento psichico, sia esso di ordine inferiore o superiore, sia esso frequente o raro, insignificante o significativo nella storia di una persona, è riconducibile ad una legge,

in quanto è collegato ad una certa costellazione di precise condizioni da un rapporto di dipendenza funzionale, e può dunque anche essere previsto qualora tali condizioni siano perfettamente note». (*I motivi conduttori dell'opera di Lewin, Prefazione* a K. Lewin, *Teoria dinamica della personalità* [1935], tr. it., Firenze 1972, p. X).

Unità di base della psicologia, sua trasformazione in scienza capace di utilizzare modelli matematici di analisi, sua capacità di prevedere comportamenti e reazioni. È qui che si colloca l'ultimo sogno, quello più radicato nella costruzione deterministica della scienza ottocentesca e che non è del tutto scomparso nemmeno dopo la "vera" rivoluzione operata in fisica dopo l'inizio del secolo, da Max Planck in poi. Vedere per prevedere, simbolo di una certa ricerca scientifica del secolo scorso, si basava sul concetto di determinismo.

Tra le direttrici metodologiche della storia della scienza una delle più significative, per noi oggi, è quella che siamo abituati a identificare col "determinismo". La consideriamo così importante perché i suoi sviluppi, essendo ancora in piena modificazione, dovranno dare quei frutti che i presupposti attuali lasciano sperare.

Il determinismo viene considerato comunemente un derivato delle teorie di Newton. Le leggi del moto dei pianeti, la legge dell'inverso del quadrato, il sistema di equazioni differenziali che ne scaturisce, concorrono ad attribuire al sistema solare la caratteristica per cui le sue condizioni iniziali determinano il suo futuro con un rigore matematico. Eppure, nello schema di Newton non esiste quella fede nel determinismo che sarà caratteristica dei filosofi successivi. Il binomio Newton-Kant spiegherebbe più cose. Esaminandolo, si vede la concordia dei loro sforzi nella elaborazione di una ricerca positiva nella scienza. Il movente newtoniano fu di sostituire al metodo puramente empirico una generalizzazione capace di fronteggiare possibili eventi futuri, necessariamente non ancora sperimentati. In seguito la nuova costruzione causale che ne derivò venne ad adattarsi in modo soddisfacente al mondo, un poco come la geometria di Euclide, ricavata dagli assiomi, si adatta alla realtà. Il movente kantiano fu di trovare un solido punto di appoggio alla metafisica: quello che prima costituiva il metro d'identificazione della realtà, adesso serve come giustificazione. Spetterà poi alla formulazione di Pierre-Simon de Laplace e alle radicali conclusioni di Julien Offroy de La Mettrie il compito di dotare il determinismo di una vera e propria scolastica. Finché si rimase legati al principio di causa ed effetto, dentro cui non bisogna dimenticare il ruolo conservatore giocato dall'idea di "ordine", non si poté evitare il fascino della consequenzialità e della precisione del determinismo. Il crollo di un mondo che tanti ritenevano perfetto, la degenerazione di un sistema produttivo che sembrava avere risolto il problema del pauperismo perché era riuscito molto bene a nascondere nei ghetti, il sorgere di forti movimenti proletari di contrapposizione alle strutture del capitale, insomma, la fine di un mondo e il sorgere – col nuovo secolo – di un mondo profondamente diverso, che in appena due decenni vedrà il primo grande conflitto mondiale, tutto ciò favorì la chiarificazione delle idee nei riguardi del determinismo, contribuendo a metterne in evidenza la struttura metafisica.

Riassumendo, possiamo indicare con sufficiente chiarezza che l'elemento teologico si

nasconde nelle tre componenti che abbiamo esaminato, componenti elaborate dal pensiero collettivo umano nelle sue varie interrelazioni individuali e di classe, per servire da base ideologica e pratica al potere.

Il problema di Dio, nell'aspetto di problema della "verità", può passare intatto non solo attraverso il filtro del mito – che anzi lo solidifica, oggettivandolo in una apparente realtà terrena – ma anche attraverso il filtro razionale della filosofia e della scienza. Chi non coglierebbe un significato teologico nella dottrina scientifica deterministica?

Così sottolinea questo problema Barrué: «Se l'Io decide di sormontare le difficoltà del mondo, la Scienza aumenterà la sua padronanza dell'intera realtà, ed allora si usufruirà ancor meglio dello stesso Io e del Mondo. Solo così l'Io non sarà posseduto dalla Scienza, ma, al contrario, la possiederà e l'utilizzerà a suo piacimento e nel suo interesse». (*En lisant l'Unique*, in M. Stirner, *De l'Education*, op. cit., p. 30).

Non è accaduto accidentalmente che le profonde modificazioni all'interno della struttura della scienza, intervenute dopo l'inizio del secolo, siano coincise col periodo dell'imperialismo, con la nascita delle grandi modificazioni dei rapporti di classe. La suprema crisi del capitalismo, quella che lo portò alle due guerre mondiali e alla parentesi del fascismo dilagante, fu anche crisi di valori sociali e crisi di modelli scientifici del passato che quei valori giustificavano.

Una nuova struttura di potere ha bisogno di nuovi fattori di pioggia, per questo mette i vecchi in soffitta. I preti, i filosofi e gli scienziati devono adeguarsi, pena la sospensione del servizio. Ma, per quanto riguarda i gestori ufficiali della scienza e del pensiero, questi sono obbligati a realizzare alcuni risultati oggettivamente utilizzabili anche da un punto di vista rivoluzionario. È il progetto stirneriano dell'impadronimento della scienza e del sapere da parte dell'individuo e dell'utilizzo contro ogni gerarchia e contro ogni potere.

Eccolo ne *L'unico*: «Non si può smettere di pensare, come non si può smettere di avere percezioni sensibili. Ma la potenza dei pensieri e delle idee, il dominio delle teorie e dei principi, l'autorità suprema dello spirito, insomma la – *gerarchia* durerà solo fino a che i bigotti, cioè i teologi, i filosofi, gli uomini di Stato, i filistei, i liberali, i pedagoghi, i servi, i genitori, i figli, le coppie sposate, Proudhon, George Sand, [Johann Kaspar] Bluntschli, ecc., ecc., verranno ascoltati con grande rispetto: la gerarchia durerà solo fino a che i principi verranno pensati, creduti o anche criticati: infatti anche la critica più inesorabile, che distrugge ogni principio vigente, *crede* tuttavia in ultima analisi *al principio*.

«Tutti criticano, ma i criteri sono diversi. Si va in cerca del criterio "giusto". Esso è il primo presupposto. Il critico parte da un'affermazione, da una verità, da una fede. Questa non è una creazione del critico, ma del dogmatico, anzi di solito viene desunta senza esitazione dalla cultura presente: così per "la libertà", "l'umanitarismo", ecc. Il critico non ha "trovato l'uomo", ma invece la verità "uomo" è stata stabilita dal dogmatico, e il critico, che può peraltro essere la stessa persona del dogmatico, crede a questa verità, a questo principio di fede. All'interno di questa fede, e invasato da questa fede, egli critica.

«Il segreto della critica è una qualche "verità": essa è il mistero che le dà energia». (*U*,

pp. 258-259).

L'essenza del cristianesimo diventa, per Stirner, lo sforzo continuo di allontanare l'uomo dalle cose per farlo preoccupare soltanto dello spirito. Il "timor di Dio" è la molla di questo meccanismo che riconduce al "timor del sacro", la qual cosa ritroviamo nel "timor dello Stato". Il cerchio si chiude in questo modo. La dottrina del vero ateismo è propedeutica, in Stirner, alla dottrina dell'anarchismo, come necessità di eliminazione dello Stato. Anche volendo smuovere il "timor di Dio", come ha fatto l'anticlericalismo settecentesco, non si toglie nulla a Dio, in quanto tutto si trasferisce all'uomo, ma all'uomo come odierno Dio.

«Il timore di Dio in senso proprio – egli aveva detto – è stato ormai scosso da lungo tempo e un "ateismo" più o meno consapevole, riconoscibile esteriormente da un certo "anticlericalismo" ormai ampiamente diffuso, è diventato, senza parere, atteggiamento comune. Ma tutto ciò che fu tolto a Dio venne attribuito all'uomo e la potenza dello spirito umanitario si è accresciuta esattamente in proporzione al diminuire d'importanza della devozione religiosa: "l'uomo" è il Dio di oggi e il timore dell'uomo è subentrato al vecchio timore di Dio.

«Ma siccome l'uomo rappresenta semplicemente un altro essere supremo, di fatto l'essere supremo ha subito soltanto una metamorfosi e il timore dell'uomo non è che il timor di Dio sotto mutata specie.

«I nostri atei sono gente pia». (U, p. 138).

Solo nella dimensione dell'egoista: «Nessun pensiero è sacro, perché nessun pensiero dev'essere oggetto di "devozione"; nessun sentimento è sacro (né l'amicizia né l'amore materno, ecc.), nessuna fede è sacra. Sono tutti *alienabili*, mia proprietà alienabile e io li anniento così come li creo.

«Il cristiano può perdere tutte le cose, tutti gli oggetti, le persone più care, che sono gli "oggetti" del suo amore, senza ritenere per questo di aver perduto se stesso, ossia, dal punto di vista cristiano, il suo spirito, la sua anima. L'individuo proprietario può allontanare da sé tutti i *pensieri* che erano cari al suo cuore e infiammavano il suo zelo e sarà tuttavia "ricompensato mille volte", perché egli, il loro creatore, rimane.

«Inconsapevolmente e involontariamente noi tutti tendiamo all'individualità propria, e difficilmente si troverà fra noi qualcuno che non abbia rinunciato a un sentimento sacro, a un pensiero sacro, a una fede sacra, anzi noi non incontriamo nemmeno nessuno che non sappia già sciogliersi da questa o da quella delle sue idee sacre. Tutta la nostra battaglia contro le convinzioni procede dall'opinione di poter scacciare l'avversario dalle sue trincee di pensieri. Ma ciò che io faccio inconsapevolmente, lo faccio a metà e perciò, dopo ogni vittoria su di una fede, io sarò nuovamente il *prigioniero* (l'ossesso) di una fede, che prenderà ancora una volta tutto il mio io al suo *servizio* e mi renderà un esaltato per la ragione, dopo che ho smesso di esaltarmi per la Bibbia, oppure un esaltato per l'idea dell'umanità, dopo che ho combattuto più che a sufficienza per l'idea cristiana». (U, p. 265).

Da ciò una prima critica radicale del cristianesimo, che non viene riconosciuto come mezzo per divulgare la simpatia e l'amore del prossimo. Sì, esso parla dell'amore del prossi-

mo, ma sotto l'aspetto rarefatto dell'uomo: bisogna amare nel prossimo l'uomo in generale, non quel Pietro o quel Paolo, uomini concreti, con le loro caratteristiche: ancora una volta è il fantasma dello spirito che emerge impedendo la costruzione dell'uomo nuovo. D'altro canto, la religione, lo stesso cristianesimo, non è forse un egoismo larvato? Forse le religioni possono fare a meno delle promesse, forse possono fare a meno delle ricompense? Ma si tratta di un egoismo inconsapevole che finisce per degenerare in schiavitù. Infatti, la religione, ed in particolare il cristianesimo, coprono l'egoista di rimproveri e di ingiurie, con una guerra che coprendo ogni verità finisce per diventare guerra fanatica e universale.

Ha scritto recentemente Bravo: «Anche nella critica stirneriana della religione si constata quella mancanza di realismo politico, già rilevata in linea generale da Marx. La sua negazione di Dio sia della religione promana sempre da una posizione intellettualistica, slegata dalle più vere richieste di emancipazione nei confronti della religione presente, che però facendo leva su di una religiosità diffusa (con il richiamo al cristianesimo primitivo), propria ad esempio negli anni prequarantotteschi di Wilhelm Weitling, che voleva marciare verso la rivoluzione usufruendo dello strumento che tutti avevano a disposizione, la religione appunto, e oggi presente in Emmanuel Mounier». (*Introduzione a Gli anarchici, op. cit.*, pp. 37-38).

Certo, considerando le cose da un punto di vista letterale, leggendo l'opera di Stirner con un occhio alla polemica hegeliana e un occhio a Feuerbach, non si può non concordare con Bravo. Se a questo si aggiunge la necessità di considerare "fondata" e quindi, secondo la concezione stirneriana, "sacra", la critica di Marx, il risultato diventa chiaro. Il riferimento a Mounier è dispersivo in quanto andrebbe chiarita la non mai precisata sua posizione riguardo la premessa fideistica e l'impronta esistenziale. In Stirner, se c'è una cosa chiara, è l'elemento antintellettualistico. Ma, d'altro canto, non bisogna cercare quello che non c'è, per poi avere il piacere di gridare a gola aperta che non lo si è trovato. La critica religiosa di Marx parte da presupposti diversi, da una indicazione di "fatti" che, come ha volutamente suggerito l'analisi marxista contemporanea specialmente francese (Jean Hyppolite), parte dalla *Fenomenologia* [1807] hegeliana per trasferire le vicende del "romanzo" sul piano della concretezza di certi fatti, scelti per la loro solidità (lotta di classe, per esempio), mai revocati in dubbio sul piano filosofico. È proprio questo il lavoro di Stirner. Lavoro limitato alle fondamenta soltanto, ma che ci fornisce un mezzo formidabile per andare avanti, mezzo forse altrettanto notevole della critica di Marx, se si tiene conto del fatto che spesso, utilizzando l'analisi marxista della religione come prodotto spontaneo del popolo che soffre, ci si ferma, sorpresi, a chiedersi che cosa significhi il riemergere della sacralità, poniamo sotto la veste della dittatura del proletariato o dell'internazionalismo proletario, o della lotta di classe o di altri simboli rivoluzionari utilizzati per costruire un nuovo potere. La critica di Stirner non è critica intellettualistica, con buona pace di Bravo, ma critica filosofica; come la critica di Marx non è critica realistico-antintellettualistica, ma critica realistico-filosofica, cioè pseudosociologica, con tutte le conseguenze del caso.

Non bisogna fraintendere. Stirner non ha prodotto approfondimenti notevoli riguardo

la problematica religiosa, ha solo posto il problema a un livello più avanzato di quello che, di regola, viene elaborato dagli interpreti delle opere di Marx. Bisognerà lavorare molto nella direzione indicata da Stirner, e questo lavoro sarà anche utile a coloro che insistono nel cristallizzare Marx. «Per una società di produttori di merci il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nel comportarsi di fronte ai propri prodotti come merci, e dunque come valori, e nel riferire i propri lavori privati l'un all'altro in questa forma oggettiva come eguale lavoro umano, il cristianesimo, col suo culto dell'uomo astratto, e in ispecie nel suo svolgimento borghese, nel protestanteismo, deismo, ecc., è la forma di religione più corrispondente». (*Il Capitale* [1885-1894], tr. it., vol. I, Roma 1951-1952, pp. 92-93).

Quindi identificazione del cristianesimo come religione più adatta allo sviluppo capitalista, fondato sulla reificazione delle merci. Ma in che cosa viene fatto consistere il superamento della religione?

«Il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano. Tuttavia, affinché ciò avvenga si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che a lor volta sono il prodotto naturale originario della storia di uno svolgimento lungo e tormentoso». (*Ib.*, p. 93).

Giustamente condotta verso il “fatto” questa analisi della religione, ma non dobbiamo per questo considerarla esauriente. Resta, infatti, l'ostacolo del processo di continua reificazione, o sacralizzazione, come direbbe Stirner. Se l'analisi di quest'ultimo è rimasta a livello filosofico, ciò non significa che non sia riuscita a indicare la strada da seguire per giungere al centro del problema. Di fronte alla sacralizzazione progressiva, l'unica cosa che non posso sacralizzare è me stesso, come io che pensa a se stesso, come essere compiuto, come egoista. Ogni altra prospettiva mi resta legata allo stesso fenomeno di sacralizzazione. Posso sempre correre il rischio, e di fatto lo corro in realtà, e la storia anche recente ne ha dato prova più volte, di vedere risorgere la religione, che non è soltanto quella cristiana, ma può assumere le vesti più strane e i camuffamenti più inquietanti. In questo senso e attraverso questa considerazione la frase di Stirner “I nostri atei sono gente pia”, assume un profondo significato di indicazione e di lavoro.

Chi supera – o dichiara di superare – la religione, deve implicitamente superare anche la gerarchia delle idee sacre, in tutto o in parte, all'uomo. Non è sufficiente liberarsi di Dio o dello Spirito, e non si conclude nulla con l'emancipazione ottenuta piegando la schiena, facendo atto di riverenza o di servilismo agli altri “spiriti”, agli altri “fantasmi” che prendono il nome di famiglia, patria, partito, scienza, umanità, giustizia, verità, ecc. Tutto ciò è sempre religione, vale a dire è sempre pretismo.

Il problema dello Stato

Esaminiamo, prima di affrontare il problema dello Stato in Stirner, le sue considerazioni sul “diritto” che ci saranno necessarie per chiarire la tematica dell’autorità.

«Io decido se *io* sono nel *giusto*; *fuori* di me non c’è alcun diritto o giustizia. Se qualcosa è la cosa giusta, la cosa che ci vuole per *me*, allora è giusta. È possibile che non per questo essa sia la cosa giusta per gli altri: questo è affar loro, non mio: si difendano, se vogliono! E anche se a tutto il mondo non andasse bene, ma per me fosse la cosa giusta, cioè se io la volessi, io non chiederei l’opinione o il pensiero del mondo intero. Così fanno quelli che sanno apprezzare *se stessi*, ciascuno nella misura in cui è egoista: la forza, infatti, precede il diritto e invero – a pieno diritto!». (U, p. 142).

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

«Ogni diritto esistente è un – *diritto estraneo*, un diritto che mi “viene concesso”, di cui mi si “lascia godere”. Ma sarei nel giusto, cioè sarei nei miei diritti, solo perché tutti mi danno ragione? Eppure che altro è il diritto che io possiedo nello Stato, nella società, se non un diritto *estraneo*? Se un cretino mi dà ragione, dicendomi che sono nel mio diritto, diffiderò subito del mio aver ragione, perché il fatto che lui mi dia ragione non mi fa affatto piacere. Ma anche se un saggio mi dà ragione, non per questo ho ragione davvero e sono davvero nei miei diritti. Che *io* abbia o no ragione, che sia o no nei miei diritti, è completamente indipendente dal giudizio dello stolto e del saggio». (U, p. 139).

Quindi un rifiuto assoluto del diritto in vista del bene individuale, della salute del singolo, dell’unico. Il fondamento del diritto è ancora il concetto di sacro. «Io devo sottomettermi a questi diritti stabiliti, considerandoli sacri. Un “senso del diritto” e un “senso della giustizia” di questo tipo sono talmente radicati nella testa della gente che i rivoluzionari del nostro tempo ci vogliono sottomettere a un nuovo “diritto sacro”: il “diritto della società”, della compagine sociale, il diritto dell’umanità, il “diritto di tutti” o simili. Il diritto “di tutti” deve precedere il *mio* diritto. Come diritto di tutti esso dovrebbe essere in ogni caso anche un mio diritto, perché fra questi “tutti” ci sono anch’io; ma siccome esso è al tempo stesso un diritto di altri o addirittura di tutti gli altri, io non muoverò un passo per sostenerlo. Io lo difenderò invece non come *diritto di tutti*, ma come *mio diritto* e ciascuno penserà, se vuole, a difenderselo nello stesso modo. Il diritto di tutti (per esempio quello di mangiare) è un diritto di ogni singolo. Che ognuno si mantenga *per sé* quel diritto opponendosi ad ogni restrizione e quel diritto resterà per tutti (giacché ognuno se lo difende per sé), ma non è affatto necessario che egli si preoccupi e s’infuochi di zelo per un diritto di tutti». (U, p. 140).

Anche la Grande Rivoluzione, secondo Stirner, fu un processo di sacralizzazione, e ciò avvenne col fatto che si conferì al principio dell’uguaglianza la sanzione del diritto.

«Chi potrebbe ricercare i “giusti diritti” se non chi guarda da un punto di vista religioso? “Il diritto” non è forse un concetto religioso, cioè qualcosa di sacro? L’ “*eguaglianza dei diritti*” come l’ha posta la rivoluzione non è che un’altra forma dell’ “*eguaglianza cristiana*”, l’ “*eguaglianza dei fratelli, dei figli di Dio, dei cristiani, ecc.*”, insomma *fraternité*. Ogni singola domanda riguardante questioni di diritto merita di venir stigmatizzata con le parole di Schiller: “Ormai da anni mi servo, per odorare, del mio naso; possiedo veramente su di esso un diritto comprovabile?”.

«Quando la rivoluzione dichiarò che l’eguaglianza è un “diritto”, finì in campo religioso, nella regione del sacro, dell’ideale. Da qui la lotta, cominciata allora, per i “sacri, inalienabili diritti dell’uomo”. Contro gli “eterni diritti dell’uomo” viene naturalmente fatto valere, con non minore fondamento, il “diritto che l’ordine stabilito si è meritatamente conquistato”: un diritto contro l’altro, cosicché l’uno viene diffamato dall’altro e chiamato “torto”. Questa è la *disputa dei diritti* che dura dalla rivoluzione». (U, pp. 140-141).

Per sostenere la legittimità della distruzione delle istanze libertarie proposte, nel corso stesso della rivoluzione, dalla base, gli autoritari hanno sempre avanzato il concetto di “necessità”. Anche il flagello stalinista è stato giustificato con la “necessità” del comunismo in un solo paese. Si tratta di un alibi che non può reggere a lungo. L’avvento dei tecnici borghesi e l’impadronimento dei punti chiave del dominio rivoluzionario da parte della burocrazia di nuovo stampo, sono stati sempre considerati i due punti principali del successo della rivoluzione del 1793. In effetti, quello che si fece fu di uccidere l’interno dinamismo della rivoluzione negando ogni possibilità creativa all’iniziativa popolare e gettando le basi del futuro stato centralizzatore che avrebbe trovato un Napoleone qualunque pronto a gestirlo per le sue proprie mire imperiali.

La verità è che in tutti i momenti decisivi della rivoluzione francese fu sempre l’iniziativa popolare a creare le condizioni necessarie alla vittoria, poi, a cose fatte, l’oppressione borghese, con le sue strutture e le sue tecniche, con la sua “necessità” e con la sua burocrazia, ebbe il sopravvento, uccidendo ogni spontaneità e ogni creatività e ricostruendo lo Stato.

Per la prima volta si presenta nella storia il processo classico dell’involuzione rivoluzionaria preparata e realizzata dall’autoritarismo. L’altro grande esempio sarà la Rivoluzione russa.

La presenza di uno stimolo dal basso, nel corso della Rivoluzione francese, non poteva bastare in assenza di una chiara coscienza dei compiti e delle prospettive che si aprivano davanti agli sfruttati e alle classi dei lavoratori in genere. Questi stimoli vi furono, indubbiamente, ma vennero ben presto travisati da coloro che li avvertirono a livello teorico – come ad esempio i seguaci di François-Noël Babeuf – o perseguitati da coloro che li videro come un possibile pericolo per la futura dominazione borghese. (Su questo argomento cfr. la mia *Introduzione* a P. Kropotkin, *La Grande Rivoluzione* [1909], tr. it., Catania 1975).

I giacobini stessi, all’interno della propria organizzazione, si divisero sulla base di questa intenzione di vedere la Rivoluzione come un portato della base o come qualche cosa che

piove dall'alto. I "plebei", aderenti ai giacobini, parteggiarono, chiaramente, per la Rivoluzione dal basso, mediata da una avanguardia rivoluzionaria, ma furono i primi ad andare sulla ghigliottina. I borghesi, aventi nella mani la direzione del movimento giacobino, riuscirono a imprimere la loro intenzione di una rivoluzione dominata da una élite di potere, e finirono sulla ghigliottina secondi, uccisi, a loro volta, dai conservatori reazionari, che vedevano con chiarezza come quella tesi avesse ormai fatto il proprio tempo.

La rivoluzione è sempre un fatto che emerge da un contrasto: in assenza del contrasto non ci sarebbe rivoluzione ma sviluppo armonico, idilliaco, di una società perfetta che si ripresenta sempre differente ma, nello stesso tempo, identica a se stessa, nella propria perfezione. Il contrasto principale è quello economico, di fondo, contrasto assumente, nel periodo del massimo sviluppo del capitalismo imperialista, le caratteristiche macroscopiche che portano alcuni analisti a denunciarlo come il solo contrasto esistente. In effetti, la rivoluzione, pur fondandosi sul contrasto economico tra sfruttati e sfruttatori, è fatto troppo complesso per essere racchiuso all'interno di una forma prefissata. Nel suo maturarsi può essere seguita con l'aiuto interpretativo della storia e dell'esperienza del passato, ma fino a un certo punto: nel suo realizzarsi porta con sé tante modificazioni, tanti aspetti nuovi, tante esplosioni di creatività che non sempre coloro che sono addetti ai lavori riescono a capirli bene nella loro importanza.

Ecco perché lo studio delle rivoluzioni del passato e, in particolare, della Grande Rivoluzione, la quale può essere considerata la madre di tutte le rivoluzioni moderne, è di grande importanza, anche se non può essere considerato alla stregua di uno studio metodologico per cercare i sistemi rivoluzionari migliori e impiegarli tali e quali. In questo senso aveva torto Nikolaj Lenin quando si identificava con i metodi del terrore giacobino. Ogni cosa ha una sua fissità storica, si ripresenta con moduli di attuazione estremamente differenti, risulta in altre parole irripetibile. E le rivoluzioni non sfuggono alla regola.

Marx ed Engels, su questo argomento, sembrano più aderenti alla realtà, così come sono combattuti tra una interpretazione e l'altra del significato e del valore della Rivoluzione francese. Il loro modello di "dittatura del proletariato" viene qualche volta riportato agli avvenimenti del 1793 e qualche altra volta considerato come un aggiustamento, un ritrovato analitico moderno per riportare le armi del proletariato alla modernità del conflitto che le attende. Ma la presenza stessa della parola "dittatura" indica con chiarezza la persistenza della tradizione borghese e giacobina all'interno della nuova interpretazione marxista. Infatti, alle masse, al loro movimento spontaneo di rivendicazione e di lotta, agli spunti creativi di una nuova organizzazione sociale, non può che risultare estraneo il concetto di "dittatura". Dittatura da parte di chi? e su che cosa? Certo non da parte delle masse e non su loro stesse! Sarebbe un controsenso. L'idea di "dittatura" implica la presenza di qualcuno (dittatore) o di qualche organizzazione precisa (partito) che possa esercitarla in nome di qualcun altro (le masse). Infatti, specie nella elaborazione leninista, molto più chiara su questo punto, la dittatura del proletariato diventa una dittatura non esercitata dal proletariato – la qual cosa cadrebbe nella contraddizione suddetta – ma una dittatura esercitata

dal partito in nome del proletariato.

Ma le formule idealiste lasciano sempre il campo all'applicazione concreta, definita in tutti i particolari, applicazione che rende l'idea astratta utilizzabile dal potere. Il diritto si concretizza nella legge, che indipendentemente dal suo contenuto deve essere rispettata dal cittadino. Ora, partendo dal presupposto che «chi ha il potere ha – il diritto: se non avete il primo, non avete nemmeno il secondo. È tanto difficile raggiungere questa saggezza?» (U, p. 144), affermazione intellettualistica e staccata dalla realtà – qualcuno direbbe – (ma quanto vicina, invece, a nostro avviso, a una realtà dolorosa che sperimentiamo ogni giorno sulla nostra pelle), si arriverebbe alla conclusione che non è possibile distinguere tra legge e comando arbitrario, donde la caduta di tutta l'impalcatura normativa del diritto.

«Ma il diritto – insiste Stirner –, ciò che in una società è di diritto, si esprime anche – nella legge.

«Ci si sforza di distinguere la legge dal comando arbitrario dicendo che la prima procede da un'autorità legittima. Ma una legge che riguarda il comportamento umano (una legge morale, una legge statale, ecc.) è sempre una *dichiarazione di volontà* e quindi un comando. Anzi, anche se mi do una legge da solo, si tratta pur sempre di un comando, anche se di un comando a cui posso negare, un momento dopo, la mia obbedienza. Qualcuno può dichiarare, è vero, ciò che è disposto a sopportare, dichiarando al tempo stesso con una legge che non tollererà tutto il resto, minacciando di considerare suo nemico ogni trasgressore; ma nessuno può avere il dominio sulle *mie* azioni, prescrivermele e impormi leggi al proposito. Io devo accettare che mi tratti come suo *nemico*, ma mai che mi tratti come una sua *creatura* e che faccia della *sua* ragione (o magari della sua stoltezza) il criterio per giudicarmi.

«Gli Stati durano solo fino a che esiste una *volontà dominatrice* che viene considerata identica alla propria volontà. La volontà del dominatore è – legge. A che ti servono le tue leggi se nessuno le osserva, a che ti servono i tuoi comandi se nessuno li esegue? Lo Stato non può abbandonare la pretesa di determinare la volontà dei singoli, di contarci e di specularci. Per lo Stato è assolutamente necessario che nessuno abbia una *volontà propria* e, se qualcuno dimostra di averla, lo Stato deve escluderlo (rinchiuderlo, esiliarlo, ecc.); se tutti dimostrassero di averla, essi abolirebbero lo Stato. Lo Stato non è pensabile senza il dominio e la schiavitù (sudditanza); infatti lo Stato deve dominare tutti coloro che ne fanno parte: questa si chiama appunto “volontà dello Stato”». (U, p. 145).

Questa pretesa di universalità della norma giuridica si scontra con l'effettiva fonte della norma stessa, che si coglie nei rapporti di produzione, nella situazione dello scontro sociale e in tutti quegli elementi concreti che condizionano l'impalcatura teorica del diritto.

Ancora Stirner: «Siccome ogni diritto umano è sempre una concessione, esso si riduce in realtà sempre al diritto che gli uomini si attribuiscono, si “concedono” a vicenda. Se si concede ai neonati il diritto alla vita, essi hanno quel diritto; se non viene loro concesso, come succedeva presso gli Spartani e gli antichi Romani, essi non lo hanno. Infatti solo la società può attribuire o “concedere” loro quel diritto, perché da sé non possono né prenderlo né darselo. Si obietterà che i neonati hanno comunque il diritto alla vita “per natura”:

bene, gli Spartani si rifiutavano di *riconoscere* quel diritto. Ma a questo modo i neonati non avevano nessun diritto al riconoscimento del loro diritto, esattamente come non avevano il diritto di pretendere che le belve feroci a cui venivano gettati in pasto riconoscessero il loro diritto a vivere». (*U*, p. 143).

La società, dice Stirner, come fonte complessiva di tutti i comportamenti possibili è forza e dominio, tanto è vero che si solidifica nell'espressione "Stato", espressione che rende più efficiente l'esercizio del potere. Essa produce il diritto, che viene, così, perfezionato, nel suo aspetto normativo e dottrinale, dagli elementi specifici che formano la "volontà di potenza" della società. Sono questi elementi, concreti e non astratti, che rendono percepibile l'astrattezza del diritto e comprensibile la stessa filosofia del diritto. Solo che tutto ciò, in quanto organizzazione di sfruttamento, mi è estraneo. Non è, in alcun modo, il "mio diritto", salvo che non sia io stesso a impadronirmi di qualcosa con la forza, collocandomi, per ciò stesso, al di là del diritto, al di là dell'astratta concezione della legalità, cioè accettando il processo di criminalizzazione che le condizioni stesse dello sfruttamento aprono di fronte alla mia volontà. L'altro aspetto, la legalità, è il "diritto" che la società mi riconosce, non il "mio diritto", ma quello dello "straniero".

In realtà, nei riguardi del diritto, le idee istituzionali non sono chiare, legandosi a una duplice considerazione: il diritto, per giustificarsi, ha bisogno del fondamento dello Stato, dell'elemento irrazionale che giustifica quest'ultimo, ma, nello stesso tempo, deve contribuire a indicare questo elemento irrazionale, contemporaneamente etico e politico. In altri termini, lo Stato presuppone l'esistenza del diritto e, cosa impossibile, quest'ultimo deve potersi adattare a fonte dello Stato. Scrive, molto giustamente, Georges Gurvitch: «Il fenomeno giuridico è estremamente complesso per la sua struttura antinomica: in esso si incontrano infatti autonomia ed eteronomia, elementi ideali ed elementi reali, stabilità e instabilità, ordine e creazione, costrizione e convinzione, necessità sociali ed ideali sociali, esperienza ed interpretazione e, infine, idee logiche e valori morali». (*Sociologia del diritto* [1947], tr. it., Milano 1957, pp. 61-62).

Questa posizione ci sembra più aderente alla realtà esaminata da Stirner, più di quanto non lo sia quella derivante da un'implicita accettazione del determinismo marxista, riassumibile nella frase: "ogni forma di produzione produce i propri rapporti giuridici". Così Marx: «Tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di "società civile"; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica». (*Per la critica dell'economia politica* [1859], *Prefazione*, tr. it., Roma 1957, p.10).

Al contrario Gurvitch: «Dato il grado di indeterminatezza che caratterizza la realtà sociale ed in particolare la realtà giuridica (legata a simboli ed a valori collettivi), le regolarità in questo campo si riducono a eventualità (Weber), a probabilità, a tendenze, la cui realizzazione è limitata ad un largo margine di imprevedibilità. Ecco perché noi parliamo di

regolarità tendenziali». (*Sociologia del diritto, op. cit.*, p. 350).

Questo, però, non deve essere inteso in senso astrattamente scientifico, cioè come un ulteriore dato “certo” reperibile con metodo diverso, perché, così facendo, dal vecchio determinismo meccanico si cadrebbe nel nuovo determinismo probabilistico. L’apertura che da queste affermazioni si ricava è quella di una maggiore attenzione da rivolgersi all’elemento della volontà dell’individuo, elemento che, in definitiva, agisce nel quadro storico delle istituzioni, dei rapporti di produzione e di tutte le altre condizioni che concorrono a formare il “livello dello scontro di classe”.

È naturale che, dalla parte del potere, le valutazioni si modifichino in funzione delle prospettive di reperimento del consenso. Il fondamento etico del diritto si ravvicina alla sacralità religiosa, la giustificazione della norma si ricollega al principio del “dover essere”, fondamento di un certo modo di essere. Ancora una volta l’idea di Dio è alla base di uno strumento repressivo. L’eliminazione del mistero garantirebbe una libera espressione della volontà – in quanto si verificherebbe come condizione parallela alla eliminazione dello sfruttamento – e, quindi, determinerebbe anche la progressiva scomparsa del diritto (e dello Stato).

Chi non accetta queste condizioni è considerato “fuori legge”, in quanto, a fissare i limiti del diritto (oltre che i suoi fondamenti) sono sempre “loro”, i padroni, i potenti, quelli che costituiscono la classe dominante. «La mia *volontà propria* – scrive Stirner – è la rovina dello Stato: perciò viene stigmatizzata da questo come “arbitrio personale”. La volontà personale e lo Stato sono nemici mortali fra i quali non è possibile che ci sia mai “pace eterna”. Finché lo Stato afferma se stesso, raffigura la volontà personale, la sua bellicosa avversaria, come irrazionale, malvagia, ecc., e questa si lascia trattare come tale, anzi lo è realmente nella misura in cui se lo lascia dire: non è ancora arrivata a se stessa, cioè alla coscienza della propria dignità e perciò è ancora imperfetta, ancora disposta a lasciarsi turlupinare, ecc.

«Ogni Stato è *dispotico*, sia il despota uno solo oppure siano molti o addirittura tutti, come si presume avvenga in una repubblica, dove ciascuno tiranneggia l’altro. Questo è infatti ciò che avviene nel caso in cui una legge, stabilita una volta in seguito all’opinione, alla volontà espressa, mettiamo, in seguito a un’assemblea popolare, debba essere poi *legge* per il singolo, alla quale egli *deve ubbidienza*, ossia nei confronti della quale egli ha l’*obbligo* di ubbidire. Anche se ci s’immaginasse che ciascuno, nel popolo, avesse espresso la medesima volontà e si fosse realizzata, quindi, una perfetta “volontà generale”, la cosa tuttavia non cambierebbe. Non sarei forse legato oggi e domani alla mia volontà di ieri? 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. Siccome ieri sono stato pazzo, dovrei restarlo per tutta la vita. Così, nella vita statale, io sono nel migliore dei casi – e potrei dire altrettanto bene: nel peggiore dei casi – schiavo di me stesso. Siccome ieri ho voluto, oggi sono privo di volontà: ieri libero, oggi costretto.

«Come cambiare questo stato di cose? Solo non riconoscendo più alcun *dovere*, cioè né *legandomi* né lasciandomi legare. Se non ho doveri, non ho nemmeno leggi.

«Ma mi si costringerà!». La mia volontà non può venir costretta: mi resta sempre la possibilità e la volontà di oppormi.

«Ma andrebbe tutto quanto per aria se ciascuno potesse fare ciò che vuole!». Chi dice che ognuno può fare tutto? Che ci stai a fare tu, se non per opporti a ciò che non vuoi che ti venga fatto? Difenditi e nessuno ti farà niente! Chi vuole spezzare la tua volontà, dovrà vedersela con te! È tuo *nemico*: trattalo come tale. Se dietro di te ci sono milioni di persone a difenderti, avrete una forza imponente e vincerete senza difficoltà. Ma anche se l'imponenza della vostra forza vincerà l'avversario, non sarete per questo, per lui, un'autorità sacra, a meno che non si tratti di un furfantello da quattro soldi. Egli non vi deve né rispetto né considerazione, anche se dovrà stare in guardia di fronte al vostro potere». (*U*, p. 146).

Si colloca qui il problema della “devianza”, su cui ritorneremo quando affronteremo la tematica dell'individualismo e le sue relazioni con la filosofia stirneriana. Adesso, ci sembra interessante notare il rapporto esistente tra le intuizioni di Stirner riguardo il diritto e il cosiddetto “comportamento deviante”, inteso come “comportamento che viola le regole. «Ora potrei, se volessi rendermi ridicolo comportandomi da benpensante, domandarvi di non fare leggi che possano ledere il mio sviluppo personale, la mia attività individuale, la mia creazione di me stesso. Io non vi darò questo consiglio. Infatti, se lo seguiste, sareste ben sciocchi e io perderei quel che ho guadagnato. Da voi io non pretendo proprio niente, infatti, per quanto mi raccomandassi, voi continuereste a essere legislatori imperiosi e non potreste non esserlo, allo stesso modo che un corvo non può cantare e un ladro non può vivere senza rubare. Piuttosto io chiedo a coloro che vogliono essere egoisti se ritengono più egoistico lasciarsi dominare dalle vostre leggi, rispettandole, oppure essere *recalcitranti*, anzi pienamente disubbidienti. La brava gente pensa che le leggi dovrebbero prescrivere soltanto ciò che il sentimento popolare considera giusto ed equo. Ma che me ne importa di ciò che ha valore nel popolo e per il popolo? Il popolo sarà forse contrario alle bestemmie e farà una legge in questo senso. Forse che per questo non dovrei bestemmiare? Forse che questa legge deve valere per me più di un “comando” (che posso anche rifiutarmi di eseguire)? Me lo domando proprio!». (*U*, p. 147). Cioè come qualcosa che, nello stesso tempo produce ed è effetto di contraddizioni. Possiamo affermare che ciò che caratterizza la cosiddetta attività deviante è proprio la contraddizione, la quale può assumere due aspetti: a) contraddizione esterna, sul modello del rapporto uomo-natura, b) contraddizione interna, quella che l'uomo vive con se stesso, ma in quanto parte di un sistema collettivamente organizzato.

I processi contraddittori interni sono quelli che più difficilmente accettano di essere catalogati in strutture di pensiero rigidamente a priori. Le contraddizioni interne sono a fondamento psicologico e, pertanto, sono il risultato di due spinte contrastanti. A livello dell'individuo, la contraddizione interna si presenta, di regola, come un problema psicologi-

co, un disagio. Raramente avviene la percezione del livello più elevato della contraddizione, dove sarebbe possibile una scelta più efficace. Manca quindi la coscienza che la contraddizione interna ha origine in una contraddizione esterna (sociale, di fondo) e che è soltanto (almeno, in massima parte) la sua interiorizzazione che produce la contraddizione interna.

Ma tutto ciò non basta. Fermarsi all'analisi dell'individuo, anche facendo intervenire un astratto rapporto tra contraddizione interna ed esterna, non produrrebbe che una conclusione naturale: la possibilità di un individuo "migliorato", "risanato", ma collocato astoricamente in una zona metafisica del tutto irreali. Ora, se l'individuo è una espressione – del sociale, tutto quello che fa parte dello psichico è fondamentalmente legato col mondo sociale, per cui un certo modo di essere, di disporsi, di reagire avrà un significato solo dopo una corretta teoria che tenga conto delle contraddizioni collocandole in una serie (sia pure complessa) di mediazioni sovrastrutturali, culturali e, infine, strutturali. (Cfr. A. K. Cohen, *Controllo sociale e comportamento deviante* [1966], tr. it., Bologna 1969, p. 27).

Scrivono Sergio Piro: «All'interno della personalità si delineano istanze contraddittorie che tendono ad uniformarsi omologamente alle analoghe pressioni sociali: risultano così, sempre all'interno della personalità, due linee opposte che, ciascuna nel proprio insieme, riflette abbastanza fedelmente una analoga linea esistente nell'ambiente di vita formativo (famiglia, gruppo, classe sociale). In fase avanzata di sviluppo e ad elevato livello di coscienza le due linee possono collegarsi non più ed esclusivamente a poli di formazione microsocietaria, ma possono estendersi a un'intera società: in questo caso (e siamo già a un alto livello di liberazione) le due linee tenderanno a riprodurre non più contraddizioni interne al gruppo o alla classe, ma direttamente la contraddizione antagonista fra le classi sociali». (*Le tecniche della liberazione. Una dialettica del disagio umano*, Milano 1971, p. 21).

L'elemento sociale deve costituire il punto di partenza di un'analisi sulla devianza e deve costituire pure il punto di arrivo, la proposizione di un livello contraddittorio più profondo, dove il conflitto non si risolve nella riconosciuta limitatezza dei suoi termini, ma si apra a nuovi obiettivi.

Resta l'altro aspetto del problema, la faccia nascosta di un argomento che finisce per diventare una specie di "problema nel problema". Si tratta del problema dell'ideologia, non soltanto dal punto di vista del metodo impiegato nell'elaborare i risultati, ma nel modo stesso del disporsi del ricercatore nei confronti della scelta del metodo e dell'elaborazione dei risultati. È la nota difficoltà derivante dall'identità essenziale fra soggetto e oggetto. Qui, infatti, soggetto e oggetto non possono essere pensati separatamente, e i ricercatori non fanno eccezione. L'oggetto che si cerca di esaminare è sempre, in un modo o nell'altro, il prodotto di un processo ideologico che è stato definito prescientifico (cfr. L. Sebag, *Marxismo e strutturalismo*, op. cit., p. 222), ma che (quale che sia il termine da preferirsi) non può considerarsi, in ogni caso, come dato in modo assoluto e per sempre. Come indicava Sebag, la psicopatologia è uno dei settori in cui questo pericolo si presenta con maggiore risalto (oltre ai settori dell'etnologia e dell'estetica). (*Ib.*, p. 221).

E concludeva: «Non che la sua realizzazione sia impossibile; essa cozza contro certe dif-

ficoltà, che tuttavia non vanificano il suo progetto: l'esistenza di modelli prescientifici relativi ai dati stessi che la scienza sottopone al suo metodo indica che lo studioso, ogni volta che procederà all'indagine, raccoglie i fatti o li interpreta, può essere guidato da pregiudizi, spesso impliciti, che orientano i suoi giudizi verso prospettive estranee all'oggettività a cui tende». (*Ib.*, p. 222).

In definitiva, come vedremo meglio più avanti, quando parleremo di devianza, lo faremo per cercare di razionalizzare una spiegazione di certi rapporti reali che stanno dietro, rapporti di dominio, meccanismi sociali e politici senza i quali i concetti di "ruolo" e di "equilibrio" sarebbero impensabili.

Le contraddizioni dei rapporti di produzione capitalistici diventano, così, razionalizzati nella "divisione del lavoro" (dove l'equilibrio dell'economia politica borghese), mentre la contraddizione dello sfruttamento diventa razionalizzata nell'affermazione astorica dell'impossibilità di una società senza sfruttati e sfruttatori (dove l'equilibrio della modificazione dei ruoli nella persistenza delle condizioni di fondo). È allora che psicologi e sociologi sono chiamati allo svolgimento del loro compito. I primi, a livello individuale, i secondi, a livello sociale, ma ambedue con l'incarico di tenere accuratamente separati i due livelli.

Queste affermazioni non devono portare alla conclusione che una volta che le ricerche sociali e psicologiche sono sottoposte a queste presenze ideologiche non hanno più senso. Al contrario, esse sono molto indicative per la misura di diversi problemi, spesso proprio in forza della chiarificazione, al loro interno, dell'influsso esercitato dalla componente ideologica. Se il problema della devianza è stato spesso distorto, attraverso una sua estrazione dal contesto complessivo dei rapporti storici e sociali, ciò non significa che il problema non esista o non sia individuabile o non sia importante, proprio quelle distorsioni danno la misura della sua esistenza e degli sforzi che il potere compie per nascondere.

Esaminiamo, adesso, il passaggio compiuto da Stirner dalla tematica del diritto a quella dello Stato. Lo stesso procedimento usato per criticare la nozione del diritto, riducendola alla forza del singolo: "un pugno pieno di forza è senz'altro più convincente di un cesto colmo di diritto", viene impiegato per la critica della nozione di Stato.

Prima di andare oltre, però, dobbiamo chiarire qui il problema dell'impiego della forza e della violenza, su cui sono state dette tante cose senza risultato e senza costruito. In che modo è possibile identificare le affermazioni di Stirner con l'esaltazione della forza come slancio vitale, come forza e violenza primigenie, tipiche del fascismo e delle ideologie nazionalsocialiste che, tutte, si fondano su di una base biologica?

Il fascismo non è una dottrina. Nel 1919 Benito Mussolini dichiarava: "La nostra dottrina è il fatto". Accanto a questa spinta irrazionale all'azione si pone – limitatamente al concetto di forza e al derivato concetto di violenza – l'irrazionale esaltazione della forza della razza, che ha tutto il diritto dalla sua parte per restare sola, sterminare il resto del mondo, vivere da dominatrice. In testa alla tesi delirante sta una persona, il carisma solidificato: il Führer.

Tutto questo è molto lontano dalle intenzioni di Stirner. Egli fa riferimento alle indispensabili energie morali e fisiche che rendono possibile la rivolta, il rifiuto dell'imposizione

che il potere racchiude nell'involucro "equo" del diritto, la costruzione dell'azione diretta.

La rivolta è fatto che concerne gli individui e le organizzazioni. Non è, se si vuole, la rivoluzione, ma rende possibile quest'ultima, che annegherebbe in un vano attendismo in mancanza della prima. Senza la rivolta continua degli individui coscienti, sarà possibile solo una rivoluzione traditrice, quella dei nuovi padroni che utilizzano le parole d'ordine della lotta delle classi. E la rivolta è coscienza di se stessi, del proprio impegno, dei sacrifici che si debbono compiere, ma anche delle speranze, delle gioie a cui si può arrivare. La rivolta determina la vita di ognuno di noi. Nelle occasioni di grande tensione sociale, quando le contraddizioni del capitale esplodono violentemente, si fanno luce le conseguenze dei piccoli compromessi e delle piccole debolezze, compromessi e debolezze che avevamo, individualmente, pensato di considerare come fatti normali. Si fa luce la conseguenza dell'opportunismo, malattia capace di trovare parole astute per nascondersi, per giustificare, per contrabbandare se stessa come la più efficiente delle tattiche rivoluzionarie.

Di regola, il modo in cui viene posto il problema della differenza tra "violenza" e "non violenza" è errato, e ciò perché gli interessi di classe e le reazioni emotive a essi connesse impediscono una chiara visione delle differenze e delle coperture ideologiche.

La violenza e il terrorismo dei padroni, così come si realizzano nel quadro istituzionale dello Stato, sono mortali, non conoscono limiti, non si pongono ostacoli di tipo morale. Non c'è dubbio che i rivoluzionari, e gli anarchici in particolare, abbiano le più ampie giustificazioni nel rispondere a questa violenza con la violenza rivoluzionaria. Di più, la violenza rivoluzionaria, cioè quella degli sfruttati, non si esercita solo a parole, ma si realizza nell'approntamento di quelle forme organizzative e di quegli strumenti che sono più adatti a rispondere violentemente alla violenza dello Stato.

La questione si complica quando si esaminano le posizioni dei sostenitori della non violenza. Solo apparentemente, questi ultimi, scelgono metodi pacifici, ricorrendo a strumenti d'intervento che – se osservati isolatamente – non sono violenti, cioè non attaccano direttamente e fisicamente l'avversario. Ma, nel quadro generale dello scontro, i loro interventi, attaccando il potere, quando non portati a termine nelle condizioni di quelle organizzazioni di massa che ricorrono all'alibi non violento per coprire la loro intenzione di lasciare le cose come stanno, risultano altrettanto violenti di quelli realizzati dai sostenitori della violenza.

Un corteo di manifestanti "pacifisti" è in se stesso un fatto violento, è la realizzazione di qualcosa che disturba l'ordine dello sfruttamento. È una manifestazione di forza, una prova di forza. Non differisce dal corteo "violento", almeno non nella possibilità di individuare obiettivi giusti. Dal punto di vista strategico e rivoluzionario, allo stato presente delle cose, non è pensabile la realizzazione di una manifestazione violenta capace di ottenere e gestire una vittoria militare. Con ciò non vogliamo dire che bisogna rifiutare la violenza rivoluzionaria, vogliamo solo dire che bisogna fare chiarezza, evitando di sacralizzare il mitra, da un lato, ed evitando di trasformarci tutti in poliziotti dall'altro.

Allo stato attuale delle cose, la distinzione tra violenza e non violenza è una falsa distin-

zione, una volta che viene circoscritta a livello delle parole. Cioè, un pasciuto borghese, in vena di eccessi criminali, può benissimo “teorizzare” la più spietata delle violenze, anche contro la classe padronale, ma difficilmente arriva a metterla in atto, nelle condizioni di quelle organizzazioni militanti che richiedono una totale dedizione al compito rivoluzionario. Il più delle volte la sua violenza è soltanto verbale. In pratica, poi, preferisce che le cose restino come sono, perché gli danno la possibilità di continuare a esercitare la sua retorica di fuoco.

Un altro borghese, pasciuto alla stessa maniera, può sentirsi portato a esaltare la non violenza, ma come fatto teorico, come fatto che condanna gli “istinti” negativi della lotta e della violenza, per santificare gli “istinti” positivi della pace e della fratellanza. Solo che molto difficilmente questo borghese realizzerà in pratica questi principi “non violenti”, cioè all’impegno giornaliero e totale nella lotta sociale (anche non violenta) preferirà la comodità della situazione così com’è, situazione che gli offre, per altro, la possibilità di fare le sue riflessioni sulla retorica della pace e della fratellanza.

Prima di parlare di violenza e non violenza, occorrerebbe fare una distinzione tra partecipazione alle lotte, inserimento nella realtà, e astensione dell’intervento, impegno nel fittizio delle teorie. Solo dopo, di fronte a un impegno duplice, altrettanto totale e altrettanto coinvolgente, si potrà parlare delle condizioni strategiche, politiche e militari che rendono meno efficienti i metodi della non violenza, che li rendono più facilmente inglobabili da parte del potere. Ma questa discussione sarà sempre una discussione successiva e di contenuto metodologico, mai una discussione astrattamente a priori e di contenuto filosofico.

Non ci interessano i motivi filosofici che rendono valida l’ipotesi dell’intervento violento. Non è nella sede filosofica che la violenza trova una sua connaturazione necessaria, perché allora saremmo costretti a collocarla nella sfera delle motivazioni di base, insite nell’uomo: violenza biologica, ereditaria, della specie, ecc. Tutto questo ciarpame finisce per puzzare di teologia rovesciata. Quello che importa è la lotta verso la realtà dello scontro: il resto è una questione di scelta dei mezzi e dei metodi d’impiego di questi mezzi.

Se, personalmente, siamo convinti che il metodo non violento è inadatto allo scontro sociale, oggi non per questo siamo contro quei compagni che nel metodo non violento riconoscono la propria dimensione di lotta. Purché questa lotta si realizzi sul serio, purché non ci si limiti a parlare di “lotta non violenta”, costruendosi un alibi per evitare le responsabilità, purché non si affermi di essere non violento perché in questo modo la polizia non scatenerà la sua repressione.

I discorsi astratti sulla violenza, discorsi che sono quasi sempre i più truci e sanguinosi, come pure i discorsi astratti sulla pace e sulla fratellanza, discorsi che sono quasi sempre i più idioti e paradisiaci, ci disgustano allo stesso modo. Di fronte allo scandalo storico dello sfruttamento, del terrorismo e della violenza padronale, si può rispondere solo con la lotta violenta, cioè con lo scontro a qualsiasi livello e con qualsiasi mezzo: non si può rispondere però con la sola violenza (o non violenza) delle parole e dei discorsi. Una volta

che si è decisi a rispondere, che ci si cali nella realtà delle lotte, scegliendo il metodo della non violenza, si commetterà un errore con gravi conseguenze, anche se in buona fede, anche se il proprio impegno personale sarà totale e senza condizioni. Questo errore, però, deve potersi valutare in sede strategica e metodologica.

È per ciò che adesso, nel parlare di una legittimazione dell'attacco contro lo sfruttamento realizzato dai padroni attraverso lo Stato, non possiamo avallare una distinzione filosofica tra "violenza" e "non violenza". Qui va chiarito solo il momento personale, individuale e collettivo, il momento dell'impegno, e va inoltre indicato il pericolo dell'inquinamento ideologico e della mistificazione parolai.

Esaminiamo la posizione di un teorico della non violenza che riprende, in Italia, il discorso di Gandhi. Pur non condividendo le conclusioni, e pur manifestando grosse perplessità sui fondamenti religiosi delle premesse, non si può negare che nelle indicazioni di Aldo Capitini e degli altri non violenti che aderiscono al movimento da lui iniziato ci sia una decisione di restare all'interno della realtà delle cose. Che poi questo metodo sia inadatto a lottare contro un potere che ha istituzionalizzato la violenza, ormai da secoli, questa è un'altra faccenda, che, come si è detto, va considerata in sede strategica, politica e metodologica.

Secondo l'analisi sviluppata da Capitini, la non violenza rivaluta il valore sommo dell'apertura all'esistenza, alla libertà, allo sviluppo di ogni essere. Come una volta lo schiavo ebbe a liberarsi (cfr. *Le tecniche della Nonviolenza*, Milano 1967, pp. 13-14), acquistando il valore di persona e distruggendo il pregiudizio che lo voleva "cosa", ora, tutti gli esseri devono potere assumere questo valore, arrivare, cioè, alla "realtà di tutti". La non violenza, in questo modo, sulla base dell'insegnamento di Gandhi, diventa da metodo individuale, metodo per la massa. «Alla luce di questo principio doveva costituirsi e articolarsi il metodo di realizzazione. Si trattava di uscire dal dilemma della violenza e prepotenza, talvolta ammantata di un ipocrita valore giuridico, e dall'inerzia e passività che tutto subisce; si trattava di mostrare la possibilità di una posizione di coraggio aperto e attivo, ma non per distruggere l'avversario, un coraggio di lottare». (*Ib.*, pp. 16-17).

La fondamentale connessione tra verità e non violenza comprende un approfondimento del primo termine che serve a rivalutare il secondo e che causa non poche preoccupazioni di ordine metodologico. Qui la sacralizzazione avviene attraverso un uso indiretto di Immanuel Kant. La verità è ciò che veramente è, il valore in sé, il bene in sé. L'impegno si colloca su basi filosofiche – punto debole delle teoriche non violente – le quali alimentano il concetto di sofferenza. La disponibilità di se stesso all'impegno viene vissuta dal non violento come persuasione, e la persuasione è disponibilità alla sofferenza, tensione verso la realtà liberata che non può acquistarsi con il conservatorismo e l'adeguamento alle istituzioni violente. Attraverso l'elaborazione gandhiana, fortemente religiosa, si costruisce qui il modello dell'azione diretta non violenta.

Contrariamente a quanto pensano molti amabili sostenitori – in teoria – della non violenza, questa non può identificarsi con l'inerzia, con l'inattività. Al contrario, essa è attività

costante che non aspetta di avere delle armi definitive, attività che si apre continuamente all'esterno e che moltiplica i suoi interventi. La caratteristica creativa dovrebbe alimentarla costantemente, e ciò nei vari settori dell'educazione, della ricerca psicologica, della formazione pedagogica, trasformando la scuola, i suoi contenuti culturali e i metodi didattici e comunitari.

Affermano i non violenti che per trasformare la società bisogna fondare un metodo che contrattacchi radicalmente il metodo di potere su cui questa, finora, si è basata. Questo metodo è quello non violento del cosiddetto "potere dal basso". «Ognuno deve imparare che ha in mano una parte di potere, e sta a lui usarla bene, nel vantaggio di tutti; deve imparare che non c'è bisogno di ammazzare nessuno, ma che, cooperando o non cooperando, egli ha in mano l'arma del consenso e del dissenso. E questo potere lo ha ognuno, anche i lontani, le donne, i giovanissimi, i deboli, purché siano coraggiosi e si muovano cercando e facendo, senza farsi impressionare da chi li spaventa col potere». (A. Capitini, *Il potere di tutti*, Firenze 1969, pp. 152-153).

Un errore che ci viene dal passato è l' "idolatria", il ritenere che una persona determinata, magari dotata di alcuni requisiti in alto grado, possa cambiare tutto in bene. (Cfr. *Ib.*, p. 153).

Questi spunti sono interessanti e mettono in luce due elementi caratteristici della non violenza, elementi su cui dovrebbero riflettere tanti "teorici" assertori del "valore" astratto della non violenza: il coraggio e l'attività. Tanta gente, la cui unica preoccupazione è quella di attaccare i compagni che ritengono giusto impiegare i metodi violenti, di fungere da poliziotti, da cani da guardia, da spie, non dovrebbero avere il diritto di parlare di non violenza, perché nelle loro bocche quel discorso è il peggiore degli alibi e non fa altro che confondere ulteriormente le cose.

Nel parlare di violenza, quindi, sarebbe bene distinguere tra la vera violenza, che consiste nell'attacco alla repressione, agli sfruttatori, allo Stato e a tutte le forme del potere, e la falsa violenza, che consiste nel tenersi fuori delle realtà delle lotte, nel rinchiudersi in vane e dottrinarie affermazioni (violente o non violente, a questo punto, non fa differenza).

Anche la lotta armata non sfugge a questa premessa filosofica. Se la lotta armata è lotta violenta contro lo Stato e i suoi servitori, lo è perché concretizza un'azione precisa all'interno di uno schieramento di classe e con un obiettivo di classe. Nessuna considerazione sulla lotta armata, nessuna riflessione sulla P 38, in se stessa, è violenta o non violenta: è soltanto una riflessione, una considerazione. Ma, accanto alla lotta armata, altre lotte possono essere efficaci e disturbare notevolmente il potere, lotte che non richiedono l'impiego della P 38 ma di altre armi, ma che non per questo sono meno violente, anche quando si pronano del discutibile discorso teorico della non violenza.

Nei confronti di Stirner, i critici al servizio del potere (di qualsiasi forma e colore) hanno spesso fatto ricorso al metodo della denigrazione, accusandolo di essere uno sconsiderato esaltatore della violenza gratuita, della violenza come forza primigenia dell'uomo, come forza capace di risolvere tutto. Nel discorso antintellettualista di Stirner, queste affermazioni suonano stonate: l'idealismo filosofico di origine hegeliana, da cui si possono trarre

conclusioni come quella dell'eticità della forza (lavoro fatto da Giovanni Gentile), è critica-
to aspramente, e ciò ci permette di vedere con chiarezza che l'analisi di Stirner è diretta a
una vera e propria critica dei mezzi disponibili per attaccare il potere.

Quando Stirner scrive: «Se qualcosa è la cosa giusta, la cosa che ci vuole per *me*, allora è
giusta» (*U*, p. 142), bisogna leggere bene, evitando di dare spazio a quei tentativi realizzati
da coloro che tendono ad accusarlo di esaltare la forza bruta allo scopo di addormentare le
masse preparandole all'accettazione di quella forza che risulta, in un certo modo, sacraliz-
zata. Stirner dice semplicemente che il rifiuto del "diritto" fissato dagli altri, da coloro che
mi sfruttano, significa instaurazione di un "diritto mio", diverso da quello degli altri. «Che
sia la natura o Dio o la decisione popolare, ecc., a concedermi un diritto, si tratta sempre
di un diritto *estraneo*, di un diritto che non sono io a concedermi o a prendermi». (*Ibidem*).
Ma ciò può avvenire solo se io avrò la forza di sollevarmi al di sopra del diritto degli altri,
che per me è sempre e soltanto fonte di sfruttamento, di sollevarmi per raggiungere la
piena coscienza di me stesso, del mio proprio valore. Chi china spesso la schiena prende
l'abitudine, per cui smarrisce, col senso del proprio valore, il senso della rivolta individuale.
Smarrito tutto ciò, nessuna prospettiva di massa, nessun movimento centralizzato, nessun
ideale lo potrà spingere in avanti: l'accettazione del diritto "degli altri", fissato "dagli altri",
sarà definitiva.

La rivolta di massa, lo sciopero come strumento di lotta, l'organizzazione rivoluzionaria
vengono dopo, rimanendo pure costruzioni transitorie se non si basano su di un processo
di educazione alla ribellione individuale.

Afferma Stirner: «Nel regime borghese i lavoratori cadono sempre nelle mani dei possi-
denti, cioè di coloro che dispongono di qualche bene statale (e ogni bene che possa essere
posseduto è dello Stato, gli appartiene ed è concesso come un feudo ai singoli), in parti-
colare denaro e terreni, insomma dei capitalisti. Il lavoratore non può *valorizzare* il suo
lavoro secondo il valore che il suo prodotto ha per chi ne gode. "Il lavoro è mal pagato!": il
guadagno maggiore è del capitalista. Bene e più che bene viene pagato solamente il lavoro
di coloro che contribuiscono ad aumentare il lustro e la sovranità dello Stato, cioè il lavoro
degli alti funzionari, *servi* insigni dello Stato. Lo Stato paga bene, affinché i suoi "buoni
cittadini" [*Bürger*], cioè i "buoni borghesi", i possidenti, possano senza rischi pagar male;
esso dà sicurezza, pagandoli bene, ai suoi servitori, con i quali forma un corpo di difesa per
i "buoni cittadini possidenti", una "polizia" (della polizia fanno parte i soldati, gli impiegati
statali d'ogni tipo, per esempio del ramo della giustizia, dell'educazione, ecc., insomma tut-
ta la "macchina dello Stato") e i "buoni cittadini (borghesi)" versano volentieri alte imposte
allo Stato, per pagare tanto di meno i loro operai.

«Ma la classe operaia, essendo non protetta in ciò che essenzialmente è (come lavoratori
non godono di alcuna protezione statale, solo come sudditi partecipano della protezione
della polizia, ossia hanno una cosiddetta protezione legale), rimane perciò una potenza
ostile a questo Stato, lo Stato dei possidenti, la "monarchia borghese". Il loro principio, il
lavoro, non è riconosciuto nel suo *valore*: viene sfruttato, è il *bottino di guerra* dei possidenti,

dei nemici.

«Gli operai hanno in mano il potere più enorme: se ne diventassero davvero consapevoli e l'adoperassero, niente potrebbe resistere loro: basterebbe che essi sospendessero il lavoro, considerassero come proprio il prodotto del lavoro compiuto fino a quel momento e se lo godessero. Questo è il significato delle rivolte operaie che affiorano qua e là. «Lo Stato si fonda sulla – *schiavitù del lavoro*. Se il *lavoro* diventerà *libero*, lo Stato sarà perduto». (U, pp. 89-90).

Ma è tempo, adesso, di passare alla concezione dello Stato in Stirner.

«Ciò che si chiama “Stato” è un intreccio, una rete di dipendenze e colleganze, è un *ap-partenersi reciproco* di uomini che si tengono uniti e si adattano gli uni agli altri, insomma dipendono gli uni dagli altri: lo Stato è appunto l'*ordine* di questa *dipendenza*. Se, per esempio, scomparisse il re, la cui autorità conferisce ogni forma di autorità fino a quella dello sbirro, tutti coloro in cui fosse vivo il senso dell'ordine terrebbero tuttavia in piedi l'ordine contro il disordine della bestialità. Se il disordine vincessesse, lo Stato si spegnerebbe». (U, p. 165).

E, più avanti: «Le nostre società e Stati *esistono*, senza che noi li *facciamo*, si riuniscono senza che noi li riuniamo, sono predestinati e sussistono o hanno una *sussistenza* propria, indipendente, sono l'indissolubile sussistente di fronte a noi egoisti. La battaglia che oggi si combatte nel mondo è, come si dice, rivolta contro il “sussistente”. Tuttavia si usa incorrere nel malinteso secondo cui si dovrebbe soltanto scambiare ciò che oggi sussiste con un altro, e migliore, sussistente. Mentre andrebbe dichiarata guerra al sussistere stesso, cioè allo *Stato (status)*, non a un particolare Stato, e neppure soltanto alla condizione attuale dello Stato; non certo un altro Stato (magari uno “Stato popolare”) ci si pone come fine, bensì un'*unione*, l'unificazione, pur sempre fluida, di ogni sussistente. Uno Stato è una realtà presente anche senza il mio concorso: io vengo al mondo in esso, in esso vengo educato, gli sono obbligato e devo rendergli “omaggio”. Lo Stato, infatti, mi accoglie nella sua “grazia” e di questa io vivo. La sussistenza autonoma dello Stato fa sì, in questo modo, che io non possa essere autonomo e la sua “naturalità” e il suo organismo esigono che la mia natura non cresca liberamente, ma si adatti a esso. Lo Stato mi aggiusta con le forbici della “civiltà” per poter sviluppare *se stesso* liberamente, mi dà un'educazione e una cultura che tiene conto delle sue e non delle mie esigenze, m'insegna, per esempio, a rispettare le leggi, a non violare la proprietà dello Stato (cioè la proprietà privata), a rispettare un'autorità divisa e terrena, ecc., insomma m'insegna a essere – *irreprendibile*, “sacrificando” la mia individualità propria alla “sacralità” (tutto può esser considerato sacro, dalla proprietà alla vita altrui, ecc., ecc.). È questo il tipo di civiltà e di cultura che lo Stato può darmi: lo Stato mi educa a diventare uno “strumento utile”, un “membro utile della società”». (U, p. 166).

Per cui: «Il fatto che lo Stato mi consideri responsabile dei miei principi e pretenda che io abbia certe idee, potrebbe farmi chiedere: che gliene importa delle mie “fissazioni” (principi)? Moltissimo, perché lo Stato stesso è il – *principio dominante*. Si pensa che nella questione del divorzio e, in genere, nel diritto di famiglia, il problema sia quello dell'opposi-

zione fra il diritto civile e il diritto ecclesiastico. Ma invece si tratta di decidere se un'entità sacra deve dominare sugli uomini, sia essa la fede oppure la legge morale (moralità). Lo Stato si comporta da dominatore esattamente come faceva la Chiesa. Questa si fonda sulla devozione, quello sulla moralità.

«Si parla di tolleranza e della possibilità di lasciar libere tendenze opposte, cosa in cui gli Stati civili si distinguerebbero particolarmente. Ma alcuni Stati sono abbastanza forti da assistere tranquilli ai *meeting* più violenti, mentre altri sguinzagliano i loro sbirri per dar la caccia alle pipe da tabacco. Tuttavia per ogni Stato il gioco che si svolge fra gli individui, il loro svolazzare di qua e di là, la loro vita quotidiana, è pura *accidentalità* indifferente, che lo Stato perciò non può non lasciare all'arbitrio degli individui, visto che il loro gioco non gl'interessa affatto. Tuttavia bisogna dire che certi Stati passano al setaccio i moscerini e intanto ingoiano cammelli senza accorgersene, mentre altri sono ben più abili. In questi ultimi gli individui sono "più liberi" perché sono meno vessati. Ma non c'è *nessuno* Stato in cui *io* possa essere libero. La famosa tolleranza degli Stati è soltanto tolleranza, appunto, di ciò che appare "innocuo" e "inoffensivo", è solo un superamento della piccineria, è solo una – tirannia più autorevole, più grandiosa, più superba. Un certo Stato sembrò per un certo tempo voler essere superiore (almeno in larga misura) alle battaglie *letterarie*, che potevano così venir condotte con tutto l'ardore che si voleva; l'Inghilterra è superiore alle *sommosse popolari* e – al tabacco. Ma guai alla letteratura se attacca direttamente lo Stato, guai alle rivolte popolari se possono "mettere in pericolo lo Stato". In un certo Stato si sogna una "scienza libera", in Inghilterra si sogna una "libera vita del popolo». (U, pp. 167-168).

Così: «I nazionalisti si danno adesso un gran da fare per realizzare l'unità astratta e senza vita, alla maniera delle api; ma gli individualisti lotteranno per l'unità voluta da loro stessi, per l'unione. È contrassegno di tutti i desideri reazionari il voler realizzare qualcosa di *generale* e di astratto, cioè un *concetto* vuoto e senza vita, mentre gli individualisti tentano di liberare la vigorosa *singolarità* piena di vita dalle pastoie delle generalità. I reazionari vorrebbero far sorgere dalla terra un *popolo*, una *nazione*; gli individualisti hanno solo se stessi davanti agli occhi. In fondo le due aspirazioni che si trovano oggi all'ordine del giorno (cioè la ricostituzione dei diritti provinciali, delle vecchie divisioni in stirpi: Franchi, Bavari, ecc., Lusazia, ecc., e la ricostituzione dell'unità nazionale) coincidono nel punto essenziale. Ma i Tedeschi potranno essere uniti, cioè potranno unirsi, solo se getteranno via la loro "apità" insieme a tutti gli alveari; detto in altre parole, solo se saranno più che – tedeschi potranno costituire un' "unione tedesca". Non devono richiamarsi alla loro nazionalità, cioè tentare, per così dire, di rientrare nel grembo materno per rinascere: che ognuno torni *in sé*, piuttosto! Com'è ridicolo e sentimentalistico che un tedesco stringa la mano a un altro con un brivido sacro perché "anche lui è tedesco"! E con ciò sarebbe una persona per bene! Ma questo verrà considerato commovente finché si continuerà a esaltarsi per la "fraternità", finché si avrà, cioè, il "*senso della famiglia*". I nazionalisti non sanno liberarsi dalla superstizione dell' "amor familiare", della "fraternità", del "senso filiale" ovvero, come dicono nelle loro melense frasi fatte, dello *spirito di famiglia*, e così vogliono costruire una

grande famiglia tedesca». (U, pp. 171-172).

«Lo Stato non può rinunciare alla pretesa di far valere come *sacri* i suoi ordinamenti e le sue *leggi*. Il singolo, di conseguenza, è considerato come qualcosa di *non sacro* (barbaro, uomo naturale, “egoista”) di fronte allo Stato, così come un tempo veniva considerato tale dalla Chiesa; di fronte al singolo lo Stato si mette in testa l’aureola da santo. Così, per esempio, viene promulgata una legge contro i duelli. Due uomini che sono d’accordo nel voler mettere in gioco la loro vita per una causa qualunque non devono poterlo fare, perché lo Stato non vuole e punisce i contravventori. Ma dove va a finire, in questo caso, la libertà di autodeterminarsi? Le cose stanno in modo completamente diverso quando, per esempio nel Nord America, la società decide di far subire ai duellanti alcune *conseguenze* dannose della loro azione, togliendo loro, per esempio, la stima di cui avevano goduto sino allora. Ognuno può negare la stima a un’altra persona e se una società vuole toglierla per questo o per quel motivo, l’interessato non può lamentarsi come se la sua libertà fosse stata violata: la società fa solo valere la sua propria libertà. Non si tratta di una pena per una colpa commessa o di una punizione per un *delitto*. Il duello non è un delitto, in questo caso, ma un’azione contro la quale la società decide di prendere le sue contromisure *difensive*. Lo Stato, invece, bolla il duello come delitto, cioè come violazione della sua legge sacra, ne fa un *caso criminale*. Se quella società lascia al singolo la decisione di attirare o no su se stesso conseguenze dannose e fastidi 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, alla legge statale, cosicché chi infrange il comandamento dello Stato viene giudicato come se avesse violato un comandamento divino; la Chiesa l’ha sempre pensata allo stesso modo. Dio è allora il santo in sé e per sé e i comandamenti della Chiesa o dello Stato sono comandamenti di questo santo, da lui trasmessi al mondo per mezzo dei suoi ministri e di principi per diritto divino. La Chiesa aveva *peccati mortali*, lo Stato *delitti capitali*, la prima gli *eretici*, il secondo i *rei d’alto tradimento*, la prima *pene ecclesiastiche*, il secondo *pene criminali*, la prima i processi dell’*Inquisizione*, il secondo i processi *fiscali*, insomma: là peccati, qua delitti, là peccatori, qua delinquenti, là l’Inquisizione e qua – l’inquisizione! Forse che la sacralità dello Stato non finirà come quella della Chiesa? Resteranno ancora il brivido religioso di fronte alle sue leggi, la venerazione della sua sovranità, l’umiltà dei suoi “sudditi”? Il “volto del santo” non verrà mai deturpato?». (U, p. 177).

E, per concludere: «“*Popolo*” è il nome del corpo, “*Stato*” il nome dello spirito di questa *persona dominatrice* che finora mi ha oppresso. Si è voluto trasfigurare popoli e Stati, nobilitandoli coi nomi più generali di “umanità” e di “ragione universale”, ma proprio questa amplificazione renderebbe la schiavitù ancora più pesante: i filantropi e gli umanitari sono padroni assoluti esattamente come i politici e i diplomatici». (U, p. 179).

Queste le principali tesi intorno allo Stato. La civiltà moderna ci ha dato l’illusione della conquista della libertà. In pratica sconvolgendo lo Stato antico, feudale, si tolsero di mezzo le leggi poliziesche, le leggi più inumane e, perciò stesso, dannose all’essenza stessa dello

Stato, per lasciare sia il concetto di Stato che le leggi migliori. In questo modo l'uomo viene costretto ad un maggior ossequio alle restanti leggi, perché sono appunto le meno difettose, in una parola è rimasto "lo spirito delle leggi", fantasma ineliminabile del liberalismo.

Come accade per lo Stato, così è accaduto per la famiglia. Tutti sono disposti a emanciparsi dai comandamenti dei genitori: in questo modo negano l'obbedienza alla famiglia. Ma una volta liberati da questa dipendenza cadono nella dipendenza ancora più terribile del concetto astratto di famiglia, dello "spirito della famiglia". Lo stesso per la morale. Molti sono pronti a staccarsi dalla morale, ma cadono nel concetto astratto di moralità. Se la morale è troppo materiale per legare un "libero pensatore", la moralità lo lega per bene. «Osservate come si comporta un "uomo morale" che al giorno d'oggi spesso sostiene d'aver liquidato Dio e rifiuta il cristianesimo come un'anticaglia. Se gli si domanda se non ha mai messo in dubbio che l'accoppiamento tra fratelli sia un incesto, che la monogamia rappresenti il vero matrimonio, che la fedeltà e il rispetto siano sacri doveri, ecc., un brivido morale lo percorrerà al solo pensiero che uno possa sfiorare con intenzione erotica la propria sorella, ecc. Perché questo brivido? Perché egli *crede* a quei comandamenti morali. Questa *fede* morale ha radici profonde nel suo cuore. Per quanto si accanisca contro i *pii* cristiani, egli è rimasto tuttavia altrettanto cristiano: un cristiano *morale*. Sotto le vesti della moralità, il cristianesimo lo tiene prigioniero e, per esser più precisi, prigioniero della *fede*. La monogamia dev'essere sacra e chi vive in bigamia viene punito come delinquente; chi pratica l'incesto, deve espiare perché è un delinquente. Su questo sono d'accordo anche coloro che strillano sempre che nello Stato non si deve tener conto della religione e che l'ebreo è un cittadino allo stesso modo del cristiano. Incesto e monogamia non sono forse *articoli di fede*? Provate a toccarli e vi accorgete che quell' "uomo morale" è anch'egli un *paladino della fede*, sebbene a prima vista si penserebbe di riservare questo titolo ad un Krummacher o ad un Filippo II. Questi lottano per la fede della Chiesa, quello per la fede dello Stato o per le leggi morali dello Stato; in nome di un articolo di fede entrambi condannano chi si comporta diversamente da come la *loro* fede prescrive: gli viene impresso il marchio di "delinquente" e viene lasciato marcire nelle "case di correzione morale", nelle carceri. La fede morale è non meno fanatica della fede religiosa. Però, nel caso che due fratelli vengano gettati in carcere per una relazione che riguardava solo la loro "coscienza", si tratta di "libertà di fede"! "Ma davano un esempio pericoloso!". Sì, certo, potevano indurre anche altri a ritenere che lo Stato non deve immischiarsi nelle loro relazioni, e con questo sarebbe finita la "purezza dei costumi". I paladini della fede religiosa sono fanatici zelanti della "santità di Dio", quelli della fede morale, invece, della "santità del Bene"». (U, pp. 40-41).

Similmente funziona il ragionamento per lo Stato. I ribelli allo Stato positivo, storicamente identificabili, come nel caso della Grande Rivoluzione, sono numerosi, ma resta sempre in loro, invulnerabile e degno di rispetto, il concetto di Stato, di uno Stato che esplica male la sua funzione e che può essere migliorato attraverso il procedimento rivoluzionario. Siamo davanti ad un nuovo tipo di dispotismo che può essere infranto solo dissolvendo nel

nulla la famiglia, la moralità e lo Stato.

Ma, come si concretizza, in pratica, il concetto di Stato? Stirner inizia qui la critica del liberalismo, affermando che è già molto se esso è riuscito a dare l'indipendenza dal dominio personale e se è riuscito ad assicurare la persona contro le altre persone. L'ineguaglianza dei servi e dei padroni è abolita. Il padrone, staccato dal singolo (dall'egoista) diventa "lo Stato". Nel liberalismo si perpetua il disprezzo cristiano per la personalità. Invece di considerare l'uomo così com'è lo si considera nelle sue qualità ideali, che poi non sono altro che dei fantasmi, e ciò perché il liberalismo conserva in pieno il suo sottofondo religioso. Negli stati borghesi non si trova che "gente libera", la quale è però costretta all'obbedienza e all'osservanza di mille precetti. Alla borghesia interessa che il comando esista anche se è impersonale. Abbiamo quindi un conflitto di cose, venutosi a sostituire al precedente conflitto di persone. Prendiamo la libera concorrenza, essa è un conflitto impersonale, in quanto, personalmente, nessuno può esercitare alcun diritto di lotta o di padronanza sugli altri.

L'egoista è l'unico "libero" sostanzialmente. Questa sua libertà dipende dalla sua forza. La libertà, in pratica, non può essere che liberazione di se stessi, in altri termini io posso godere solo la libertà che mi procuro da me stesso. Una volta che la libertà mi viene donata o, addirittura, imposta, non è più tale. Nulla, dice Stirner, è per lo Stato più temibile del "mio valore". Ogni occasione che mi consente di farmi valere mi è costantemente impedita. Lo Stato è quindi un'organizzazione inetta e superflua, incapace di raggiungere gli stessi fini che si propone, che denuncia continuamente il fatto che l'inettitudine è alla base della sua stessa ragione d'essere. Legittima quindi la decisione di muovergli guerra. Si tratta di organizzarsi in modo ragionevole perché lo Stato, dall'alto della sua strapotenza, non finisca per schiacciare il singolo prima che questi possa trovare la strada per attaccarlo.

Hegel aveva scritto: «L'idea reale, lo spirito, che scinde se stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, in quanto sua finità, per essere (movendo dalla sua idealità), spirito per sé infinito reale; assegna, perciò, a queste cerchie la materia di questa sua infinita realtà, gli individui come moltitudine; sì che quest'assegnazione al singolo appare mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla scelta particolare della sua destinazione». (*Lineamenti di Filosofia del Diritto* [1820], tr. it., Bari 1971, pp. 220-221).

In altri termini, la famiglia e la società civile sono alla base dello Stato, che si realizza nel contingente ma nell'arco del dominio dell'ideale. È proprio il punto di partenza della critica di Stirner. Una volta che lo spirito si scinde nelle due componenti di famiglia e società, per poi ricomporsi nella dimensione dello Stato, realizza la sua "unità", cioè si pone al di là di ogni intervento dell'individuo, il quale, in ogni caso, è costretto a rendergli omaggio. Come la Chiesa, lo Stato ricorre a un principio astratto per fondare se stesso. Nel caso dello Stato, questo principio è quello della moralità, nel caso della Chiesa è la devozione religiosa.

Fino a questo punto Marx si colloca molto vicino a Stirner. Infatti ecco l'analisi di Marx del suddetto passo di Hegel: «L'idea è ridotta a soggetto. E il reale rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato è inteso come interna, immaginaria, attività dello Stato.

Famiglia e società civile sono i presupposti dello Stato, sono essi propriamente gli attivi. Ma nella speculazione diventa il contrario: mentre l'idea è trasformata in soggetto, quivi i soggetti reali, la società civile, la famiglia, "le circostanze, l'arbitrio", ecc., diventano dei momenti oggettivi, irreali, di diverso significato, dell'idea». (*Critica della filosofia hegeliana del diritto* [1844], tr. it., Roma 1950, p.17). La preoccupazione di Marx è qui di tipo materialistico. Cerca di evitare l'ostacolo metafisico della prospettiva hegeliana, ostacolo che avrebbe, in altra sede, portato all'utilizzazione in senso etico della nozione di Stato, utilizzazione di cui si preoccupa molto Stirner. «Tutto ciò che riguarda il principio della moralità è una questione che interessa lo Stato». (*U*, p. 167). Come se vedesse in prospettiva Gentile e la teorizzazione dello "Stato etico". Quest'ultimo scriverà: «Il potere sovrano, il volere lo ha in sé; e fuori di sé, dove empiricamente gli si rappresenta armato di spada, non può vederlo se non attraverso di quello che ha già nel suo intimo, dov'è la radice e la vera sostanza della società e dello Stato». (*Fondamenti della filosofia del diritto*, Palermo 1916, p.61).

Ma torniamo a Marx. L'insistenza sull'estraneità dell'uomo nello Stato che è prodotto dell'astrazione dello spirito assoluto riappare continuamente in diverse tesi: «L'uomo, nella realtà a lui più vicina, cioè nella società civile, è una essenza profana. Qui, ove da se stesso e dagli altri è considerato un individuo reale, è un fantasma irreal». (*Sulla questione degli ebrei* [1843], in *La sinistra hegeliana*, op. cit., p. 406).

Le differenze emergono nell'approfondirsi dell'analisi. La strada di Stirner si apre verso le prospettive dell'individuo che commisura se stesso al dramma della liberazione. La strada di Marx cerca di storicizzare questo progetto, di legarlo ad un andamento ciclico dell'accadimento contingente, spesso con la speranza di accordarlo con certe pretese dialettiche. La prospettiva di Stirner è, contemporaneamente, politica ed estetica: lotta per la liberazione ma con il ripristino delle qualità del singolo e, specialmente, della sua migliore qualità, quella di essere irripetibilmente "uno", di essere un'unità che deve vivere la vita, anche al di là della "causa", sia pure la migliore del mondo, la più rivoluzionaria e radicale. Marx, invece, collega subito l'esistenza dello Stato all'esistenza della classe borghese, anzi dice precisamente che lo Stato è una derivazione dell'egoismo borghese. (Cfr. *La sacra famiglia* [1845], tr. it., Roma 1954, pp. 131 e sgg.). Altrove dice: «Lo Stato non è altro che la forma di organizzazione che i borghesi si danno per necessità, tanto verso l'esterno che verso l'interno al fine di garantire reciprocamente la loro proprietà e i loro interessi... Poiché lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca, ne segue che tutte le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediario dello Stato e ricevono una forma politica». (*L'Ideologia tedesca*, op. cit., pp. 59-60).

La strada di Marx è rafforzata da Friedrich Engels con il suo solito estremismo determinista, affermando che allo stadio iniziale di società senza Stato (società primitiva) ha fatto seguito una società con lo Stato (società classista), per cui ne dovrà derivare, logicamente, in base allo schema dialettico, una società futura senza Stato e quindi senza classi. Così lo Stato diventa non solo lo Stato della borghesia, ma lo strumento di quest'ultima per assicu-

rare l'equilibrio della lotta di classe. «Lo Stato, poiché è nato dal bisogno di tenere a freno gli antagonismi di classe, ma contemporaneamente è nato in mezzo al conflitto di queste classi, è, per regola, lo Stato della classe più potente, economicamente dominante che, per mezzo suo, diventa anche politicamente dominante e così acquista un nuovo strumento per tenere sottomessa e per sfruttare la classe oppressa». (*L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* [1884], tr. it., Roma 1960, p. 172).

Ma su questa strada si uccide il ruolo della volontà di liberazione dell'individuo. Infatti, come apparirà chiaro negli scritti dei cosiddetti revisionisti, il concetto di Stato verrà sganciato dal contesto marxista originario e rivalutato, non solo più come strumento di dominio della borghesia, ma come strumento per il mantenimento dell'ordine sociale ed economico. Scrive Karl Kautsky: «Tutto l'enorme movimento della società, iniziatosi con l'ascesa del capitale industriale e portato avanti dalla lotta di classe del proletariato, non potrebbe continuare senza trasformare completamente lo Stato medesimo, provocando cioè non solo rivolgimenti all'interno dello Stato, ma trasformandone da cima a fondo l'essenza stessa». (*Die materialistische Geschichtsauffassung*, vol. II, Berlin 1927, p. 597). E più chiaramente Eduard Bernstein: «Lo Stato non è solo organo dell'oppressione e amministratore delegato dei proprietari. Presentarlo solo in questa luce è l'unica via d'uscita di tutti gli elucubratori di sistemi anarchici. Proudhon, Bakunin, Stirner, Kropotkin, tutti costoro hanno sempre presentato lo Stato unicamente come organo di oppressione e di spoliazione, cosa che esso certamente fu un tempo sin troppo lungo, ma che non è detto debba necessariamente essere in via generale. Esso è una forma di convivenza e un organo di governo, che muta il proprio carattere politico-sociale col mutare del contenuto sociale». (*Der Sozialismus einst und jetzt*, Stuttgart-Berlin 1922, p. 88). Queste affermazioni, dirette non solo contro gli anarchici ma anche contro alcuni testi originali del marxismo, non sarebbero, però, state possibili se i padri fondatori non si fossero legati al processo deterministico della struttura metodologica dialettica, cioè, se non avessero operato solo parzialmente una "revisione" di Hegel.

Bisogna fare attenzione anche a evitare possibili, allettanti, letture "anarchiche" di Marx. (Cfr. M. Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris 1974, pp. 42-59). Certo, si possono mettere insieme passi dell'opera di Marx che sembrano ispirati dall'autodeterminazione del proletariato, ma il progetto globale viene, sempre, riportato all'interno del meccanismo storico, senza spazio per gli aspetti del volontarismo. Quando Marx parla della distruzione futura dello Stato, lo fa come qualcosa di prospettico, considerando che tutti gli sforzi attuali devono essere diretti a rafforzare la classe proletaria, l'unica in grado di sviluppare la rivoluzione socialista. Ora, uno dei mezzi per sviluppare questa classe è quello di dar vigore ai grandi accentramenti statali e nazionali, che nella struttura capitalista assicurano appunto la nascita e il rafforzamento della coscienza di classe proletaria. Criticando *Stato e Anarchia* [1873] (in *Opere complete*, tr. it., vol. IV, Catania 1977) di Bakunin, egli scrive: «Asineria da scolaro! Una rivoluzione radicale è legata a determinate condizioni storiche dello sviluppo economico; esse ne costituiscono la premessa. Essa è quindi possibile soltanto dove con

la produzione capitalista il proletariato industriale occupa almeno una posizione rilevante nella massa popolare. E per avere una qualsiasi possibilità di vittoria, esso deve almeno essere in grado di fare immediatamente per i contadini quanto – mutatis mutandis – la borghesia francese ha fatto nella sua rivoluzione per i contadini francesi del tempo... Bakunin non comprende assolutamente nulla della rivoluzione sociale, ne intende solo le frasi politiche; per lui le condizioni economiche della rivoluzione non esistono... Egli vuole che la rivoluzione sociale europea fondata sulla base economica della produzione capitalista si compia al livello delle popolazioni agricole o di pastori russe o slave, che non vada oltre questo livello... La volontà, non le condizioni economiche, è la base della sua rivoluzione sociale». (*Konspekt zu Bakunins Staat und Anarchie*, citato da Iring Fetscher, *Il marxismo* [1965], tr. it., vol. III, Milano 1970, p. 157).

Il progetto rivoluzionario di Marx si sviluppa su tre parallele: a) l'intervento all'interno dell'ordine riconosciuto dello Stato, tramite il suffragio universale, le leggi, ecc., per sviluppare la lotta economica e politica, b) l'impadronimento del potere politico, in modo legale o in modo violento, per espropriare i detentori dei mezzi di produzione, c) un periodo di transizione, con uno Stato popolare, chiamato "dittatura del proletariato", per garantire il passaggio verso la società liberata e l'eliminazione definitiva dello Stato. È naturale che, in questa prospettiva, il rafforzamento dello Stato, attuato dal capitalismo borghese, va considerato come un passo positivo, un progresso verso la realizzazione delle condizioni che consentiranno la presa del potere da parte della classe proletaria. In una famosa lettera a Engels, Marx scrive: «I Francesi hanno bisogno di bastonate. Se vincono i Prussiani, l'accentramento dello *state power* sarà utile per l'accentramento della classe operaia». (Marx-Engels, *Carteggio*, tr. it., vol. VI, Roma 1972, p. 99).

La critica più lineare è quella di Bakunin, che riprende la tematica della rivolta stirneriana, la quale non lascia spazi alla realizzazione statale e non prevede possibili utilizzi rivoluzionari. Così egli scrive: «Noi dunque vediamo che queste due parole, coscienza politica, fin dalla loro stessa origine, e attraverso tutto lo sviluppo della storia, hanno due sensi assolutamente diversi, opposti, secondo i due punti di vista, egualmente opposti, nei quali ci piace esaminarle. Dal punto di vista delle classi [privilegiate], significano conquista, asservimento, e organizzazione dello Stato tale e quale, in vista dello sfruttamento delle masse asservite e conquistate. Dal punto di vista delle masse, al contrario, significano rivolta contro lo Stato, e, nella loro ultima conseguenza, distruzione dello Stato. Due cose, come si vede, talmente diverse che sono diametralmente opposte. Ora si può affermare con certezza assoluta che non vi è mai stato nessun popolo sulla terra, per quanto imbastardito o per quanto maltrattato sia stato dalla natura, che non abbia sentito, almeno all'origine del suo asservimento, qualche velleità di rivolta. La rivolta è un istinto della vita; il verme stesso si rivolta contro il piede che lo schiaccia e, in generale, si può dire che l'energia vitale e la dignità comparativa di ogni animale si misura dall'intensità dell'istinto di rivolta che porta in se stesso. Nel mondo animale, come nel mondo umano, non vi è affatto facoltà o abitudine più degradante, più stupida e più vile, di quella di obbedire e di rassegnarsi.

Ebbene, io sostengo che non vi è mai stato nessun popolo così degradato, sulla terra, che non si sia affatto rivoltato, almeno agli inizi della sua storia, contro il giogo dei suoi conquistatori, dei suoi asservitori, dei suoi sfruttatori, contro il giogo dello Stato». (*Scritto contro Marx* [1872], in *Opere complete*, tr. it., vol. III, Catania 1977, p. 236).

Queste affermazioni, che indicano l'altra direttrice rivoluzionaria di approfondimento, e che vengono sviluppate nello *Scritto contro Marx*, trovano completamento nei passi di *Stato e Anarchia*: «Abbiamo già espresso a più riprese una vivissima avversione verso la teoria di Lassalle e di Marx che raccomanda ai lavoratori, se non come ideale supremo, almeno come scopo immediato ed essenziale, la fondazione di uno Stato popolare, il quale, come essi stessi hanno spiegato, non sarebbe altro che "il proletariato organizzato in classe dominante". Se il proletariato, ci si domanderà, diviene la classe dominante, sopra chi dominerà? Significa dunque che rimarrà ancora una classe sottomessa a questa nuova classe regnante, a questo nuovo Stato, non fosse anche per esempio, che la plebe delle campagne, che, si sa, non è nella benevolenza dei marxisti e che, posta al più basso grado della civiltà, sarà probabilmente diretta dal proletariato delle città e delle fabbriche; o anche, se si considera la questione dal punto di vista etnico, diciamo rispetto ai Tedeschi, la questione degli Slavi, questi si troveranno per quello stesso motivo, di fronte al proletariato tedesco vittorioso, nella stessa soggezione servile di questo proletariato rispetto alla sua borghesia. Chi dice Stato, dice necessariamente dominazione e, di conseguenza schiavitù; uno Stato senza schiavitù, manifesta o mascherata, è inconcepibile, ecco perché siamo nemici dello Stato». (*Stato e Anarchia*, *op. cit.*, p. 197).

Un disegno unitario della rivoluzione non è possibile. Quando lo si è tentato, affidandolo allo schema dialettico, capace di inglobare le contraddizioni e di farle ripresentare modificate e pronte a generare nuove contraddizioni, si è sempre finito per far violenza alla storia. La verità è che non ci sono lotte assolutamente ed interamente progressive. La costanza della ribellione degli sfruttati è segnata dall'insofferenza allo sfruttamento, per cui, quando il progresso prende la forma della razionalizzazione dello sfruttamento, non è raro il caso che gli sfruttati si battano per la conservazione. Nella storia i casi del genere abbondano. Le insurrezioni contadine europee del sedicesimo secolo erano segnate dall'elemento religioso, si scagliavano contro il nuovo Stato con tendenze accentratrici, e, all'apparenza, sembravano sostenere il potere dei vecchi signori locali. La rivolta dei comuni della Guyenne è tipica di questa situazione. Lo stesso accadrà con la Vandea o con la ribellione dei briganti calabresi e siciliani dopo l'unità d'Italia. I briganti combattono sotto le insegne borboniche, con i simboli delle confraternite religiose in testa ai loro drappelli. I vandeani combattono in nome del re e dei diritti della monarchia totalitaria, contro la rivoluzione. I ribelli contadini della Guyenne combattono contro la gabella ma non per non pagarla, solo per pagare la vecchia gabella ed evitare di pagare la nuova che è molto più esosa perché deve sostenere l'impalcatura del nuovo stato burocratico centralizzato, mentre la vecchia doveva sostenere solo il signore locale. Scrive Yves-Marie Bercé: «I gabellieri non sono solo chiamati sfruttatori, ma si attribuisce anche loro il nome di "inventori". I ribelli non

rifiutano l'imposta, ma rifiutano solo di pagare le nuove imposte. I gabellieri sono detestabili perché il loro modo di agire non si inserisce nel costume e nella tradizione che hanno finito per modellare la vita di tutti». (*Croquants et nu-pieds*, Paris 1974, p. 40).

Se non si sciolgono gli enigmi di queste contraddizioni non si comprenderà mai il fatto rivoluzionario. Se si lavora, ottusamente, alla costruzione del partito politico della rivoluzione, con la sicurezza che questo condurrà alla liberazione dell'uomo, si cadrà sempre vittima dei carri armati della nuova reazione, che si coprirà dei colori rivoluzionari.

La realtà è che gli sfruttati lottano all'interno di strutture precarie e non possono sollevarsi al di là di queste strutture. L'unica cosa che vedono con chiarezza, all'interno di esse, è il proprio sfruttamento. Solo che, il più delle volte, la copertura ideologica fa loro travisare il vero contenuto di questo sfruttamento. In altre parole, essi lo vedono ma si illudono di continuare a vivere proprio grazie allo sfruttamento e non, al contrario, nonostante e malgrado esso. Ecco perché, spesso, le rivolte sembrano prendere la forma di una difesa di un certo tipo di sfruttamento contro un altro sfruttamento di forma diversa. Questo è senz'altro possibile. Il senso del progresso non è sempre interpretabile da chi vive nella miseria e da chi è costretto a leggere le pagine della storia attraverso la cortina dell'ideologia apprestata dalla classe dominante.

Se le cose stessero altrimenti non sorgerebbe il bisogno della guida, non ci sarebbero i capi politici, non si fortificherebbero i partiti, non ci sarebbero "stati popolari". Scrive George Sorel: «L'istinto di rivolta dei poveri può servire come base alla formazione di uno Stato popolare, formato da borghesi desiderosi di continuare la vita borghese, ma che si presentano come i mandatari del proletariato. Lo Stato popolare è condotto ad estendere sempre più i tentacoli, poiché passato il primo momento della lotta, diventa sempre più difficile ingannare le masse, e tuttavia occorre sostenere un istinto di rivolta pur in un periodo di calma». (*La decomposizione del marxismo* [1908], tr. it., in *Scritti politici*, Torino 1963, p. 748).

Occorrerà leggere meglio, in futuro, all'interno delle rivolte spontanee dei contadini, anche in quelle che sono state catalogate, affrettatamente, dagli storici, come controrivoluzionarie. Prendiamo il fatto della Vandea. I contadini lottano contro l'esercito della rivoluzione. Da un lato i gigli d'oro della dinastia francese, i gonfaloni dello Spirito Santo, i preti e i feudatari, dall'altro le parole della nuova rivoluzione filosofica, civile e politica. Sembra che il Medioevo lotti contro l'uguaglianza e la fraternità del mondo moderno che schiude le porte dell'avvenire, e i contadini sostengono la reazione. Ma, in sostanza, l'elemento rivoluzionario della Grande Rivoluzione non erano affatto gli eserciti con le coccarde tricolori, il nuovo Stato giacobino, o i tentativi di riorganizzare le nuove fortune borghesi sugli espropri nobiliari. L'elemento rivoluzionario era costituito dai fermenti popolari, a carattere libertario, che si sviluppavano dovunque e contro cui lottavano i capi del nuovo potere. Quindi, i rappresentanti ufficiali della rivoluzione, niente affatto rivoluzionari, lottavano sia contro i contadini "reazionari" della Vandea, come contro la corrente libertaria degli "Arrabbiati" e tutti quegli altri esponenti popolari che intralciavano i loro piani.

In forma embrionale è il concetto di spontaneità e di creatività delle masse che emerge nei giorni della rivoluzione, e bisognerebbe studiare meglio i motivi della nascita di questi spunti costruttivi come pure i motivi della facile vittoria delle forze borghesi autoritarie e desiderose di riportare, al più presto, la calma. I sanculotti scoprirono spontaneamente la democrazia diretta, avente come base i club e i gruppi di quartiere, qualche cosa di assolutamente diverso da tutto ciò che era stato teorizzato e realizzato dalla borghesia rivoluzionaria. In questo senso la Grande Rivoluzione non fu soltanto la culla della democrazia parlamentare borghese, ma fu anche la culla della democrazia diretta proletaria, sebbene i tempi e il grado di coesione e di coscienza della classe proletaria non fossero maturi perché quei germi fruttassero pienamente.

In fondo, quindi, gli "Arrabbiati" e i sanculotti parigini lottavano sullo stesso piano dei ribelli "reazionari" della Vandea, perché attaccavano il nascente potere centralizzato della borghesia giacobina. Solo che i primi non potevano rendersi conto della loro comunanza di interessi con i contadini del Nord, come quest'ultimi non potevano rendersi conto del contrasto di fondo che si aveva nella necessità di sposare gli interessi della nobiltà e del clero che, certamente, non potevano collimare con quelli degli sfruttati.

Nell'ambiguità marxista, che si nasconde nella valutazione della stessa rivoluzione francese, oltre che nella valutazione dei fatti di Vandea, si può cogliere l'elemento di cui ritroviamo traccia nell'analisi di Marx, cioè l'elemento della valutazione positiva di uno Stato più forte, in vista della rivoluzione socialista pilotata da una minoranza di rivoluzionari.

Se i giacobini furono i rivoluzionari borghesi del 1793, i loro metodi non si possono staccare nettamente dal loro ideale. L'eliminazione di ogni tentativo di emancipazione delle masse e la conquista del potere da parte di una ristretta minoranza di tecnici e di burocrati era il loro ideale, i loro metodi erano quelli del "terrore". Se i rivoluzionari di oggi lottano per una rivoluzione proletaria, non possono certamente abbracciare l'ideale borghese (e su questo sono tutti d'accordo) ma, stranamente, non tutti accettano il rifiuto dei metodi che accompagnano l'ideale borghese, appunto i metodi del "terrore". L'autoritarismo, sotto qualsiasi forma si presenti oggi, resta sempre un fenomeno strettamente borghese. Anche se lotta in nome del proletariato, una volta che imposta la sua lotta in modo autoritario, ricorrendo ai metodi terroristici del vecchio giacobinismo, non può che ricostruire una nuova casta dominante, diversa, nel nome, dalla vecchia borghesia, ma identica nella sostanza e negli intendimenti. L'insegnamento che ci viene dalla rivoluzione russa non può essere dimenticato.

Le ribellioni contadine, come quelle dei briganti calabresi e siciliani, presentano, come si è detto, elementi della conservazione, e non solo elementi del folklore, ma anche elementi della coscienza di classe, ma non per questo debbono essere catalogate dal lato negativo della storia. La loro spinta alla conservazione è un elemento del progresso perché, fatta chiarezza nella coltre ideologica, contribuisce a indicare i limiti e le responsabilità del cosiddetto "Stato popolare rivoluzionario progressista" che si trova seduto sulle rovine della vecchia reazione. Thomas Münzer predicava di un'epoca lontana, un'età dell'oro, in cui

Adamo zappava ed Eva filava, epoca in cui non c'erano proprietari. E in nome di questo ideale conservatore i miserabili insorgevano e incendiavano i castelli e uccidevano i nobili. Attraverso vie sotterranee e tortuose, molto più difficili a cogliersi dell'apparente linearità del meccanismo dialettico marxista, la libertà riusciva a trovare la sua strada anche al di dentro della conservazione.

Oggi sta sorgendo un grosso movimento di massa per la difesa della natura, contro le centrali nucleari, contro l'inquinamento. È forse un caso che questo movimento trovi ostacolo nei vari partiti comunisti? Non lo sappiamo, riteniamo, comunque, che si tratti di un argomento di meditazione.

L'unione degli egoisti

Gettate le basi della negazione dello Stato, Stirner si propone il problema di determinare le condizioni di una convivenza sociale basata su regole diverse: quella che egli chiama "unione degli egoisti".

Ma, prima di vedere quali sono, in concreto, le possibilità di un organismo del genere, egli è costretto a esaminare le condizioni del "passaggio", lo schema della "distruzione" della vecchia organizzazione, del vecchio Stato, nelle diverse forme della sua realizzazione storica.

Ecco le sue tesi: «Il liberalismo, in tutte le sue forme, ha un nemico mortale, un opposto insuperabile, come Dio ha il diavolo: all'uomo s'accompagna necessariamente il mostro inumano, il singolo, l'egoista. Né Stato né società né umanità possono dominare questo diavolo.

«Il liberalismo umanitario si pone il compito di dimostrare agli altri liberali che ciò che essi vogliono non è ancora la vera "libertà"». (U, p. 197).

Questo nemico mortale è proprio il punto di partenza, la spinta volontaria per distruggere lo Stato.

«La critica – continua Stirner – dice precisamente: tu devi liberare completamente il tuo io da tutte le limitazioni, in modo che divenga un io *umano*. Io dico: liberati quanto puoi e avrai fatto ciò che sta in tuo potere; infatti non è dato a tutti di superare ogni barriera, ossia, per parlare più chiaramente: non per tutti è una barriera ciò che lo è per alcuni. Perciò non preoccuparti delle barriere degli altri; è sufficiente che tu abbatta le tue. Chi è mai riuscito ad abbattere anche una sola barriera *per tutta l'umanità*? Non ci sono, oggi come sempre, innumerevoli persone che si trascinano dietro tutte le "barriere dell'umanità"? Chi abbatte una delle *sue* barriere può aver mostrato ad altri la via e il modo, ma l'abbattimento delle *loro* barriere resta cosa loro. E in effetti nessuno fa altro che questo. Pretendere dalle persone che diventino completamente "uomini", significa esigere che buttino giù tutte le

barriere umane. Ma questo è impossibile, perché l'uomo non ha barriere. Io, certo, ne ho, ma a me non importano altro che le *mie* e soltanto queste potrò superare. Un io *umano* non posso diventarlo, perché io sono appunto io e non soltanto uomo.

«Ma vediamo se la critica non ci ha insegnato qualcosa di cui possiamo far tesoro. Essa dice che io non sono libero se non sono senza interesse, che non sono uomo se non sono disinteressato? Orbene, anche se non m'importa poi molto di essere libero o di essere uomo, non voglio tuttavia lasciar passare senza sfruttarla nessuna occasione di affermare *me stesso* o di farmi valere. La critica mi offre quest'occasione insegnandomi che, se permetto che qualcosa si fissi in me e divenga indissolubile, io ne divengo schiavo e prigioniero, cioè un ossesso. Un interesse qualsiasi, se io non posso sbarazzarmene, mi cattura e mi rende suo schiavo: non è più mia proprietà, ma io sono proprietà sua. Accogliamo perciò la raccomandazione della critica di non lasciar diventare stabile nessuna parte della nostra proprietà e di sentirci bene soltanto nel – *dissolvere*». (U, p. 109).

Non bisogna cercare la libertà ma l'individualità: questo il punto centrale del discorso di Stirner: «La libertà v'insegna soltanto a sbarazzarvi, a disfarvi di tutto ciò che vi pesa, ma non v'insegna chi siete. "Via, via!" è il suo grido di battaglia e voi, seguendolo volentieri, gettate via perfino voi stessi, "rinnegate voi stessi". Ma l'individualità vi richiama invece a voi stessi e parla così: "Torna in te!". Sotto l'egida della libertà vi sbarazzate di molte cose, ma altre, nuove, vi opprimono: "Dal Maligno siete liberi, ma il male è rimasto". Come *individui propri* siete veramente liberi da tutto e conservate soltanto ciò che voi avete accettato per vostra scelta, perché vi faccia piacere. L'*individuo proprio* è il *libero nato*, il libero per natura; il libero, invece, è soltanto un *maniaco della libertà*, un sognatore esaltato.

«Il primo è *originariamente libero*, perché non riconosce che se stesso; non ha bisogno di cominciare col liberarsi, perché ripudia già dappprincipio tutto tranne se stesso, perché non c'è cosa che egli stimi più di se stesso, che valuti più preziosa di sé, insomma perché egli parte da sé e "torna a sé". Da bambino, costretto ad essere rispettoso, egli si dà tuttavia già da fare per "liberarsi" da questa costrizione. L'individualità lavora nel piccolo egoista e gli procura l'agognata – libertà» (U, pp. 123-124).

«La mia libertà è veramente perfetta quando diventa il mio – *potere*; ma grazie a questo io smetto di essere semplicemente libero e divento un individuo proprio [*ein Eigener*]. Perché la libertà dei popoli è una "parola vana"? Perché i popoli non hanno potere alcuno! Con un soffio dell'io vivente posso distruggere popoli interi, che il mio sia il soffio di un Nerone, di un imperatore cinese o di un misero scrittore. Perché mai i parlamenti t... invocano invano la libertà e vengono poi messi a posto come studentelli da parte dei ministri? Perché essi non sono "potenti"! La potenza è una gran bella cosa e serve a molto: infatti "si va più avanti con una manciata di potenza che con un sacco di diritti". Agognate la libertà? Stolti! Prendete il potere e la libertà verrà da sé! Non vedete che chi ha il potere è "al di sopra della legge"? Che gusto provate di fronte a questa prospettiva, uomini "della legge"? Ma già, voi non avete gusto!

«Dappertutto risuona il grido: "Libertà!". Ma si è consapevoli, si sa che cosa significa

una libertà donata o *octroyée*? Non si riconosce che ogni libertà, nel senso pieno della parola, non può non essere essenzialmente – liberazione di sé, cioè che io posso avere solo tanta libertà quanta posso procurarmene grazie alla mia individualità propria. A che giova alle pecore che nessuno tolga loro la libertà di parola? Esse continuano a belare. Concedete a uno che è nella sua interiorità maomettano o ebreo o cristiano il permesso di parlare come vuole: egli non saprà dire altro che cose assai limitate. Se invece certi altri vi derubano della libertà di parlare e di ascoltare, essi sono ben consapevoli del loro temporaneo vantaggio, perché voi forse potreste dire o ascoltare qualcosa che toglierebbe credito a quelle “specchiate coscienze”.

«E se invece vi danno la libertà, sono imbrogliatori che danno più di quello che posseggono. Essi, infatti, non vi danno niente di loro proprio, ma merce rubata, vi danno la vostra propria libertà, la libertà che dovrete prendervi da voi; e ve la *danno* soltanto perché voi non ve la prendiate e chiamiate per giunta quei ladri e truffatori a giudizio. Furbi come sono, essi sanno bene che la libertà concessa (*octroyée*) non è vera libertà, perché solo la libertà che uno si *prende*, la libertà dell’egoista, naviga a gonfie vele. La libertà donata ammaina la vela non appena subentra la tempesta o la bonaccia: essa ha sempre bisogno di un venticello che la spinga – dolcemente e moderatamente.

«Qui sta la differenza tra liberazione di sé ed emancipazione (affrancamento, concessione di libertà)». (*U*, pp. 125-126).

La libertà non è quindi qualcosa che si ottiene in dono, ma qualcosa che si conquista, con la violenza, con la volontà di essere liberi, con l’educazione alla libertà. Gli atti della libertà, che conducono alla liberazione definitiva, non solo quelli finali, quelli risolutivi, ma anche, e forse principalmente, quelli quotidiani, di ogni giorno, quelli che ci fanno autoeducare alla libertà, che ci fanno superare l’abitudinaria visione della vita, che ci consentono di affermare la nostra volontà al di là dell’alienazione e dello sfruttamento.

C’è da precisare, comunque, che la conquista della libertà, questa tensione rivoluzionaria, non può essere considerata come un processo lento e progressivo di accumulazione, del tutto lontano dalle possibilità di smarrire il senso della giusta direzione. Le intenzioni rivoluzionarie possono essere le mattonelle migliori per lastricare la futura reazione.

Lo scontro si pone tra realtà delle lotte che, nella sua totalità assume l’aspetto di punto di riferimento, e che si divide in realtà dell’autorganizzazione e realtà della delega, e individuo che lotta per la liberazione, cioè lotta perché la realtà delle lotte arrivi a un livello di autorganizzazione tale da rendere irrisorio il danno che la delega continua a fare. Ma le condizioni del rapporto non sono stabili. La separazione tra autorganizzazione e delega non è rigidamente verticale: da un lato le organizzazioni che strumentalizzano la delega (sindacati, partiti), dall’altro le organizzazioni che propugnano e attuano l’autoorganizzazione (gruppi di base). Più che altro il processo di autorganizzazione degli sfruttati – che in questa sede sarebbe improprio parlare di lavoratori o di produttori – è costituito dall’emersione di nuovi bisogni, bisogni che si riassumono nel bisogno globale di comunismo.

Se questi bisogni fanno emergere determinati comportamenti (assenteismo, sabotaggio,

ecc.), e questi comportamenti si collocano in contrapposizione ad altri comportamenti del passato (sacralizzazione del lavoro e della produzione), si ha uno sviluppo dell'autorganizzazione del movimento nel suo complesso. Le conseguenze di questo sviluppo non sono direttamente misurabili, entrando a far parte della struttura della totalità del movimento, argomento che abbiamo esaminato a lungo altrove. (Cfr. A. M. Bonanno, *Movimento e progetto rivoluzionario*, Catania 1977).

Comunque, per grandi linee, il processo cui assistiamo oggi, del "nuovo movimento", che ci ha fatto ripensare molte categorie dell' "agire rivoluzionario", si può riportare utilmente nella dimensione tipica della riflessione stirneriana. La conquista, con la forza e la violenza, di quanto costituisce la libertà, quindi anche di quelle condizioni che rendono possibile l'emersione della forza e della violenza necessarie, è possibile solo se si supera il momento della delega, che può portare solo a una libertà simile a quella del cane che si trascina dietro un pezzo della sua catena.

Lo stesso sul piano economico. Stirner, parlando della proprietà dell'unico, non dice quello che una tendenziosa lettura di destra ha voluto trovare, ma, al contrario dice: «Proudhon chiama la proprietà "il furto" (*le vol*). Ma la proprietà altrui (e solo di questa egli parla) esiste d'altronde solo grazie al sacrificio, alla rinuncia e all'umiltà, è un *dono*. Perché allora prendere quest'atteggiamento sentimentaleggiante da poveri derubati e invocare compassione se si è in realtà soltanto stolti e vigliacchi donatori? Perché addossare anche in questo caso la colpa ad altri, come se ci derubassero, quando in realtà la colpa è nostra, dal momento che non li derubiamo? Se ci sono i ricchi, la colpa è dei poveri». (*U*, pp. 233-234).

Scrivono Paul Eltzbacher: «Il cambiamento necessario per stabilire il bene individuale si compirà, secondo Stirner, nel modo seguente: dapprima un numero sufficiente di uomini avrà trasformato la propria mentalità venendo a riconoscere come legge suprema il proprio bene individuale; indi, questi uomini provocheranno la trasformazione dell'ambiente mediante la distruzione del diritto, dello Stato, della proprietà, dando così inizio ad un'era nuova» (*L'anarchismo* [1900], cap. V, *La dottrina di Stirner*, tr. it., pubblicata a puntate sulla rivista "Volontà". Il cap. V si trova nel n. 1 del gennaio 1968, pp. 39-50. La citazione è a p. 48). È sostanzialmente allo schema rivoluzionario che fa riferimento questo passo, solo che lo storico non ci dice nulla sulle modalità del passaggio. Tra rivoluzione e ribellione esistono molte differenze.

E poco più avanti: «Rivoluzione e ribellione non devono esser considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o *status*, dello Stato o della società, ed è perciò un'azione *politica* o *sociale*; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento delle condizioni date, ma non parte di qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma un sollevamento dei singoli, cioè un emergere ribellandosi, senza preoccuparsi delle istituzioni che ne dovrebbero conseguire. La rivoluzione mirava a creare nuove *istituzioni*, la ribellione ci porta a non farci più *governare* da istituzioni, ma a governarci noi stessi, e perciò non ripone alcuna radiosa speranza nelle "istituzioni". Essa non è una lotta contro il sussistente, poiché, se

essa appena cresce, il sussistente crolla da sé, essa è solo un processo con cui mi sottraggo al sussistente. E se abbandono il sussistente, ecco che muore e si decompone. Ma siccome il mio scopo non è il rovesciamento di un certo sussistente, bensì il mio sollevarmi al di sopra di esso, la mia intenzione e la mia azione non hanno carattere politico e sociale, ma invece *egoistico*, giacché sono indirizzate solo a me stesso e alla mia propria individualità». (U, p. 234).

Certo, qui il discorso andrebbe chiarito, se non altro in merito all'uso dei termini. Ma quello che conta, a questo punto, è affermare con chiarezza che Stirner non si rivolge, nella sua indagine, all'astratta "rivoluzione", avendo per mira il modello della Grande Rivoluzione, ma si rivolge all'insurrezione del singolo, alla ribellione contro l'autorità, in qualsiasi moderna forma si concretizzi, per l'acquisto violento di se stessi, per la nascita dell'egoista. Sorge quindi la prospettiva nuova: la nuova società, quella di domani, la società che la filosofia anarchica ha spesso teorizzato e che Stirner definisce "unione degli egoisti".

«Così noi due, lo Stato e io, siamo nemici. Io, l'egoista, non ho a cuore il bene di questa "società umana", non le sacrifico nulla, mi limito ad utilizzarla; ma, per poterla utilizzare appieno, preferisco trasformarla in mia proprietà, in mia creatura, ossia io l'anniento e costruisco al suo posto l'*unione* [Verein] degli egoisti.

«Lo Stato si rivela dunque mio nemico richiedendomi di essere uomo, il che presuppone che potrei anche non esserlo e venire considerato da lui come un "mostro inumano": esso m'impone di essere uomo come un *dovere*. Lo Stato pretende inoltre che io non faccia niente che potrebbe mettere in pericolo la *sua sussistenza*, che mi dev'essere, quindi, sacra. Poi non devo essere un egoista, ma un uomo "retto, onesto", cioè morale. Insomma io devo essere, nei confronti suoi e della sua sussistenza, impotente e pieno di rispetto, ecc.». (U, p. 134).

Ma questa società non sarà un partito. «Nello Stato il *partito* ha un gran peso. "Tutti devono prender partito!". Ma il singolo è *unico*, non è un membro del partito. Egli si riunisce liberamente e altrettanto liberamente si divide. Il partito non è altro che uno Stato nello Stato e in questo più piccolo Stato di api si dice che dovrebbe regnare la "pace", esattamente come nell'altro, più grande. Proprio chi strilla più forte che nello Stato dev'esserci un'*opposizione* se la prende poi perché il partito non è unito. È una riprova del fatto che non si vuole che un solo Stato. Lo scoglio contro cui si sfracellano i partiti non è lo Stato, ma l'unico.

«Niente si sente più spesso dell'esortazione a restare fedeli al proprio partito, niente viene disprezzato di più, da parte degli uomini di partito, di chi passa da un partito all'altro. Bisogna buttarsi nel fuoco per il proprio partito e approvare e sostenere in ogni caso le sue tesi di fondo. Il caso del partito è certo un po' meno peggio di quello delle società chiuse, perché queste ultime legano i propri membri a leggi stabilite o statuti (per esempio gli Ordini, la Compagnia di Gesù, ecc.). Ma il partito cessa di essere un'unione libera nell'istante medesimo in cui rende *obbligatori* certi principi, mettendoli al riparo da ogni possibile attacco: ma quest'istante è appunto quello in cui nasce il partito. Il partito come

tale è una *società già pronta*, è un'unione morta, è un'idea diventata idea fissa. Come partito assolutista, esso non può volere che suoi membri dubitino della verità irrefutabile del suo principio; essi potrebbero sollevare questo dubbio solo se fossero abbastanza egoisti da voler essere qualcos'altro oltre al loro partito, cioè da voler essere imparziali. Ma imparziali non possono essere quali uomini di partito, ma solo quali egoisti. Se tu sei protestante e appartieni a questo partito, potrai soltanto giustificare o tutt'al più "purificare" il protestantesimo, non ripudiarlo; se tu sei cristiano e appartieni, nella società umana, a questo partito, potrai uscirne non certo come suo membro, ma solo se il tuo egoismo, cioè la tua imparzialità, ti spinge a compiere questo passo. Quanti sforzi hanno fatto i cristiani fino a Hegel e i comunisti dopo per consolidare il loro partito! Essi hanno sempre continuato ad affermare che il cristianesimo non può non contenere la verità eterna e che bisogna soltanto saperla trovare, fondare e giustificare.

«Il partito, insomma, non sopporta l'imparzialità e appunto in essa sta l'egoismo. Che m'importa del partito?! Io troverò senz'altro abbastanza persone che si *uniscano* a me senza giurare sulla mia stessa bandiera». (*U*, pp. 174-175).

Questa ultima frase (usata come motto di una fortunata collana di opuscoli di propaganda rivoluzionaria e anarchica, edita a Ragusa e che ancora [1977] esce regolarmente) potrebbe indicare l'entrata nell' "unione degli egoisti", costituendo in se stessa un vero e proprio programma.

Ma bisogna intendersi tra "società" e "unione".

«Non l'isolamento o la solitudine – afferma Stirner – è lo stato originale dell'uomo, ma la società. La nostra esistenza comincia col più stretto dei legami, giacché noi, prima di respirare, viviamo nel corpo di nostra madre; aperti gli occhi al mondo, eccoci nuovamente attaccati al seno di un essere umano: il suo amore ci culla tenendoci in grembo, ci guida con le dande e ci lega con mille vincoli alla sua persona. La società è il nostro *stato di natura*. Sempre per questo motivo, man mano che acquistiamo consapevolezza di noi stessi, il primitivo, intimo legame si allenta e il dissolvimento di quella società originaria si fa sempre più manifesto. La madre deve andarsi a prendere il figlio, che un tempo ha portato in grembo, nella strada, in mezzo ai suoi compagni di gioco, per riaverlo ancora una volta tutto per sé. Il bambino preferisce il *rapporto* che contrae con i suoi *pari* a quello della *società*, che egli non ha contratto, ma in cui anzi è soltanto nato.

«Ma il dissolvimento della *società* è il *rapporto* o l'*unione*. Certo, anche dall'unione può sorgere una società, ma solo come da un pensiero sorge un'idea fissa, cioè per il fatto che nel pensiero scompare l'energia del pensiero, il pensare stesso, questa incessante ritrattazione di tutti i pensieri che tendono a fissarsi. Se un'unione si è cristallizzata in una società, ha cessato di essere un'unione, perché l'unione è un riunirsi incessante; l'unione diventata un essere-già-riuniti, stabilizzatasi e degenerata in una cosa fissa, è – *morta* come unione, è il cadavere dell'unione, cioè è – una società, una comunità. Un esempio lampante è costituito dal *partito*». (*U*, p. 227).

E poco più avanti: «La limitazione della libertà è ovunque ineluttabile, perché non ci

si può liberare, cioè *sbarazzare* di tutto; non si può volare come un uccello solo perché si vorrebbe, giacché non ci si può liberare dalla gravità; non si può vivere quanto tempo vogliamo sott'acqua, come un pesce, giacché non si può fare a meno dell'aria e non ci si può liberare da questo bisogno necessario, ecc. La religione e in particolare il cristianesimo hanno tormentato l'uomo con la pretesa che egli realizzasse ciò che è contro la natura e contro il buon senso; l'autentica conseguenza di questa esaltazione religiosa, di questa tensione esagerata è nel fatto che la *libertà stessa*, la *libertà assoluta* venne alla fine elevata a ideale, cosicché l'assurdità dell'impossibile fu lampante. L'unione potrà certo concedere maggiori libertà e venir considerata appunto per questo "una nuova libertà", perché, grazie ad essa, si sfugge a tutte le costrizioni proprie della vita sociale e statale; ma alcuni aspetti di non libertà e di costrizione li avrà essa pure. Il suo fine, infatti, non è, per l'appunto – la libertà, che essa invece sacrifica all'*individualità*, ma ad essa e a null'altro. Riguardo all'*individualità* la differenza fra Stato e unione è grande. Quello è suo nemico e uccisore, questa è sua figlia e compagna, quello è uno spirito che vuol essere adorato nello spirito e in verità, questa è opera mia, *mio prodotto*; lo Stato è il signore del mio spirito, pretende la fede e mi prescrive articoli di fede: gli articoli di fede della legalità; esso esercita un'influenza morale, domina il mio spirito, scaccia il mio io per sostituirgli come "mio vero io", insomma lo Stato è *sacro* ed è nei confronti di me, uomo singolo, il vero uomo, lo spirito, il fantasma; l'unione, invece, è mia creazione e mia creatura, non è sacra, non è una potenza spirituale al di sopra del mio spirito come non lo è nessuna associazione, di qualsiasi tipo sia. Allo stesso modo in cui io non voglio essere uno schiavo delle mie massime, ma le espongo invece senza *alcuna garanzia* alla mia critica incalzante e non do loro alcuna assicurazione di conservarle, allo stesso modo, anzi ancor meno, lego il mio futuro all'unione e le prometto la mia anima, come si dice che si fa col diavolo e come si fa davvero con lo Stato e con tutte le autorità spirituali; io sono e rimango, invece, per me *qualcosa di più* dello Stato, della Chiesa, di Dio, ecc., e di conseguenza anche infinitamente di più dell'unione». (U, pp. 228-229).

La presenza di un conflitto di fondo fissa chiaramente il rapporto tra individuo e organizzazione. Di conseguenza, quest'ultima non può avere la pretesa di definirsi in modo statico, trovandosi, di volta in volta, compromessa in situazioni che la trasformano intimamente. Stirner non si fa illusioni, non considera finale la prospettiva della libertà attraverso l'organizzazione sociale, in quanto, in ultimo, questa prospettiva potrebbe nascondere un improvviso sacrificio necessario per l'individuo. Qui si sono collocati moltissimi equivoci nelle letture. Si è voluto così sottolineare la negazione della libertà o, in ogni caso, la subordinazione di questo grande ideale all'egoismo dell'individuo. Si è voluto dare un'accentuazione negativa a quest'ultimo valore, trasferendo, inconsapevolmente, nel primo valore (la libertà) tutti quei contenuti acritici che la tradizione borghese trasmetteva. Sarebbe tempo di fare pulizia all'interno di questo grosso problema. Antepoendo l'idealità alla libertà delle condizioni oggettive dello sviluppo storico dell'individuo, quindi ai pericoli concreti che questo sviluppo corre di fronte al risorgere (in forme diverse) dello sfruttamento da parte

dello Stato, si accetta un'interpretazione idealista e astorica dello scontro sociale. Il valore, rarefatto, della libertà finisce per diventare il metro di tutte le cose. Anche dal fondo del più buio carcere stalinista, il militante comunista condannato a morte e alla preventiva autocritica poteva, a poco a poco, e in buona fede, convincersi che quella condizione storica, che tanto dolorosamente viveva sulla propria pelle, non fosse altro che uno dei momenti negativi del processo dialettico di sviluppo della libertà. Moralizzando in questo modo lo sfruttamento lo si trascina fuori dal contesto storico, cristallizzandolo in una zona che vede le vicende astratte dei principi della moralità e che tratta come scorie e sottoprodotti le necessità fisiche del singolo, dell'individuo, bollandolo col marchio di "piccolo borghese".

Occorre pertanto dinamicizzare il concetto di organizzazione. Stirner offre uno spunto. Non è molto di più di questo. Dal fondo della sua situazione storica non poteva fare di più. Noi non suggeriamo una lettura "sacra" del libro di Stirner, soltanto una lettura che risulti capace di cogliere stimoli e contributi ai problemi che oggi ci affaticano. La sua "unione degli egoisti" è, senza dubbio, un punto di passaggio, un punto di ulteriore limitazione della libertà, ma è un punto verso la ricostruzione dell'individuo e della libertà, non verso la costruzione della libertà senza l'individuo. Ecco perché questa organizzazione ha preoccupazioni dinamiche e strutturali. Osserviamole separatamente.

Le preoccupazioni dinamiche sono legate al concetto di equilibrio. Stirner parla dell'unione come di una derivazione dell'associazione più ampia e terroristica, cioè dello Stato. Ma questa derivazione non è un prodotto spontaneo dello Stato, è qualcosa che io produco, è un mio prodotto. Nel caso fosse messa da parte questa "attività" dell'individuo, avremmo le aberrazioni tipiche del partito che può essere considerato un "cadavere di associazione". Ma il dinamismo della produzione continua dell'associazione può incorrere in un altro pericolo: l'equilibrio delle condizioni d'esistenza tra Stato, che garantisce e delimita l'associazione, e associazione stessa che, nello Stato, vede il proprio punto di riferimento, il proprio negativo produttore, che, così, viene stornato dalla fonte unica della produzione valida dal punto di vista rivoluzionario, cioè l'individuo. L'equilibrio, assicurato in questo modo, consentendo il controllo da parte dello Stato, porta al silenzio di ogni sforzo per la liberazione, porta al silenzio dei cimiteri.

Di più, il pericolo dell'equilibrio dei rapporti tra associazione (organizzazione) e Stato si riflette all'interno dell'associazione stessa che si frantuma automaticamente sulla base delle indicazioni fornite dall'organizzazione di potere più grossa, diventando essa stessa organizzazione di potere, con un proprio centro e una propria periferia. Così l'equilibrio non è più a livello macroscopico, cioè a livello formale ed esteriore, ma diventa equilibrio a livello microscopico, cioè a livello dei rapporti strutturali interni alle due organizzazioni. L'individuo non può non cadere vittima di questi processi di strutturazione che finiscono per schiacciarlo.

E ancora più oltre, anche all'interno dell'individuo, in quanto organizzazione esso stesso, si riflettono le conseguenze dell'equilibrio delle organizzazioni più grosse, conseguenze di carattere ideologico che finiscono per generare quel consenso allo sfruttamento che forma

uno degli interrogativi più amari di tutta la storia.

In Stirner è presente l'indicazione dell'individuo come totalità che riassume, in se stessa, la totalità della realtà: polo positivo di un confronto che può spezzarsi in mille contraddizioni ma che, per essere ricostituito e superato, deve ripartire sempre dallo stesso polo. In quanto coscienza della totalità della realtà, l'individuo è coscienza di una totalità divisa dalla lotta contro lo sfruttamento. Una realtà pacificata produrrebbe una coscienza di una totalità pacificata nell'individuo, con conseguenze che si possono valutare oggi solo in chiave utopistica (badiamo bene, non utopica). Il suo essere totalità non è però identico al suo aver coscienza dell'essere totalità. La differenza non è data solo dai processi di intervento nella realtà, cioè dalle lotte che fanno crescere questa coscienza (determinismo marxista), ma è data principalmente dalle conseguenze che la situazione della totalità del reale ha nella sua forma specifica individuale, cioè nella sua forma identificabile nel singolo individuo.

Il singolo ha coscienza di essere, da solo, la totalità del reale (e quindi di essere una totalità travagliata e divisa) non solo in base al suo impegno nella lotta, ma anche in conseguenza della frattura stessa del reale nella sua totalità. I due poli – ambedue totalità – dell'individuo (da un lato) e della realtà delle lotte (dall'altro) si strutturano a vicenda. Lo stesso poter comprendere, tipico dell'individuo dell'associazione, dell'organizzazione, dello Stato e di ogni altra forma di possibile organizzazione sociale, lo stesso potere afferrare il senso del proprio essere nella realtà, è legato al livello dello scontro, è rapportato a un dinamismo che nega l'equilibrio e riafferma un rapporto strutturale tra diversi elementi, ciascuno dei quali riceve significatività dal complesso totale della realtà delle lotte, sia nella forma individuale che nella forma collettiva.

Il ripresentarsi, nell'individuo, della lacerazione delle lotte, l'essere questa lacerazione vissuta – a livello singolo – nella stessa intensità che realizza a livello globale, l'essere, cioè, essa stessa, per quanto atomizzata, lacerazione totale, impedisce una valutazione positiva e definitiva dell'individuo in quanto tale. Stirner non esalta, per esempio, la forza e la violenza come elementi definitivi del problema della lacerazione individuale, del problema del dominio dello spirito sul fisico e sulla gioia. Dice solo che quella è la strada per l'appropriazione di se stessi, anche se questa appropriazione è l'appropriazione di un qualcosa di diviso che deve essere ricomposto, poi, in un processo di appropriazione più ampio (l'associazione) che consenta di fronteggiare definitivamente e adeguatamente il processo di sfruttamento globale realizzato dallo Stato. Il significato umano dell'essere individuo è profondamente vissuto da Stirner. Ecco perché, come vedremo più avanti, certe letture individualiste oggi sono superate. La loro superficialità coglieva elementi letterali del testo e lasciava sfuggire significati concreti che negavano e ridimensionavano quegli elementi.

Ancora Stirner: «Solo come mia proprietà gli spiriti, le verità, si acquietano e sono reali solo quando io strappo loro la loro esistenza maledetta e ne faccio mia proprietà, quando non si dirà più: la verità si sviluppa, domina, si fa valere, la storia (un concetto anch'essa) vince, ecc. La verità non ha mai vinto, ma è sempre stata, invece, un *mezzo* per la vittoria,

come la spada (“la spada della verità”). La verità è morta, una lettera dell’alfabeto, una parola, un materiale che io posso utilizzare. Ogni verità per se stessa è morta, un cadavere; essa non vive che nella stessa maniera in cui si può dire che il mio polmone è un organo vivente, cioè nella misura della mia vitalità. Le verità sono un materiale, come le erbe buone e cattive: se siano buone o cattive, sono io a deciderlo.

«Gli oggetti sono per me soltanto materiali che io utilizzo e consumo. Io adatto alle mie esigenze ogni verità che riesco a cogliere. La verità è per me una cosa certa e non ho bisogno di aspirarvi. Io non ho assolutamente nessuna intenzione di render servizi alla verità; essa è per me soltanto un alimento, un alimento per la mia mente che pensa, così come la patata lo è per il mio stomaco che digerisce e l’amico lo è per il mio cuore che ama la compagnia. Finché io ho la voglia e l’energia di pensare, ogni verità mi serve soltanto a rielaborarla secondo le mie facoltà. La verità è per me come la realtà mondana per i cristiani: “nulla e vanità”. Essa esiste esattamente come le cose di questo mondo continuano a esistere, sebbene il cristiano ne abbia dimostrato la nullità; ma essa è vana, perché essa non ha il suo *valore in se stessa*, ma *in me*. *Per sé* essa è *senza valore*. La verità è una – *creatura*». (U, p. 262). Tra tutti questi impegni progressivi, l’individuo cerca di cogliere il momento definitivo del suo passaggio dalla sfera dell’alienazione sacra alla sfera della liberazione ma, anche qui, lo coglie una sorpresa: questa può essere un’altra delle cause fondate fuori di se stesso, un’altra delle cause che richiedono sacrifici per qualcuno o qualcosa. La prigionia che l’individuo costruisce intorno a se stesso, sacra nelle fondamenta, resta sacra anche nella sopraelevazione, quando pure quest’ultima prenda le forme esteriori del blasfemo e del profano. La totalità del suo essere nasconde la propria lacerazione e la trasferisce in una zona pacificata: l’unità dell’individuo viene fittiziamente ricostruita su falsi ideali: l’essere rivoluzionari al di là di se stessi è uno di questi idoli. Smarrimento del momento individuale nel mare sacro della rivoluzione che viene santificata dai sacrifici dei militanti, il tutto in una escatologia da fine del mondo. Anche il sacrificio viene trasformato in cosa, in mattoni da costruzione. Solo che con questo tipo di mattoni si possono costruire solo prigioni. La casa della libertà è fatta sulla base della chiarezza e della verità, non sulla base della mistificazione. Chiarezza e verità attraversano il riconoscimento della lacerazione determinata dallo scontro di classe e raccordano questa lacerazione con quella – di uguale contenuto e diversa connotazione – che è la lacerazione della realtà delle lotte.

Stirner non sollecita la conquista degli altri, il dominio delle ricchezze o la razionalizzazione dello sfruttamento. La sua critica della sacralità colpisce anche quanto di sacro – ed intoccabile – c’è anche al di sotto di tutte le forme di dominio. Anche il calpestare le leggi può essere una ulteriore forma di sacro, può trovare le proprie forme di religione e i propri preti. Di più, il lavoro di Stirner non è diretto a trovare una dimensione aristocratica della riflessione, un cantuccio – piccolo o meno piccolo – per l’intellettuale che interpreta il mondo. Anche qui il sacro può insinuarsi. Anche gli intellettuali sono dei preti, specie quando sono degli atei. Nemmeno la ricerca di una società perfetta soddisfa Stirner. Icaria può diventare una nuova religione. Anche i comunisti sono dei preti. E oggi, potremmo

continuare, nemmeno l'assenza totale dell'impegno, il ribaltamento del sacrificio, ribaltamento ottenuto con l'ausilio di un qualsiasi mezzo (ad esempio, la droga), può considerarsi il riferimento di Stirner, o meglio del suo discorso sull'individuo. Anche la droga può diventare una cosa sacra, può concretizzarsi in una religione. Anche chi si droga può, in definitiva, essere considerato un prete.

Lo sforzo più importante l'individuo lo compie nell'impadronimento di se stesso. Questo progetto è, prima di tutto, identificazione della totalità. Non ricomposizione della totalità, perché ciò sarebbe ancora una sacralizzazione, e precisamente la sacralizzazione della pace e della libertà fittizia. Ma riconoscimento, identificazione, violento sforzo per collocare i limiti della propria proprietà, di ciò che si è, in quanto individuo. Questo processo, dice Stirner, non può essere definitivo. Quindi è un processo dinamico. Ma si tratta di un dinamismo che rinnega l'equilibrio hegeliano della ricomposizione dei contrari (pacificazione nello Stato come bestione trionfante). Il dinamismo stirneriano è dato dal rapporto tra lacerazione dell'individuo e lacerazione della società di classe, due fenomeni, ambedue totali, che ripresentano sotto due forme strutturali diverse, lo stesso elemento significativo: lo sfruttamento qualifica, nella storia, questo individuo e questa società, questo Stato e questa associazione. Al di là di questa qualificazione, il regno dell' utopismo, del tutto estraneo all'analisi di Stirner.

Vediamo l'altro aspetto del problema dell'unione degli egoisti. Si tratta di qualcosa di strutturato, cioè di semplice ma, nello stesso tempo, capace di determinare con notevole precisione i diversi momenti della lacerazione individuale di fronte alla lacerazione di classe. Punto di partenza, questa unione, di fronte al progetto del costruibile sociale, ma anche punto d'incontro di linee di sviluppo diverse, stazione obbligata per il fissarsi di quel progetto di libertà che riporta l'individuo al di là della lacerazione. Quindi, punto strutturato, traducendo, in chiave associativa, quella problematica totale del singolo, così com'era stata sviluppata nell'ambito dei confini antisacrali dell'individuo. Ma anche parziale progetto di limitazione della libertà. Nessuna cosa può costruirsi di colpo, travalicare i confini della storia, in cui le cose vanno chiamate col loro nome. L'unione però non può considerarsi qualcosa di equilibratamente progressivo, qualcosa che pone ordine nel regno della confusione e dell'approssimativo. L'unione stirneriana è strutturata ma non organizzata, almeno non nel senso che le organizzazioni del sociale ci forniscono in continuazione. Anche l'unione quindi, nel suo realizzarsi, è una totalità che riproduce le contraddizioni della totalità nella realtà delle lotte. Le sue strutture possono cristallizzarsi nel chiuso del partito militare o nella forma apparentemente più ampia del movimento d'opinione ma, qualora si cristallizzino in questo modo, per paura di fronte all'impossibilità di riprodurre esattamente la totalità rivoluzionaria di fondo, esse si negano in quanto unioni di egoisti (nel senso stirneriano) o, in linguaggio militante moderno, esse si negano in quanto movimento rivoluzionario, ponendosi come "memoria di classe", come "avanguardia", o altro.

Le strutture interne all'unione degli egoisti, per insistere nel discorso di Stirner, devono essere tali da potersi, continuamente, rapportare alla totalità rivoluzionaria, costituita dalla

realtà delle lotte, e non devono mai rapportarsi a se stesse, in una cristallizzazione fittizia. Pretendere di utilizzare modelli interpretativi astratti, come potrebbe essere il modello dialettico o altri modelli sociologici di tipo americano, oppure quelli suggeriti dalle analisi di Max Weber, è operazione utile per progressivi approfondimenti di aspetti parziali (classe, partito, Stato, ceti, massa, base, ecc.), ma non può mai sostituirsi alla contemporanea valutazione dell'esistenza di una totalità reale, quella delle lotte, che si contraddistingue in un tutto inattuabile attraverso i modelli interpretativi, essa stessa capace di rendere significativi sia l'associazione (movimento rivoluzionario) che l'individuo (elemento fondamentale della rivoluzione). Questi rapporti strutturali tra individuo, associazione e totalità del reale non vanno confusi con i rapporti che si stabiliscono tra uomo, famiglia, società e Stato. Questi ultimi rapporti sono di tipo sacrale, cioè istituzionale, i primi sono di tipo strutturale, cioè coesistono in quanto tali e in quanto reciprocamente significativi. Tagliando uno degli elementi del rapporto strutturale si fa un'opera arbitraria che di norma prende il nome di operazione ideologica.

La critica di Marx e Engels

I lettori dell'*Ideologia tedesca* conoscono la polemica relativa a *L'unico*. A dar segno di non conoscerla, caso strano, sono proprio gli studiosi marxisti che preferiscono non affrontarla, sebbene, in definitiva, occupi la maggior parte del lavoro. Questa affermazione è così vera che Arvon ha parlato di una "cospirazione del silenzio". (*Une polémique inconnue: Marx et Stirner, op. cit.*, p. 509).

Le opinioni degli studiosi sul valore di questa polemica sono assai discordi. Alcuni affermano che in essa Marx, per la prima volta, riesce a mettere a fuoco i principi del materialismo storico, proprio seguendo il meccanismo del ragionamento stirneriano (*Ib.*, p. 510), altri arrivano addirittura a considerare Stirner una specie di precursore del marxismo, dovendolo collocare all'interno della problematica rivoluzionaria del proletariato (V. Roudine, *Introduzione, op. cit.*, p. 32), per cui la sua critica al comunismo sarebbe solo la critica a un certo tipo sbagliato di comunismo. (M. Adler, *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, Stuttgart 1914).

Altri, legati a una concezione marxista ortodossa, vedono un contrasto insormontabile (F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, vol. I, Berlin 1921, p. 270, tr. it., Roma 1961), oppure una influenza di Marx su Stirner (G. Bückling, *Der Einzelne und der Staat bei Stirner und Marx. Eine quellenkritische Untersuchung zur Geschichte der Anarchismus und Sozialismus*, in "Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im deutschen Reiche", 4, 1920, pp. 1071-1116).

In ogni caso, ci sembra innegabile un'influenza di Stirner su Marx. La riconoscono in tanti: Auguste Cornu (*Marx e Engels dal liberalismo al comunismo* [1934], tr. it., Milano 1962), George Douglas Howard Cole (*Storia del pensiero socialista*, tr. it., vol. II, Bari 1972),

Mario Rossi (*Da Hegel a Marx*, vol. I, *La formazione del pensiero politico di Hegel*, Roma 1970).

Scrivono Jean Yves Calvez: “Marx non lo riconoscerà come un compagno di lotta, poiché Stirner ignora ciò che in Marx ha di positivo la dialettica materialista, che è un processo di produzione dell’uomo e contemporaneamente di verifica dei valori. Stirner va almeno al di là di tutti gl’individualismi classici in cui l’individuo si urta con l’oggetto: per il mio, invece, che è l’Unico, l’oggetto è il *mio* oggetto». (*Il pensiero di Carlo Marx* [1956], tr. it., Torino 1966, p. 124).

Il terreno della polemica è chiaramente di tipo filosofico, interessando, in prima analisi, ai padri del marxismo, capire il senso remoto dell’opera di Stirner, anche se poi, sul piano concreto, il loro lavoro prende l’aspetto della polemica letteraria tipica dell’epoca, con tutta una serie di sarcasmi e ironie che, in ogni caso, non hanno attinenza col discorso.

Problema filosofico, dunque, e problema metodologico. Il passo è breve. In questo modo, la gratuità dello scontro scompare e la cosa si fa più interessante. Per esempio, riguardo la parte dedicata a Feuerbach, Arvon scrive: «È significativo tuttavia che la discussione non s’impegna mai a proposito dei temi fondamentali della sua filosofia, ma che essa ha come punto di partenza la risposta che Feuerbach dette agli attacchi de *L’unico*». (*Aux sources de l’existentialisme. Max Stirner, op. cit.*, p. 149).

In altre parole, la critica di Marx è legata al presupposto delle tesi su Feuerbach, in particolare della tesi culminante: la “trasformazione del mondo”. Naturalmente, essendo Stirner il più radicale continuatore della *Fenomenologia dello Spirito*, Marx non poteva non attaccarlo nel lavoro che vede uno dei primi tentativi di costruzione del materialismo storico.

In un certo senso, si comincia a sviluppare lo scontro tra volontarismo e determinismo. Da una parte, la vicenda della coscienza che il determinista Marx non poteva non vedere sotto l’aspetto meramente filosofico, dall’altra, le vicende delle cose contrapposte come “fatti insormontabili”, come “fondamenti” dell’emancipazione dell’uomo, come unico punto di partenza di qualsiasi discorso filosofico che veramente voglia “trasformare” il mondo.

Per quante volte si possa leggere *L’Ideologia tedesca* non si riesce a trovare un’altra prospettiva. Anche il discorso su Feuerbach e su Bauer si riporta al discorso su Stirner. Adirittura per Feuerbach non c’è dubbio che Marx e Engels tenessero da conto le obiezioni che il primo aveva mosso al lavoro di Stirner.

Nella parte dedicata a Feuerbach, Marx e Engels scrivono: «Naturalmente non ci daremo la pena di illuminare i nostri sapienti filosofi sul fatto che la “liberazione dell’uomo” non è ancora avanzata di un passo quando essi abbiano risolto la filosofia, la teologia, la sostanza e tutta l’immondizia nell’ “autocoscienza”, quando abbiano liberato l’ “uomo” dal dominio di queste frasi, dalle quali non è mai stato asservito; che non è possibile attuare una liberazione reale se non nel mondo reale e con mezzi reali». (*L’Ideologia tedesca, op. cit.*, p. 23). Proprio in questo punto il manoscritto porta alcune righe, poi tagliate: «Liberazione filosofica e reale – L’Uomo. L’unico. L’individuo – Condizioni geologiche, idrografiche,

ecc. Il corpo umano. Il bisogno e il lavoro». (*Ibidem*).

Ma ciò non è sufficiente. Contrapporre alla coscienza il fatto, non è sufficiente. La cosa assumerà proporzioni più vistose, quando questo fatto diventerà la “lotta di classe”, dimostrando chiaramente la propria pretesa, parzialmente infondata, di giocare il ruolo del cominciamento.

Se Kant, prima di Hegel, aveva limitato la sua ricerca all’ambito del sapere, Marx, dopo di Hegel, corre il rischio di limitarla all’ambito del fare. Con ciò non vogliamo dire che l’idealismo, poniamo nella concezione hegeliana, si possa indicare come un punto di approdo della filosofia: tutt’altro. Vogliamo solo precisare che la continuazione della speculazione filosofica, nel senso indicato da Stirner, non deve essere buttata a mare, ma può avere fondati motivi di richiamare la nostra attenzione.

La struttura esterna dello sviluppo del pensiero stirneriano, così come appare ne *L’unico*, richiama la famosa triade hegeliana: realismo, idealismo ed egoismo, si susseguono perfettamente, come la precedente triade della coscienza, della coscienza di sé e della ragione. Ma, al di là dell’aspetto esteriore, coerente con la sinistra hegeliana, quello che conta è la sostanziale affermazione positiva de *L’unico*: l’io si libera solo grazie alla propria coscienza, che, in termini di prassi politica, significa una rivalutazione del volontarismo individualista contro il determinismo collettivista e comunista in genere.

Scrivono ancora i nostri critici: «Jacques le bonhomme concepisce la storia come il prodotto di idee astratte, – o meglio delle sue rappresentazioni, che in ultima istanza si risolvono tutte nel concetto “della santità”. Questo dominio della “santità”, del pensiero, dell’idea assoluta hegeliana sul mondo empirico, egli lo rappresenta ora come situazione storica attuale, come dominio dei santi, degli ideologi sul mondo profano, come *gerarchia*». (*Ib.*, pp. 165-166). Sembra chiaro che qui si è voluto dare un taglio alle intenzioni di Stirner. La denuncia della “santità” è la denuncia dell’ideologia, e questa è il dominio, trasformato in cosa, di coloro che la detengono e la impiegano in forma attiva. Affermare che tutto ciò venga vissuto soltanto a livello “filosofico” nelle pagine del lavoro di Stirner, ci sembra eccessivo. Per gli stessi motivi un approfondimento che si curasse di descrivere analiticamente “fatti”, senza sforzarsi di cogliere il nesso che lega questi “fatti”, un tentativo che andasse in cerca di fantomatici “nessi”, finirebbe per restare parimenti lontano dalla realtà. Da quale pulpito viene la predica! Il destino del rivoluzionario è sempre la parzialità. Il suo sogno di totalità rivoluzionaria può anche annegarsi sotto una montagna di “fatti”, allo stesso modo in cui annega sotto una montagna di “idee”, se a quei fatti attribuisce esclusivamente la capacità di trasformare la realtà. È l’effetto più macroscopico dell’illusione del quantitativo.

Con la dottrina del singolo che s’impadronisce di se stesso, che si rende proprietà mentre prima non era altro che proprietà altrui, Stirner ha voluto rompere l’accerchiamento della società repressiva ideologizzata. Questo discorso non avrebbe avuto corso nella realtà rarefatta del dispotismo assoluto. Come la democrazia è figlia dei lumi, anche i primi passi, i primi balbettii, nella crescita dell’uomo nuovo, sono figli delle illusioni illuministe.

Ma occorre andare avanti. Occorre non fermarsi davanti all'imprecisione dello strumento, nell'attesa che quest'ultimo raggiunga il massimo grado di perfezione possibile. Che per il momento si usi quello che abbiamo a disposizione, se è già abbastanza buono per colpire il nemico.

Se ci fermassimo a considerare l' "egoismo" stirneriano secondo l'interpretazione marxista, anche volendo mettere da parte posizioni poco plausibili, non ci resterebbe altro da fare che concludere per una strana ambivalenza: da un lato una tematica borghese e ottusa, dall'altro una tematica proletaria, l'egoismo contrapposto all'associazionismo, il conservatorismo e la distruzione della vecchia società. In effetti, il lavoro di Stirner non può entrare in queste categorie. Non è chiaramente il progetto di un conservatore che intende mettere sotto chiave i privilegi della classe dominante, non essendo questo il suo concetto di egoismo, non è un elaboratore di piani organizzativi per le lotte proletarie. È un distruttore di idoli, di qualsiasi specie. E questo lavoro ingrato è stato sempre uno di quelli più utili e quindi dei più mal visti.

Primo dovere nei suoi confronti: l'incomprensione. Stirner scrive: «"Il denaro regge il mondo" è il ritornello dell'epoca borghese. Un nobile nullatenente e un operaio nullatenente sono entrambi "morti di fame" e, quindi, insignificanti quanto a valore politico: la nascita e il lavoro non contano niente, ma il *denaro* dà *valore*. I possidenti dominano, ma lo Stato educa fra i nullatenenti i suoi "servi", ai quali darà denaro (uno stipendio) in conformità ai loro incarichi nel dominare (governare) in suo nome.

«Io ricevo tutto dallo Stato. Ho forse qualcosa senza l'*autorizzazione dello Stato*? Ciò che io ho senza di questa, lo Stato me lo *toglie* non appena scopre che manco dei "titoli legali". Non ho dunque tutto per grazia sua, per sua autorizzazione?

«Solo su di questo, sui *titoli legali*, si appoggia la borghesia. Il borghese è ciò che è per la *protezione dello Stato*, per la grazia dello Stato. Egli dovrebbe temere di perdere ogni cosa il giorno che il potere dello Stato venisse infranto.

«Ma come stanno le cose con chi non ha niente da perdere, col proletario? Poiché non ha niente da perdere, non ha bisogno, per il suo "niente", della protezione dello Stato. Anzi, può guadagnarci se questa protezione viene meno ai protetti.

«Perciò il nullatenente considererà lo Stato come una potenza che protegge i possidenti, che li privilegia in ogni modo, mentre lui viene semplicemente – dissanguato. Lo Stato è uno – *Stato borghese*, è lo *status* della borghesia. Esso protegge gli uomini non a seconda del loro lavoro, ma a seconda della loro docilità ("fedeltà alla legge"), cioè nella misura in cui essi godono e amministrano i diritti concessi loro dallo Stato in conformità alla volontà, cioè alle leggi dello Stato». (U, p. 89). La qual cosa toglie l'aspetto fondamentale del discorso di Stirner, cioè l'aspetto volontaristico e la considerazione, non marginale, che gli operai sono sempre dei singoli, degli individui che, tutti insieme, costituiscono la classe proletaria.

La critica, trovando difficile l'attacco sul piano filosofico, si lancia sul piano dell'organizzazione di lotta concreta, di tipo sindacale, delle difficoltà di questo tipo di organizzazione (specialmente nell'Inghilterra tra il 1832 e il 1842). Il tema fondamentale passa in secondo

piano. Stirner aveva scritto che gli operai erano in grado di prendere il potere e di gestirlo da soli. Questa non è metafisica della storia. È una riflessione su dei fatti, molto di più delle riflessioni filosofiche “reali” di un Hess. Che manchi un cenno ai problemi concreti di organizzazione non c’è da meravigliarsi, vista la situazione di Stirner, la sua personale mancanza di preparazione e il particolare contesto de *L’unico*.

Quando Stirner parla della necessità di non cadere nel trabocchetto involontario di Feuerbach, intende dire che dalla morale dell’individualismo inconscio, morale altrettanto deleteria di quella dello pseudoumanitarismo, non si deve cadere in una morale nuova di tipo solo apparentemente libero, ma in fondo legata allo stesso modo ai “fantasmi dello spirito”. La sola prospettiva di liberazione è quella derivante dalla logica dell’individuo, cioè dalla logica concreta del “fatto” individuo, l’unico fatto fondamentale. Se non vogliamo fare sfumare tutto, ed essere poi costretti, precipitosamente, a ripiegare un’altra volta sul mito “religioso” – sia esso l’umanitarismo di Rodolfo, sia esso il determinismo di Laplace, sia esso il materialismo storico di Marx – dobbiamo evitare di partire da fatti collettivi che richiamano, per loro intrinseca composizione, a fatti anteriori. Marx è partito dalla lotta di classe ed ha poi dovuto dar conto del rapporto con la natura, dimenticando, in questo modo, la vera lezione della *Fenomenologia* hegeliana.

In conclusione, nella polemica contro Stirner non esiste la volontà di comprendere l’avversario, ma solo quella di meglio approfondire la propria tesi. La prova di ciò è data dal fatto che Marx e Engels considerarono *L’Ideologia tedesca* una esercitazione e, dopo tutto, non furono tanto scontenti di averla lasciata alla “critica rodente dei topi”. Questa vera essenza dello scritto marxista deve essere tenuta presente. Se esso è molto importante per la comprensione della crescita del pensiero di Marx e Engels, come pure per una valutazione oggettiva dei loro debiti, riguardo Stirner ha importanza solo perché contribuisce a tirare fuori dall’oblio la sua opera, la quale apre strade mai percorse, un’opera su cui si è sempre gettato il discredito con grande facilità e con la più assoluta ignoranza.

III. Il falso problema dell'individualismo

L'individualismo e i suoi equivoci

L'individualismo anarchico è stato sempre oggetto di una vasta congiura degli equivoci. Vediamo di chiarirne alcuni, i più evidenti, sebbene, quasi certamente, altri ci sfuggiranno, continuando a errare nelle analisi di studiosi e militanti.

Alla base di una buona parte di questi equivoci si trova un preciso interesse di parte che sviluppa interpretazioni ideologiche dirette a sostenere la dannosità delle posizioni individualiste, in vista di un progetto rivoluzionario che cerca fondamento sulla prospettiva della crescita quantitativa del partito o del movimento.

Altri equivoci sono indirettamente sostenuti da una prospettiva ideologica di potere, mentre in forma diretta trovano alimento nelle discussioni oziose degli studiosi e degli accademici.

Per completare la ricetta bisogna ricordare gli ingredienti che danno il gusto più gradevole: si tratta di alcune tesi e di alcuni uomini. Stirner e le tesi de *L'unico* fanno parte di questi ingredienti.

I marxisti hanno pescato bene nel gran mare della produzione individualista anarchica per dimostrare, con larga messe di presenze, che l'anarchismo è un prodotto della ribellione piccolo borghese, quindi funzionale agli interessi reazionari della borghesia. Il loro sforzo è partito dalla critica del cosiddetto individualismo filosofico per arrivare alla condanna di quelle manifestazioni individualiste che essi ritenevano ispirate da quello. Tra i due momenti, però, si sono inseriti interessi differenti da quelli della chiarificazione del problema in questione. A livello filosofico si è cercato di isolare la tendenza che rivaluta la volontà e l'individuo, facendo di tutte le erbe un fascio, accomunando Schopenhauer e Stirner, Nietzsche e gli altri filosofi dell'irrazionale, ribadendo, con ciò, la condanna ufficiale della filosofia accademica verso l'altra filosofia, quella che mette in dubbio la validità della ragione e trasforma in problematicità il dogma del capo. Mettendo nello stesso fascio tendenze diverse, snaturando le letture di Stirner e, in particolare di Nietzsche, i marxisti hanno cercato di accreditare la visione storicistica e dialettica del materialismo storico, condannando senza appello ogni forma di operazione storicistica che prescindendo da quel meccanismo e pretenda di restare lo stesso materialista.

Sorvolando sulla coscienza rivoluzionaria, emettendo sentenze da corte marziale, i marxisti sono quindi passati alle logiche conseguenze. I dubbi sulla validità del meccanismo dialettico sono faccenda da malattia mentale. Difatti, nell'URSS, vengono di regola curati con l'internamento nelle cliniche (leggasi: manicomi). Poiché questa negazione era condivisa non solo dagli individualisti anarchici, ma anche dagli organizzatori (nelle diverse tendenze), la cosa tornava utile, per generalizzare una condanna, evitando spiegazioni e chiarimenti che avrebbero portato acqua solo al mulino di una corrente rivoluzionaria del tutto avversa.

Gli anarchici hanno considerato le frange individualiste come un fenomeno da circoscrivere, se non da condannare e perseguitare. Circoscrivendolo, questo fenomeno poteva dare i suoi frutti, sebbene limitati, ponendo in questione problemi specifici, come la questione sessuale, la questione vegetariana, la questione del nudismo, forse anche quella del pacifismo (con grossi limiti). Però, a tutti i costi, bisognava limitare le conseguenze della disgregazione che l'individualismo poteva causare al movimento organizzato. Le preoccupazioni di molti militanti di gran nome era proprio qui. Anche certi problemi, come quello sessuale, venivano considerati pericolosi, e quindi posti al margine, non potendo ovviamente censurarli. È noto a tutti come Emma Goldman sia stata più volte ostacolata nella sua propaganda di chiarificazione del problema sessuale e del problema femminista, anche da militanti anarchici come Johann Most o come Pëtr Kropotkin. (Cfr. E. Goldman, *Anarchia, femminismo e altri saggi*, tr. it., Milano 1976).

Una serie di equivoci. I teorici dell'individualismo anarchico, come dimostreremo, sono epigoni di una certa corrente filosofica che può farsi risalire a Stirner, ma solo sul piano intellettuale. Il movente filosofico dell'opera di quest'ultimo viene da loro colto in chiave di esaltazione cieca dell'individuo, mentre è sottaciuto sia il senso della totalità del reale che si racchiude nel singolo, come il senso della totalità rivoluzionaria che si racchiude nell'unione dei cosiddetti egoisti.

Altre complicazioni non tardarono a sopraggiungere. La ribellione di una minoranza povera e diseredata, che non trovava credito presso i marxisti e che veniva considerata con sospetto anche dagli stessi anarchici, finiva per diventare terreno di esperimento per le teorie di alcuni teorici individualisti. Ma questa minoranza ghettizzata, sottoposta a un intenso processo di criminalizzazione da parte dello Stato, aveva ben poco da spartire con le teorie. Per i suoi componenti, la ripresa individuale, l'espropriazione, era un fatto, un elemento di vita, non un'espressione estetica, come per la maggior parte dei teorizzatori dell'individualismo.

Ciò non toglie, a ulteriore riprova degli equivoci e dei pregiudizi che dilagano su questo argomento, che molti componenti di questa minoranza ghettizzata abbiano subito una certa influenza a seguito di alcune letture. Solo che, in genere, queste letture non erano quasi mai di prima mano, ma consistevano in rielaborazioni popolari di tematiche filosofiche, rivissute con notevole superficialità e schematismo.

In modo generico, possiamo affermare che una tendenza individualista, con un certo si-

gnificato rivoluzionario, è esistita, all'interno del movimento anarchico, senza che si possa, con questo, ricondurla alle matrici teoriche dell'individualismo anarchico che si è sviluppato a seguito del lavoro di alcuni teorici. La tendenza, operante il più delle volte a livello di nuclei di ribelli e di insofferenti, di sottoproletari e di cosiddetti delinquenti comuni, assumeva i connotati di una critica fattiva all'operazione condotta dall'anarchismo collettivista e comunista, operazione che, specie nella versione anarcosindacalista, poteva dare l'impressione di una ulteriore operazione di potere.

A questo livello assistiamo a una incredibile congerie di testimonianze, di assurdità, di teorie, di affrettate letture mal digerite, di presuntuose affermazioni. Un misto spaventoso di volontarismo ed esaltazione della violenza, di una giustificazione della proprietà e di altre strane affermazioni. Tutto ciò non può, in alcun modo, essere considerato come un tutto unitario, e venire sottoposto a critica uniforme. Occorre distinguere tra la tesi anarchica, che pretende di imporre le necessità dell'individuo, e che si apre a una esatta valutazione delle condizioni dell'associazione rivoluzionaria, intesa nei termini di insieme del movimento rivoluzionario, da altre tesi che sviluppano irrazionalmente elementi marginali e contrastanti, con un sottofondo a base di volontà di potenza.

In ultimo, non bisogna dimenticare l'altro pericolo, sempre presente, e sempre utilizzato dai marxisti, di confondere l'individualismo anarchico (così come viene indicato da una certa storiografia) con l'individualismo borghese, esaltante la figura dell'uomo "che si fa da sé".

Provvediamo quindi a chiarire quest'ultimo punto, facendo vedere come nell'individualismo borghese si siano sviluppate due interpretazioni, corrispondenti in fondo a due necessità del capitale. La prima, quella che definiamo di "destra", la quale utilizza un miscuglio indigesto di volontarismo e teoria del potere, la seconda, quella che definiamo "liberale", la quale utilizza due teorie, tra di loro complementari per quanto successive nel tempo: la teoria dell'utilitarismo (corrispondente a un certo livello di sviluppo della scienza dell'Ottocento) e la teoria del metodologismo (corrispondente all'attuale sviluppo della scienza). L'interpretazione borghese dell'individualismo diventerà, in blocco, pericolosa, per cui si passerà a interpretazioni più consone e più adatte alle modificazioni imperialiste, non ultima l'interpretazione dell'ontologismo dialettico marxista.

La destra ha tentato qualche volta un recupero di Stirner, allo scopo di rinverdire le sue tematiche. A parte la strumentalizzazione di già vista, opera di Franco Freda, Giovanni Ventura e soci, quelli della strage di Milano del 1969, resta l'operazione dell'ex marxista Armando Plebe, teorico attuale del nazismo. Di quest'ultimo si può vedere un intervento nel volume *Anarchismo vecchio e nuovo*, Firenze 1971, pp. 11-25. Ma si tratta di mistificazioni. Una interpretazione di destra non ha senso. Non ha senso perché Stirner propone un utilizzo della volontà che è molto diverso da quello suggerito dagli ideologi della volontà di potenza, e non ha senso anche perché non esiste una vera e propria cultura di destra, capace di significare qualcosa sul piano di una ricerca filosofica completa. La cultura di destra è sempre faccenda raccogliatrice, faccenda "a posteriori", faccenda che viene cucita

addosso a personaggi e pensatori che non hanno mai avuto idee di destra ma che hanno avuto pensieri e critiche tanto estreme da potere sembrare, a volte (prese separatamente), “di destra”. Questo non è solo il caso di Stirner, ma anche di Nietzsche.

Quando Hans G. Helms afferma che «la storia dello stirnerismo è la storia del fascismo» (*Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners “Einzigers” und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zum Bundesrepublik*, Köln 1966, p. 12), avanza una battuta plateale non condivisa nemmeno dagli stessi marxisti. Il suo lavoro, interessante perché il più completo dal punto di vista bibliografico, parte dalla considerazione del processo di fascistizzazione che l’assetto governativo e statale va prendendo in molte repubbliche cosiddette democratiche, in particolare la Germania. Come Marx e Engels sono gli apostoli del proletariato, secondo Helms Stirner sarebbe “l’apostolo del cetto medio”, cioè della borghesia.

È veramente stupefacente come questo studioso, che ha dedicato tante fatiche a Stirner, non sia riuscito a uscire da un’ottica di scuola che gli ha fatto travisare tutta la sua ricerca, altrimenti benemerita. Secondo lui il singolo viene sollecitato – nei lavori di Stirner – ad armarsi contro coloro che detengono il controllo del capitale: da qui, l’identificazione di stirnerismo e fascismo. Infatti il fascismo sarebbe la lotta tra chi detiene il capitale e chi vuole manovrarlo. Per fondare questa tesi Helms parte da due presupposti: primo, i testi di Stirner, secondo, la storia della sua fortuna. Nei primi trova che l’assenza del materialismo dialettico ha impedito l’esatta cognizione della lotta di classe e quindi l’uscita dal ginepraio metafisico hegeliano, donde la condanna all’irrazionalismo, al culto degli eroi, all’individualismo borghese, anticamera di ogni depravazione nazionalsocialista. Nella storia della fortuna, questo fantasioso cineasta inserisce addirittura una presenza di Hitler, in quanto questo conosceva Henrik Ibsen e Ibsen era entusiasta di Stirner. Tutte queste deduzioni non hanno bisogno di chiarimenti critici. È veramente straordinaria la faccia tosta di tanti studiosi che si rifanno al marxismo e che, nel momento in cui dovrebbero, almeno, impiegare alcuni degli strumenti metodologici approntati da quest’ultimo, si lasciano trascinare da pregiudizi e incongruenze di chiara matrice idealista. Secondo lo storicismo marxista, il fascismo non è stato altro che un prodotto di certe modificazioni nei rapporti di produzione. Data questa premessa, in che modo il povero Stirner può essere considerato il “padre” del nazionalsocialismo? Misteri della dialettica, che come quel famoso rasoio taglia dove e quando vuole e non dove e quando dovrebbe.

Le fonti tradizionali della cultura universitaria, legate a schemi d’interesse e di ricerca che non è il caso di analizzare in questa sede, ma che si possono definire reazionari, si sono sempre accostate con grande sospetto al pensiero di Stirner, per un duplice ordine di motivi. Primo, la sua scarsa capacità a restare intrappolato per molto tempo all’interno di una qualsivoglia prescrizione storiografica. Secondo, la sua immediata ingerenza nella prassi politica, per cui frequentemente il ricercatore-filosofo si vede costretto a mettere sul tappeto le sue personali convinzioni politiche, cosa che nel clima universitario risulta per lo meno scomodo. In Italia, poi, la cosa presenta caratteristiche ancora più evidenti, mancando

da noi quella certa carica di vitalità che qualche volta, in passato, ha caratterizzato gli atenei stranieri. Tutto ciò finisce per diventare funzionale all'interpretazione di destra che trova così il suo misero alimento.

L'interpretazione liberale, impiegando la teoria dell'utilitarismo, parte dagli interessi dell'individuo e dalla pretesa che lo sviluppo di questi possa consentire uno sviluppo parallelo degli interessi della comunità. La paura più grande di questa dottrina della borghesia trionfante sono le rivoluzioni e le guerre civili. Scrive Ludwig von Mises: «La democrazia non è un'istituzione rivoluzionaria. Al contrario, è il mezzo stesso di prevenire le rivoluzioni e le guerre civili». (*L'Azione umana. Trattato di economia* [1949], tr. it., Torino 1959, p. 145). Chiaramente questa dottrina è, nello stesso tempo, materialista e idealista. È materialista in senso meccanicistico, quindi deterministico. È idealista nel senso di fissare delle condizioni "a priori" per interpretare la prassi d'intervento nella realtà. Concetti come l' "uomo economico", come il "mercato", come il "movimento" e così via, sono complementari ai concetti "materialistici" di "soddisfazione dei bisogni", di "eliminazione del disagio", di "felicità", i quali ultimi, venendo snaturati dal loro contenuto reale, assurgono a principi "a priori" e quindi ideali. Se ben si considera, questo utilitarismo, con le sue pretese meccanicistiche, è una derivazione della filosofia del XVIII secolo, sebbene si collochi, riguardo il proprio sviluppo, in pieno XIX secolo. La qual cosa trova un rapporto con le sopra accennate necessità del capitale.

L'interpretazione metodologica dell'individualismo borghese passa attraverso l'esperienza del pragmatismo americano. Qui occorre fare una ulteriore specificazione tra la tendenza psicologica e la tendenza fisicalista. La prima finisce per fondere insieme sociologia e psicologia, in uno strano accoppiamento, tipicamente americano, di psicologia sociale, la seconda resta legata a interpretazioni scientiste della metodologia di ricerca che viene sviluppata dalla fisica.

La caratteristica essenziale delle ricerche condotte dai sociologi e dagli psicologi americani è data dal tentativo di sposare le esigenze teoriche – messe a tacere da un periodo molto lungo di prevalente empirismo – con le necessità di una considerazione della realtà dal punto di vista pratico.

Il periodo precedente alla seconda guerra mondiale è caratterizzato, nella sociologia americana, da un prevalente empirismo. Su questo argomento esistono studi vastissimi. (Cfr. L. Leclercq, *Introduction à la Sociologie*, Louvain 1948, p. 72). Ma i nomi di Charles Sanders Peirce, di William James, di John Dewey, di George Herbert Mead, non furono ostacoli insormontabili per la nascita di una vasta corrente pragmatista, subito dopo la seconda guerra mondiale, corrente che prese lo spunto da una insoddisfazione teorica, generalizzata in diversi settori della ricerca.

Scriva Filippo Barbano: «Constatare un "vuoto teorico" significa prendere coscienza di "esigenze teoriche". Nella sociologia americana tali esigenze emersero come implicazioni della stessa ricerca empirica: man mano che quest'ultima ampliava il campo dei suoi interessi, si presentavano nuove necessità scientifiche». (*Cultura e personalità nel pensiero*

sociologico americano, in *Il Pensiero americano contemporaneo* a cura del Centro di Studi Metodologici di Torino, vol. I, *Scienze sociali*, Milano 1958, p. 6). In definitiva, si sviluppò la tendenza alla “unificazione interdisciplinare” delle scienze sociali, in modo da istituzionalizzare un rapporto stretto tra psicologia sociale, antropologia culturale e sociologia. In questa direzione si posero gli sforzi considerevoli di Kurt Lewin, di Robert King Merton e Talcott Parsons. Ognuno di essi operò su piani di ricerca diversi, arrivando, più o meno, a soddisfare l’esigenza teorica di fondo. Quello che si realizzò, continua Barbano, fu «un concetto di teoria sociologica come unità composta di schemi concettuali, più o meno generalizzati, e di un “quadro di riferimenti”». (*Cultura e personalità, op. cit.*, p. 9).

Prendiamo, per esempio, la posizione di Lewin intorno al problema della personalità: «La mente è spesso considerata come il prototipo dell’unità. L’unità della coscienza, l’unità della persona, sono spesso usate come base e presupposto del tutto ovvio per speculazioni di vasta portata; e l’integralità dell’individuo, specialmente nei suoi aspetti psichici, sembra strettamente connessa con la natura speciale, la unicità assoluta, che si vuole ascrivere ad una persona. Ad una più attenta analisi, tuttavia, noi troviamo qui una intera serie di problemi. Il problema della unità della coscienza non si identifica con quello della unità della intera regione delle forme e dei processi psichici, dei sistemi psichici che si trovano o no in stato di tensione, e la cui totalità può essere designata con il termine di “mente”. Inoltre, è per lo meno discutibile se ciò che può essere chiamato l’ego, o l’io, la cui unità è importante riguardo a molti problemi, non sia solo un sistema o un complesso di sistema, una sfera funzionale parziale all’interno di questa più vasta totalità psichica». (*Teoria dinamica della personalità* [1935], tr. it., Milano 1972, pp. 63-64).

È un segno del processo di frammentazione dell’individuo, processo che si accompagna all’accentuazione del funzionalismo. L’evoluzione del pensiero di Lewin, nel nuovo ambiente degli Stati Uniti, dove lo studioso si recò per sfuggire alle persecuzioni hitleriane, è indicativa per l’analisi dell’individualismo metodologico di tipo psicologico e sociologico, come si delineò nel clima americano tra le due guerre, clima che può individuarsi in una certa presa di posizione dei sociologi a partire da Bronislaw Kaspar Malinowski e dal suo concetto di funzionalismo.

Per Malinowski le culture costituiscono degli insiemi organici i cui differenti elementi stanno in una certa relazione tra di loro. (*The Dynamics of Cultural Change*, New Haven 1944, p. 20).

Altri lavori che indicano la situazione in cui si sviluppò la teoria funzionalista sono quelli di Ralph Linton (*The Study of Man*, New York 1936), di Franz Boas (*The Mind of Primitive Man*, New York 1911), di Pitirim A. Sorokin (*Social and Cultural Dynamics*, New York 1928), ecc.

È il concetto di “personalità base” che viene tratteggiato, concetto che si trova subito in contrasto con lo sviluppo, poniamo, dell’individualismo freudiano, dell’uomo in senso totale come è inteso dalla sociologia di estrazione marxista, e delle preoccupazioni dei filosofi esistenzialisti sulla “persona”. In questo ambiente, l’idea della socialità come riferimento

oggettivo e come giustificazione dell'autocoscienza umana, è considerata un'idea del tutto teorica, infetta di ideologismo. «L'umanesimo sociale americano non poteva necessariamente rifarsi ad un ontologismo individuale o collettivo, riferendosi ad una natura sostanziale fissa ed immutabile dell'individuo o della società. Concezione questa agli antipodi, non solo del pensiero, ma della stessa società reale americana (pensiero eminentemente "attivo" e società eminentemente pluralistica)». (F. Barbano, *Cultura e personalità*, op. cit., p. 35).

Questa prospettiva ricorda il pupazzo meccanico costruito dal behaviorismo. Non più l'oggetto inanimato che balla a seguito dell'azione degli istinti esterni, ma sempre una creazione parziale. Con i tentativi dell'individualismo metodologico, l'automa del comportamentismo non riesce a diventare uomo, malgrado insista nel parlare di bisogni psicologici, di intenzioni, di speranze, di aspirazioni, e ciò perché gli manca quel legamento globale con la realtà socio-politica, quella considerazione di fondo delle cause che determinano il crescere e il modificarsi dei bisogni, delle intenzioni, delle speranze, delle aspirazioni, che non sono frutto di isolate pulsioni, ma prodotto cosciente di certe situazioni di fatto, di certe ripartizioni di potere, di certe proprietà dei mezzi di produzione, di certe prospettive ideologiche.

L'altro versante dell'interpretazione metodologica dell'individualismo borghese ha due ordini di preoccupazioni: il primo riguarda la forma degli enunciati della scienza, il secondo l'attività degli individui. Le preoccupazioni del primo ordine sono piuttosto formali e pretendono trattare in modo oggettivo (scientifico) enunciati del tipo "essere umano" o "classe", dividendoli in due categorie: gli enunciati individuali e gli enunciati collettivi. Questo aspetto si ricollega alle ricerche del neopositivismo e qui non riscuote interesse alcuno. L'altro ordine di preoccupazioni concerne l'attività dei singoli, attività che si affermano distinguibili dalle attività dei gruppi sociali. I gruppi e le loro attività vengono considerati come semplici sommatorie degli individui e delle loro attività. Si ha così che lo studioso di scienze sociali deve riportare tutti i fenomeni che esamina all'individuo, come base atomistica della realtà, con cui si ricava che la psicologia è la scienza delle scienze.

Uno degli interpreti più efficaci dell'individualismo metodologico a base scientifica così scrive: «I costituenti ultimi del mondo sociale sono le persone singole che agiscono più o meno appropriatamente alla luce delle loro disposizioni e della comprensione della loro situazione. Ogni situazione sociale complessa, ogni istituzione o ogni evento è il risultato di una particolare configurazione di individui, delle loro disposizioni, situazioni, credenze, e risorse fisiche nonché dell'ambiente. Vi possono certo essere spiegazioni incompiute o rimaste a metà di fenomeni sociali su larga scala (per esempio, dell'inflazione) in termini di altri fenomeni su larga scala (per esempio, del pieno impiego); ma non saremo arrivati a spiegazioni di fondo di tali fenomeni su larga scala fino a che non avremo dedotto un'esposizione di essi da enunciati circa le disposizioni, le credenze, le risorse e le interrelazioni fra gli individui». (J. W. W. Watkins, *Historical Explanation in the Social Sciences*, "British Journal for the Philosophy of Science", vol. VIII, 1957, p. 106).

Questa corrente metodologica pone l'accento sul fatto che tutti i termini descrittivi che spiegano in modo soddisfacente i fenomeni sociali sono termini di tipo individuale, in quanto corrispondenti a situazioni soggettive di tipo psicologico. Il fondamento pratico della dominazione del capitale impedisce l'accettazione delle tendenze ontologiche, corrispondenti a un altro momento di sviluppo delle forze di dominio della produzione. Tutto ciò corrisponde a negare che forze "sopraumane" agiscano nelle vicende umane (nella storia), ma non significa affermare il concetto di totalità dello scontro sociale. Al contrario, la riduzione alla concretezza individuale è fatta in vista della costruibilità di un armonico equilibrio tra le forze produttive, equilibrio che deve assicurare la pace sociale e lo sfruttamento razionale dei lavoratori.

L'equivoco di fondo, che accomuna tutti questi equivoci che abbiamo enumerato, e che rende molto pericoloso l'individualismo borghese, come pure rende pericoloso il tentativo marxista di giocare sulle assonanze dell'individualismo anarchico, teorizzato da alcuni pensatori, con il precedente individualismo, tentativo in cui sono caduti anche alcuni pensatori anarchici di tendenza comunista, questo equivoco di fondo è costituito dal legare le affermazioni individuali (partire dall'individuo) ai fatti concreti, ma nel polverizzare questo legame nel microcosmo della quotidianità rifiutando ogni rinvio all'interpretazione totale del contrasto di classe. Così facendo si ha l'impressione che il tentativo di analisi sia "onesto", sia "realista", sia "legato alla concretezza dei fatti". In sostanza, questo realismo sfuma nella serie delle prove, tutte isolate, che dovrebbero bastare da sole, con la forza del numero, a reggere l'onere della dimostrazione.

Inseriamo qui un problema molto delicato, quello della cosiddetta criminalità minorile, un problema che è stato trattato dallo psicologismo borghese e dal sociologismo americano in particolare, con la tecnica dell'individualismo metodologico. A un osservatore superficiale questo problema sembra legato ai fatti, sembra, pertanto, abbastanza ben sviluppato. In sostanza, questi fatti, o elementi ambientali come vengono definiti, sono inseriti in una prospettiva che aiuta la distorsione valutativa.

Fissare il rapporto tra il fenomeno della delinquenza minorile e l'ambiente significa, per l'individualismo metodologico, dar via a una serie di analisi di relazioni microsociale culminanti nelle contraddizioni tra il fanciullo e la sua famiglia. Un'analisi più corretta, dovrebbe invece analizzare l'intero ambito sociale in cui la formazione del fanciullo si svolge (collocazione di classe, analisi delle contraddizioni sovrastrutturali, analisi delle ideologie, contraddizioni tra i legami affettivi, ecc.). Tutto ciò non in modo astratto, ma nella concretezza del riconoscimento fattuale delle determinanti specifiche. Solo così l'analisi risulterebbe inserita nel più ampio processo storico e contribuirebbe a una più agevole comprensione del fenomeno.

In linea generale, per il fanciullo, al fatto che le influenze ambientali vengono filtrate dall'individuo che le riceve, si aggiunge il modo in cui il nucleo familiare filtra le influenze ambientali. Una serie di teorie cerca di spiegarsi il problema dei rapporti fra fattori ambientali e criminalità.

a) Teoria delle “associazioni differenziali”, secondo la quale il numero e la frequenza delle associazioni personali e degli incontri determinano la scelta, positiva o negativa, verso l’illegalità. b) Teoria della “identificazione differenziale” secondo la quale non sono gli incontri ma l’identificazione del soggetto con un modello incontrato. c) Teoria della “disorganizzazione sociale” che parte dal presupposto della “società malata” la quale tende a disorganizzare gli individui che la compongono. d) Teoria del “conflitto culturale”, secondo la quale la mobilità sociale, l’instabilità di residenza, le migrazioni, il contrasto fra livelli di aspirazione stimolati da modelli esterni e condizioni socio-economiche non sufficienti a soddisfare quelle aspirazioni, pongono l’individuo in situazione di conflitto culturale, cioè nella incapacità di scegliere tra una e l’altra cultura, donde il disadattamento e la scelta per la condotta contro la società. e) Teoria della “società anomica”, parte dalle ricerche di Emile Durkheim riguardanti il suicidio e sostiene che in una società in rapida mutazione vengono meno gli schemi di condotta e i valori omogenei. f) Teoria della “dissociazione fra fini e mezzi”, secondo la quale quando in una società non c’è più corrispondenza fra i fini e i mezzi per raggiungere questi fini, si arriva a una supervalutazione dei fini, che vengono considerati in base alla loro efficienza e non alla loro legittimità, donde le decisioni dell’individuo di comportarsi in modo deviante. g) Teoria della “condotta legittimata”, secondo la quale in un gruppo sociale la condizione per il mantenimento dei rapporti è l’adeguamento alle attese degli altri. h) Teoria della “diversità di cultura”, secondo la quale il comportamento deviante è specifico di gruppi socio-culturali meno fortunati che sviluppano una loro cultura in contrasto con quella dei gruppi dominanti. i) Teoria della “frustrazione-aggressione”, che parte dal concetto freudiano di frustrazione come stato psicologico di insoddisfazione. l) Teoria del “contenimento” che considera l’uomo come un sistema binario (individuo-ambiente) nel quale agiscono contenitori interni e contenitori esterni. I primi sono componenti dell’Io (autocontrollo, buon concetto di sé) e dipendono dalla forza dell’Io, da una alta tolleranza alla frustrazione, da un orientamento verso fini precisi, da una capacità di soddisfazioni sostitutive, da razionalizzazioni che riducono la tensione. I secondi sono la rappresentazione fatta al soggetto di una linea morale coerente con i valori medi accettati.

Dall’insieme di queste teorie sono emersi alcuni rapporti, più o meno illuminanti per il nostro problema.

1) Rapporti tra devianza minorile e aree depresse, disoccupazione, analfabetismo, miseria, arretratezza, immobilismo. 2) Rapporti tra città e campagna, la frequenza delle devianze dalle regole morali medie è di circa la metà nelle campagne. 3) Rapporti fra fattore economico e devianza, i quali sono molto studiati. Gli statistici hanno notato che un aumento del prezzo dei generi alimentari, senza un proporzionato aumento dei salari, determina automaticamente un aumento di atti contro la proprietà.

Per i minori il problema è più complesso in quanto le vicende della crisi del capitalismo agiscono anche attraverso la frantumazione dell’ambiente in cui il giovane si trova, ambiente che i valori tradizionali vogliono rigidamente fissato e immobile (famiglia, scuo-

la, contatti con gli adulti in genere). (Cfr. A. Franchini, F. Introna, *Delinquenza minorile*, Padova 1972, pp. 126-127).

Come si vede si tratta di un quadro molto ampio di teorie e di rapporti che quelle teorie studiano e cercano di approfondire con analisi sociali precise. Solo che l'insieme di tutte quelle teorie si trova su di un piano metodologico sbagliato. In effetti, esaminando bene la cosa, ci si accorge che il presupposto di fondo è la stabilità sociale, cioè l'equilibrio, lo stesso eterno sogno della scienza del secolo scorso. Come indicano con chiarezza le ricerche in questo senso di Sheldon e Eleanor Glueck (*Dal fanciullo al delinquente* [1934], tr. it., Firenze 1957, pp. 61 e sgg.), le preoccupazioni per le situazioni irregolari di tante famiglie, per la vita assurda che tanti bambini conducono all'interno dell'ambiente-prigione costituito dalle regole familiari, sono solo dirette a trovare una soluzione per ripristinare un "equilibrio" disturbato. Questi due degni ricercatori concludono che «i ragazzi delinquenti sono i meno amati dai padri». (*Ib.*, p. 71). Un notevole esempio del processo di oggettivizzazione e di snaturamento della dimensione concreta del problema. In questo modo l'analisi psicologica individualista arriva a risultati parziali e distorti che sono tanto utili alla gestione del potere. La tesi lombrosiana del biologismo nella criminalità, corrispondente a un certo sviluppo delle contraddizioni del capitale, qui non ha più possibilità di cittadinanza. L'uomo moderno, l'uomo medio della civiltà moderna, ha bisogno di fatti concreti, visibili. Tanto più questi fatti sono polverizzati, trattati statisticamente, elaborati, trasformati in relazioni e rapporti numerici, tanto meglio egli si sente, avvertendo la protezione del nume della scienza quantitativa. Quelle vecchie concezioni biologiche, specie dopo l'esperienza negativa dei fascismi tra le due guerre, lo metterebbero in sospetto. Questo, da un lato. Dall'altro, il capitale ha superato la fase coloniale e della guerra nazionale per accedere alla fase della guerra economica condotta attraverso le grandi imprese multinazionali. La divisione del mondo non corrisponde più a quella degli Stati nazionali segnati sulla carta geografica. Altre divisioni, più profonde e significative, trovano ragione d'essere, e non vengono segnate da nessuna parte. Questo nuovo livello contraddittorio dello sviluppo capitalista ha bisogno di cose concrete, di analisi, di fatti: non gli bastano più le parole e i sogni degli idealisti anteguerra. Ma questi fatti e questi numeri devono essere avvolti nella nebbia ideologica del fatto e del numero sacralizzato. Il tutto deve essere realizzato senza che si corra il rischio di aprire la strada verso la concezione della totalità dello scontro di classe, pericolosa breccia perché consentirebbe la presa di coscienza rivoluzionaria.

Tracciamo, in breve, le formulazioni stirneriane del problema dell'individuo. Dopo avremo modo di sviluppare un'altra serie di considerazioni che ci porteranno ad esaminare il rapporto tra rivolta e rivoluzione.

Nella prima pagina de *L'unico*: «Dal momento in cui apre gli occhi alla luce, l'uomo, trovandosi buttato a caso tra tutte le altre cose del mondo, cerca di trovare *se stesso* e di conquistare *se stesso* emergendo dal loro groviglio.

«Ma tutto ciò che il bambino tocca si ribella alla sua stretta e afferma la propria esistenza.

«Perciò la *lotta* per l'autoaffermazione è inevitabile, perché ogni cosa *tiene a se stessa* e

nello stesso tempo si scontra continuamente con altre cose.

«*Vincere o soccombere*: fra queste due possibilità oscilla il destino della lotta. Il vincitore diventa il *padrone*, il vinto il *suddito*: il primo esercita la *sovranità* e i “diritti del sovrano”, il secondo adempie, rispettoso e riverente, i “doveri di suddito”.

«Ma entrambi rimangono *nemici* e restano sempre all’erta, attenti l’uno alle *debolezze* dall’altro, i figli a quelle dei genitori, i genitori a quelle dei figli (per esempio alla loro paura); o il bastone vince l’uomo o l’uomo il bastone». (U, p. 15).

E alla fine del suo libro: «Noi ci troviamo al confine di un’epoca. Il mondo com’è stato finora non ha cercato altro che di guadagnarsi la vita, si è preoccupato della – *vita*. Tutte le attività vengono messe in moto per la vita terrena o per quella celeste, per la vita nel tempo o per quella eterna, si brama il “pane quotidiano” (“Dacci oggi il nostro pane quotidiano”) oppure il “pane sacro” (“il vero pane celeste”, “il pane di Dio, che viene dal cielo e *vivifica* il mondo”, “il pane della vita”, *Giovanni*, 6), ci si preoccupa della “cara vita” oppure della “vita nell’eternità”, ma in tutti questi casi lo scopo della tensione e della preoccupazione appare lo stesso: *la vita*. Le tendenze moderne si presentano forse con un aspetto diverso? Si vuole che nessuno si trovi più in difficoltà per i bisogni vitali più necessari, ma sia invece sicuro da questo punto di vista, e d’altro canto s’insegna che l’uomo deve curarsi dell’aldilà e deve impegnarsi a vivere nel mondo reale, senza vane preoccupazioni per un aldilà.

«Riconsideriamo la cosa da un’altra prospettiva. Chi si preoccupa solo di *vivere* dimentica facilmente, a causa di questa preoccupazione angosciata, il *godimento* della vita. Se gl’interessa solo di vivere e pensa: “Purché resti in vita!”, non dispiega tutte le sue forze per usare la vita, cioè per goderla. Ma come si usa la vita? Consumandola come una candela che si usa bruciandola. Si fa uso della vita e insieme di se stesso, il vivente, *consumando* la vita come se stesso. *Godere la vita* significa usarla, consumarla.

«Ebbene – il *godimento* della vita è appunto quello che noi cerchiamo!». (U, p. 237).

Per cui: «Solo quando sono sicuro di me e non vado più in cerca di me stesso, sono veramente mia proprietà: io ho me stesso, per questo faccio uso e godo di me. Io non posso mai rallegrarmi di me, invece, finché penso che devo ancora trovare il mio vero io e che chi vive in me non sono io, ma è Cristo o qualche altro io spirituale, cioè qualche fantasma, per esempio il vero uomo, l’essenza dell’uomo e simili.

«Una distanza enorme separa le due concezioni: nell’antica io vado verso me stesso, nella nuova parto da me, in quella aspiro a trovarmi, in questa mi possiedo completamente e faccio di me ciò che si fa con ogni altra proprietà: godo di me come più mi piace. Io non mi curo più della vita, ma la “spendo”». (U, p. 238).

E quindi: «Di qui in avanti il problema non è più come acquistarsi la vita, ma come spenderla, come goderla, ossia non è più come produrre in sé il vero io, ma come consumare se stesso godendo a fondo la propria vita.

«Che cos’è l’ideale se non l’io di cui si va in cerca e che resta sempre lontano? Si cerca se stessi, perciò non si ha ancora se stessi, si aspira a ciò che si *dev’essere*, perciò non si è. Si vive nello *struggimento*: per secoli si è vissuti in esso, si è vissuti nella *speranza*. Ma ben

altra sarà la vita di chi vive nel – *godimento!*». (*Ibidem*).

«Un uomo non è “chiamato” a nulla e non ha nessun “compito”, nessuna “vocazione”, così come una pianta o un fiore non hanno una “missione”. Il fiore non svolge la sua missione di perfezionarsi, ma impiega tutte le sue forze a godere e a consumare il mondo meglio che può, cioè assorbe tanti succhi della terra, tanta aria dell’etere, tanta luce del sole quanta è in grado di riceverne e di contenerne. L’uccello non vive secondo una missione, ma usa le sue forze quanto può: va a caccia d’insetti e canta come vuole. Ma le forze del fiore e dell’uccello sono assai scarse in confronto a quelle dell’uomo e ben più potenti sono gli interventi nel mondo da parte di un uomo che adopera le proprie forze rispetto a quelli di un fiore o di un animale. Egli non ha una vocazione, bensì forze che si esprimono là dove sono, perché il loro modo di essere consiste unicamente nel loro esternarsi ed esse non possono mai restare inoperose, così come la vita stessa che, se si “fermasse” anche solo un secondo, non sarebbe più vita. Allora si potrebbe esclamare all’uomo: usa la tua forza! Ma questo imperativo verrebbe interpretato come se fosse compito dell’uomo far uso della sua forza. Non è così. Ciascuno utilizza, piuttosto, realmente e in ogni istante, tanta forza quanta ne possiede. Si sente dire talvolta di un vinto che egli avrebbe dovuto tendere di più le sue forze, ma si dimentica che se quando stava per soccombere avesse avuto la forza di tendere le sue forze (per esempio le sue forze vitali), l’avrebbe fatto di sicuro: quello scoraggiamento momentaneo era appunto – impotenza, sia pur di un solo minuto. È certo possibile acuire e moltiplicare le forze, specialmente attraverso la resistenza nemica o l’assistenza amica, ma, quando non vengono adoperate, si può esser certi che esse non ci sono neppure. Si può sprigionare il fuoco da una pietra, ma senza un forte attrito non è possibile; allo stesso modo anche un uomo ha bisogno di una “spinta”.

«Proprio per questo, cioè per il fatto che le forze sono già di per sé sempre attive, l’ordine di adoperarle sarebbe superfluo e senza senso. Adoperare le proprie forze non è la *missione* e il compito dell’uomo, ma è la sua *azione* sempre reale e presente. “Forza” è soltanto una parola più semplice per indicare la manifestazione della forza». (*U*, p. 242).

Con questo, tutte le discussioni intorno all’esaltazione irrazionale della forza in Stirner, debbono essere accantonate. Lo scopo dell’uomo non è la violenza ma la gioia.

Continuiamo con le citazioni sul problema dell’individuo. «Lungi da me perciò ogni causa che non sia interamente la mia causa! Voi pensate che la mia causa dovrebbe essere almeno la “buona causa”? Macché buono e cattivo! Io stesso sono la mia causa, e io non sono né buono né cattivo. L’una e l’altra cosa non hanno per me senso alcuno.

«Il divino è la causa di Dio, l’umano la causa “dell’uomo”. La mia causa non è né il divino né l’umano, non è ciò che è vero, buono, giusto, libero, ecc., bensì solo ciò che è *mio*, e non è una causa generale, ma – unica, così come io stesso sono unico.

«Non c’è nulla che m’importi più di me stesso!». (*U*, p. 14).

E, ancora una volta, alla fine del libro: «Il godimento di me mi viene guastato perché penso di dover servire un altro, perché m’immagino di dovergli qualcosa, perché mi considero chiamato al “sacrificio”, alla “dedizione”, all’ “entusiasmo”. Ecco, se io non servo più

nessuna idea, nessun “essere superiore”, viene da sé che io non servo più nemmeno alcun uomo, ma in tutte le condizioni – *me* soltanto. Ma in questo modo io sono, non solo nelle mie azioni o nel mio essere, ma anche nella coscienza che ho di me – l’unico.

«A te spetta di più che non il divino, l’umano, ecc.: ti spetta ciò che è *tuo*.

«Considerati più potente di quel che ti si crede e avrai potenza; considerati di più e avrai di più.

«Tu non sei soltanto *chiamato* alle cose divine e *legittimato* a quelle umane, ma sei invece *proprietario* di ciò che è tuo, cioè di tutto ciò di cui tu hai la forza di appropriarti, ossia tu sei *appropriato* per tutto ciò che è tuo e capace di usarlo». (*U*, pp. 266-267).

La conclusione del lungo lavoro di dissodamento è semplice: l’obiettivo era l’individuo, non l’uomo nella sua accezione comune, considerato nella sua vaga “sacralità”, che può essere solo l’anticamera di una nuova dimensione di dominio, ma l’individuo, nella concretezza limitata del proprio io, dell’io che gli appartiene.

Il concetto di “individuo” non si può separare dal concetto di “organizzazione”. L’individuo, pur nella sua solitudine, è sempre un’organizzazione: se non altro un’organizzazione biologica e un’organizzazione di conoscenze culturali. La presenza di questo embrione organizzativo lo differenzia dal bruto. Quando l’individuo ha acquisito una certa coscienza della propria situazione di classe, e si riconosce in quanto sfruttato, allora diventa un’organizzazione specifica, che può agire insieme ad altre organizzazioni individuali dando vita a strutture complesse di attacco contro l’autorità.

Purtroppo questo tipo di impostazione del problema, ricavabile da alcune intuizioni di Stirner, non è stata sviluppata dagli anarchici. Solo recentemente, in questi ultimi mesi del 1977, il precipitare degli avvenimenti ha riacutizzato quel conflitto tra l’essere militante e l’essere uomo, con tutte le conseguenze del caso. Conflitto che è diventato necessità profonda di una chiarificazione dei limiti dell’impegno politico e sociale, limiti che stavano minacciando di soffocare l’individuo, sclerotizzando la lotta in uno schema che veniva facilmente strumentalizzato dalle nuove cosche al potere.

Le risorte preoccupazioni sulla sorte dell’individuo, del singolo, nella nuova società, trovano ulteriore fondamento nelle esperienze negative di “nuove società” cosiddette comuniste: URSS, Cina, Cuba, ecc. In che modo, e dentro quali limiti, e con quali conseguenze, dobbiamo disporci a immolare il singolo sull’altare della società e del suo mito?

Il vecchio Stirner si era posto il problema. Ma un marxista non può tenere conto di quello che ha detto Stirner, essendo quest’ultimo stato scomunicato molto tempo fa dal capo della chiesa, per cui è inutile andare a chiedere qualcosa al comunista all’angolo della strada.

È il singolo che si ribella e che prende coscienza di una certa situazione che prima gli sfuggiva grazie all’attività inglobatrice dell’ideologia reazionaria. La sua situazione di classe, il suo trovarsi nella condizione di sfruttato, determinano sì la formazione di una “coscienza di classe”, la qual cosa, poi, si traduce in un “adeguamento” alla realtà delle lotte, per dirlo con i marxisti, ma in definitiva, guardando bene, è sempre il singolo a decidere la sua azione. Questo diventa più evidente partendo dal concetto di “presa di coscienza”, salvo

che non si voglia ammettere, fin dall'inizio, che si tratta di operare una banale sostituzione arbitraria di condizionamento a condizionamento. Se la situazione di fondo, di classe, determina la possibilità della presa di coscienza, è sempre il singolo che prende coscienza e che inizia e porta a compimento la sua lotta.

Spesso, anche di fronte al realizzarsi di prospettive rivoluzionarie, come la presa di coscienza, nell'individuo persistono residui mitici che non sono facilmente eliminabili. Questi residui sono alimentati dai padroni che provvedono alla loro manutenzione. Spesso sussiste il residuo di patria, di famiglia, di autorità, di produttività, di dovere, ecc. Pur nella sua importanza, la fase della presa di coscienza dello sfruttamento, se trovasse sbocco solo in una rivoluzione politico-economica, sarebbe sempre una rivoluzione parziale che lascerebbe coesistere i residui mitici con tutte le conseguenze negative che ne derivano.

È facile pertanto che all'indomani della rivoluzione, data la persistenza dei vecchi "fantasmi", la coscienza di classe finisca per non essere capace di affrontare i nuovi ostacoli, camuffati sotto forme pseudo-rivoluzionarie, concludendo per la necessaria accettazione dell'autorità.

Ma la rivoluzione non è un'idea astratta. I compagni non combattono e muoiono per una semplice astrazione. I comunardi parigini non caddero soltanto per "fare la Comune di Parigi", né tanto meno perché volevano "provare storicamente la possibilità di farla". Essi caddero perché credevano che il loro impegno sarebbe stato il primo passo verso una società diversa, non certamente il passo risolutivo, ma un primo passo. La lotta rivoluzionaria è sempre una lotta progressiva, contro "fantasmi" risorgenti ma via via più affievoliti. La rivoluzione degli sfruttati dovrà poter garantire, dopo, una vita meno penosa, con meno ingiustizie e con una minore disuguaglianza. Dovrà, fin d'adesso, prospettarsi la necessità di continuare la lotta, al di là dei fantasmi risorgenti, evitando ogni tipo di sacralizzazione, anche verso gli attuali simboli rivoluzionari.

Il rapporto tra singolo e massa è, a questo proposito, un rapporto illuminante. La conquista di se stessi, in senso stirneriano, non è soltanto una faccenda personale, è l'azione sociale più immediata e concreta. Conquistando se stesso, diventando unico, l'uomo, da fantasma, diventa individuo preciso: questo suo viaggio è il messaggio che rivolge agli altri, il dialogo con gli altri, gli altri che sono la classe, elemento attivo della rivoluzione. Questo "conquistarsi" del singolo diventa, pertanto, una "risposta adeguata" al problema sociale, una "presa di coscienza", una "risposta di classe". Nel riconoscersi come singolo l'uomo indica agli altri la via da percorrere, identificando via via le condizioni concrete della sua liberazione, per prime le condizioni economiche. Una prospettiva di potere, una volta che si presenta come fondamento del processo di liberazione, non è altro che un nuovo tipo di ostacolo.

Lo strumento realizzatore è per l'individuo la rivolta. Per altra strada, attraverso l'accettazione di un premio o di una concessione, attraverso il chinare la testa e aspettare il momento buono, attraverso il calcolo e l'ottica del "non è ancora giunta l'epoca della rivoluzione", non si può realizzare il progetto dell'egoismo rivoluzionario anarchico. In questo

senso non ci pare opportuno interpretare in forma letterale il rapporto che Stirner pone tra rivolta e rivoluzione. Il significato che noi diamo oggi alla rivoluzione, cioè quello di rivoluzione sociale, di definitiva liberazione dallo sfruttamento, sarebbe, anche per Stirner, il coronamento delle rivolte individuali e, quindi, non darebbe motivo a una distinzione. Al contrario, l'altra rivoluzione, quella parziale, che cade strumento nelle mani dei più forti per il ripristino di una nuova forma di dominio, è naturale che venga contrapposta alla rivolta del singolo, proprio perché negatrice di quest'ultima.

Non è possibile condividere l'affermazione di Giorgio Penzo: «I termini rivolta e associazione designano due momenti limite nell'ambito dell'esistenza umana, considerata nella sua autenticità. A differenza della rivoluzione che morde solo su un terreno sociale e che presuppone il riconoscere come valido un vivere secondo leggi di fronte alle quali ci si pone in un atteggiamento critico, la rivolta invece si esaurisce unicamente in un atto interiore. Cioè si assiste soltanto a una presa di posizione del soggetto rispetto all'oggetto, senza curarsi di modificare l'oggetto». (*La rivolta in Stirner e Bakunin*, in *Bakunin. Cent'anni dopo*, "Atti del Convegno Internazionale di Studi bakuniniani", Milano 1977, pp. 290-291).

Si alimenta, così, un ulteriore equivoco. Viene data come possibile l'esistenza di una sfera personale, esistenziale, microscopica che l'individuo può chiudere al pubblico, bloccando così i problemi della società che lo circonda. La rivolta non è nulla di tutto ciò. Quando assume l'aspetto esteriore in questo senso è una rivolta "pilotata" dalla necessità e dagli stimoli ideologici approntati dal potere. L'individuo è momento, in sé compiuto, della totalità rivoluzionaria stessa. Nella sua ribellione egli comincia, di già, a realizzare la rivoluzione (permanente e personale) per poi continuarla nella dimensione di un'accresciuta coscienza (la coscienza del gruppo e dell'unione rivoluzionaria). Il progetto finale della totalità rivoluzionaria non è qualcosa che "morde" in un terreno differente, ma un fatto preciso che consente la visione del rapporto tra individuo e movimento rivoluzionario, il fatto di inserirsi nello scontro di classe.

Scriveva Errico Malatesta: «Le insurrezioni saranno necessarie fino a che vi saranno dei poteri che colla forza materiale costringeranno le masse all'obbedienza; ed è probabile, purtroppo, che di insurrezioni se ne dovranno fare parecchie prima che si sia conquistato quel minimo di condizioni indispensabili perché sia possibile l'evoluzione libera e pacifica e l'umanità possa camminare senza lotte cruente ed inutili sofferenze verso i suoi alti destini». ("Umanità Nova", 25 novembre 1922).

E altrove: «Anarchia significa società organizzata senza autorità... che se credessimo che non vi possa essere organizzazione senza autorità, noi saremmo autoritari, perché preferiamo ancora l'autorità, che inceppa ed addolora la vita, alla disorganizzazione che la rende impossibile». ("L'Agitazione", 4 giugno 1897).

Le due cose sono, come si vede, legate dallo stesso metodo. Quello che distingue gli anarchici dagli autoritari socialisti e marxisti è il metodo libertario. La cosa emerge chiaramente in merito al problema della rivoluzione.

I leninisti hanno, a questo riguardo, ripetuto a vuoto concetti applicabili alla guerra

in generale, spesso sotto l'influsso della lettura di Karl von Clausewitz (cfr. *Della guerra* [1832], tr. it., Milano 1970), o di un Lenin lettore di Napoleone, Clausewitz, Helmuth Karl Moltke, Colmar von der Goltz, Federico il Grande, ecc. Da ciò tutte le conclusioni relative a una dialettica della guerra e della pace che, nella migliore delle ipotesi, è tirata per i capelli. (Cfr. Mao Tse-tung, *Identità e lotta degli aspetti della contraddizione* [1937], nel volume *Sulla contraddizione*, tr. it., Pechino 1968, p. 9).

Da ciò, cosa ancora più grave, un concetto di rivoluzione autoritario, seguito da un gruppo particolarmente preparato, in grado quindi di programmare la rivoluzione con piani strategici tipo guerra tradizionale, e portarla alla vittoria.

La rivoluzione diventa così un problema teorico e la lotta rivoluzionaria un problema di strategia. Cesare Milanese ha visto negli anni londinesi tra il 1900 e il 1903, che Lenin e Lev Trockij trascorsero insieme studiando al British Museum, l'origine del "pensiero rivoluzionario del bolscevismo" (*Principi generali della guerra rivoluzionaria*, Milano 1970, p. 25), come pure il germe delle future vittorie. È chiaro che con simili prospettive, una metodologia della lotta rivoluzionaria si traduce in un manuale per militari, quando dovrebbe essere un aiuto fornito ai militanti. Il militare, nell'accezione tradizionale del termine, è un oggetto che deve obbedire e morire, il militante, nell'accezione rivoluzionaria, è un soggetto che deve ragionare e, se del caso, anche morire. È quindi impossibile suggerire, o imporre, al secondo precetti che vanno bene solo per il primo.

L'errore è quello della mancanza di fiducia nella capacità creativa delle masse, per cui il singolo rivoluzionario, nel chiuso del British Museum, si crede in dovere di lavorare, non per loro, ma al loro posto, indipendentemente dalla considerazione della loro presenza, non tenendo conto che una rivoluzione non è soltanto un fatto di guerra ma anche, e principalmente, un fatto umano, un fatto sociale. Tutto ciò conduce irrimediabilmente verso nuove e più terribili forme di struttura autoritaria.

La rivoluzione è lo sbocco finale dell'insurrezione, anzi delle insurrezioni. Essa deve essere vista come un cambiamento di valori. La concezione stirneriana dell'unione, come fondamento della "nuova società di domani" che non è più "società ma unione", non avrebbe senso se non si ponesse come situazione limite, raggiungibile da un numero sempre crescente di "singoli", fino al momento della rivoluzione finale, quella rivoluzione sociale trasformatrice dei valori.

L'individualismo anarchico e la tematica filosofica di Stirner

Nel momento in cui le camice bruno si impadronivano di Berlino, nel 1933, all'età di settant'anni moriva in quella città, teatro della più grande orgia del potere, il letterato e scrittore politico John Henry Mackay, prussiano di nascita.

La figura e l'opera di questo anarchico interessano qui per il fatto che tramite suo si ebbe la vera e propria "scoperta" di Stirner.

Ma tale “scoperta” non fu un accadimento occasionale, un “fatto” letterario estraneo alla vita dello studioso, come di regola accade per tutti i ricercatori. Mackay era un militante anarchico e un individualista: l’incontro con Stirner, dovuto secondo alcuni alla lettura della *Storia del materialismo* [1866] di Lange, non fu quindi un incontro occasionale. Non solo i suoi lavori politici vennero influenzati da un continuo dialogo con l’opera di Stirner, ma anche le sue opere letterarie, che non sempre è possibile considerare come tali, restando opere di riflessione sociale e politica.

Alcune di queste opere, come *Die letzte Pflicht* [1910] (*Gli ultimi doveri*) e *Der Schwimmer* [1901] (*Il nuotatore*), sono la concretizzazione narrativa della filosofia individualista stirneriana.

Tenendo conto che le prime due opere, riunite in unico volume, uscirono nella Biblioteca Universale Reclam, a larghissima diffusione, si può avere un’idea dell’importanza di questo scrittore per la diffusione della filosofia individualista stirneriana.

Dopo il 1888 il suo dialogo con Stirner diventa più serrato. La divisione in tre parti del romanzo *Der Schwimmer*, corrispondenti agli stadi dell’evoluzione di Franz Felder, riflette il primo capitolo de *L’unico*. In questo romanzo, inoltre, per la prima volta compare la figura dell’uomo e della prigione, dell’uomo nello Stato (Felder nel suo club di nuotatori). Il personaggio di *Der Schwimmer* è un essere pesante, stupido, una massa di muscoli, la maggior parte del tempo in riposo, mentalmente ed emozionalmente indifferente a tutto ciò che lo circonda, salvo che all’acqua. Egli è l’esempio del cittadino ideale, dell’uomo educato dalla società a svolgere un compito definito.

Il romanzo suddetto, di cui non ci risultano traduzioni italiane (l’edizione originale è uscita a Berlino nel 1901, presso l’editore Fischer), è tra le cose migliori di Mackay, forse migliore dell’altro romanzo, *Die Anarchisten* [1891], di cui si ha una traduzione italiana (Casa Editrice Sociale, Milano 1921), romanzo ambientato a Londra nel 1887 ma che sbiadisce via via col passare del tempo, come è stato giustamente notato. (Cfr. T. A. Riley, *L’œuvre littéraire de John Henry Mackay*, tr. fr. di E. Armand, Paris 1950, p. 21).

La biografia di Stirner è un lavoro colossale che lo occupa per anni, impegnandolo finanziariamente e intellettualmente. Dello sfortunato filosofo ben poche tracce erano rimaste. La moglie, intervistata da Mackay a Londra, aveva dei ricordi tutt’altro che piacevoli, considerava il periodo della sua vita passato con Stirner una brutta esperienza, eppure lei era stata una “libera”, e aveva frequentato il gruppo berlinese. I ricordi di Engels, per tutt’altri motivi, ma parimenti di origine viscerale, non furono certo molto utili alla ricostruzione biografica. Il disegno che continuamente si riproduce, quello con la fronte alta e di profilo, fu fatto dal teorico marxista sulla base dei suoi ricordi berlinesi, dopo tanto tempo certamente sbiaditi. Gli aneddoti, come quello del pensatore solitario che interveniva raramente nei dibattiti da birreria, lasciano il tempo che trovano.

Da notare che nel 1893, per interessamento di Mackay, la casa editrice Reclam pubblica una edizione popolare de *L’unico*. Da questo momento, fino al 1914, esce in media una edizione l’anno. La diffusione del libro è grandissima.

Nell'autobiografia di Mackay, *Der Freiheitscher*, sotto l'aspetto poetico si nasconde una specie di vicenda di liberazione, improntata all'influsso dell'opera stirneriana. Il tema principale è ancora quello dell'uomo nella prigione. Questa prigione è lo Stato, è la società con le sue strutture assurde ed estranee all'uomo stesso.

Così scrive Mackay: «L'operaio ha contro di sé tre grandi nemici che deve conoscere e vincere: i politicanti, i filantropi e se stesso. Impari prima di tutto che, per abolire i padroni, gli schiavi non debbono necessariamente diventare essi stessi padroni, e che anche se questo cambiamento fosse ottenuto – il che è lo scopo di tutta la politica – non li farebbe avanzare di un solo passo verso la liberazione economica, questa essendo unicamente la conseguenza di un seguito di armoniche rivoluzioni nell'ordine sociale». (*Prefazione a Gli Anarchici*, op. cit., pp. 10-11).

Ma la manifestazione più compiuta del pensiero di Mackay è quella del lavoro *Comunismo o Individualismo anarchico?* da me visto nella traduzione francese di Emile Armand (*Le différents visages de l'anarchisme*, Parigi 1927).

Riassumiamo i principi generali espressi in questo lavoro, dai quali si potrà vedere la derivazione stirneriana. Essi sono: lotta dell'individuo contro lo Stato, fino alla vittoria finale del primo contro il suo potente nemico. Giusta utilizzazione della ragione in modo da dare alle parole il loro originario significato, gettando le basi del mutuo accordo delle singole concezioni individuali. Gestione diretta degli affari da parte di tutti, eliminando l'errata abitudine di delegare gli altri a risolvere problemi propri. Rinascita di una vita bella, ricca, gradevole, felice, dopo l'eliminazione dello Stato, che sembrerà ancora migliore una volta che la si paragonerà alla precedente vita nella povertà, nella degradazione, nella miseria. Indirizzo nuovo alla concezione dell'uguaglianza, fondato sulla sola possibilità che questa concezione può avere: "uguale libertà per tutti". Eliminazione del modo d'esistere parassitario. L'unica fonte di reddito sarà il lavoro e tutte le libertà saranno garantite. Stabilizzazione del prezzo di una merce in base alla sofferenza che costa produrla e non in base al suo valore ipotetico. Eliminazione di tutte le frontiere artificiali e naturali, di tutti gli ostacoli all'accesso alle fonti della ricchezza naturale. Eliminazione di tutte le imposte, tasse, diritti, tributi e mille altri balzelli, in modo che il popolo possa respirare. Eliminazione definitiva di ogni guerra, del terrore perpetuo della guerra, eliminazione delle epidemie, delle crisi economiche. Possibilità, nei limiti del proprio lavoro, data all'unico di darsi ai propri amori e ai propri piaceri, conducendo una vita sana e razionale. Eliminazione di tutte le corone, gli scettri, gli armamenti, le uniformi, le decorazioni e collocazione di tutta questa roba nei musei. Considerazione del capitalismo e del comunismo per quello che in effetti essi sono: un furto fatto in nome del capitalista singolo, il primo, e in nome dell'interesse generale, il secondo. Nel caso di persistenza dei tribunali questi non dovranno più agire come adesso, cioè come organi repressivi, ma agiranno come organismi arbitrari. Eliminazione definitiva di ogni tipo di potenza che possa intralciare, perturbare, frenare lo sviluppo naturale di tutti i vantaggi che la libertà può procurare.

Come si vede, alcune di queste affermazioni sono troppo generiche e letterarie. Abbia-

mo inoltre evitato di riportare – traducendo dal francese – le proposizioni riguardanti gli aspetti economici e tecnici, in cui la posizione del Mackay raggiunge il paradosso. Quello che comunque bisogna sottolineare è l'aspetto chiaro del rifiuto dello Stato e l'individuazione dei valori da salvare, che sono quelli dell'uomo e non quelli di una struttura che si è sovrapposta all'uomo, estraniandolo dalla sua realtà di singolo, di uomo vivente, e riducendolo ad una pura espressione verbale.

Molta di questa "teoria politica", se così si può dire, in quanto Mackay rifiutò sempre di considerarsi un teorico politico o sociale, passò, fuori della Germania, in Inghilterra e in altri paesi, come gli Stati Uniti. Tra i minatori del Galles, a quanto riporta George Woodcock, anche oggi esistono gruppi dove *L'unico* è considerato una vera e propria Bibbia.

La lettura di Mackay apre il problema della corrente intellettuale che si è accostata a *L'unico*, sollecitando interpretazioni estremiste di grande effetto, interpretazioni piene di parole e atteggiamenti che avrebbero dovuto far paura ai borghesi, ma che, il più delle volte, servivano per appagare il senso estetico decadente di certi letterati ed artisti che, in questo, restano cento leghe lontani dall'impegno serio di Mackay. Non si può negare che quando si parla di individualismo anarchico è difficile discernere tra l'opera di questi interpreti e l'opera dei ribelli (innumerevoli) che hanno realizzato un attacco contro le istituzioni e lo sfruttamento, a prescindere da forme organizzate.

Nel complesso delle azioni realizzate dall'individualismo anarchico, si può cogliere il portato teorico di una forma organizzativa diversa da quella dominante il campo rivoluzionario. Nelle teorizzazioni e nelle esercitazioni degli intellettuali può cogliersi solo il momento estetizzante (e decadente) di un certo bisogno della borghesia trasfuga di far paura (intellettualmente) alla borghesia retrograda.

La critica, anche quella anarchica, ha finito per mettere insieme questi due aspetti che, a stretto rigore di termini, non sono complementari. La rivolta degli emarginati è esplosa in continuazione nella storia, e tale sarebbe stata, nelle sue componenti più importanti, anche senza la coloritura "anarchiceggiante" di certi personaggi densi di folklore rivoluzionario, ma scarsamente validi dal punto di vista di una vera e propria prospettiva rivoluzionaria.

L'individualismo anarchico, secondo la tradizione pura di questo termine, è una concezione pratica dell'anarchismo avente per base il postulato che ogni singola unità umana ha la facoltà di tradurre in pratica da sola, nella vita quotidiana, la teoria anarchica. Alla base di questo principio si deve collocare ciò che gli individualisti anarchici intendono per "fatto individuale".

Scriva Armand: «Nonostante e a dispetto di tutte le astrazioni di tutti gli enti laici o religiosi, di tutti gli ideali gregari – alla base delle collettività, delle società, delle associazioni, delle agglomerazioni, delle entità etniche, territoriali, economiche, intellettuali, morali, religiose, si trova l'unità-persona, la cellula individuo. Senza di questa, quelle non esisterebbero affatto. Invano ci si obietterà che senza mezzo sociale o societario l'individuo-cellula non potrebbe né esistere né svilupparsi. Non soltanto ciò è assolutamente inesatto nel senso letterale della parola, in quanto l'uomo non ha sempre vissuto in società, ma

pur esaminando il problema sotto i suoi vari molteplici aspetti non si potrà in alcun modo prescindere da questa considerazione: che senza individui, non vi può essere ambiente sociale o societario. È l'essere umano che è l'origine, il fondamento dell'umanità. L'individuo ha preesistito al gruppo, ciò è anche troppo evidente. La società è il prodotto di addizioni individuali». (*Iniziazione individualista anarchica* [1923], tr. it., Firenze 1956, p. 33).

Lo sviluppo dell'io non ha praticamente limiti in questa concezione, escluso questo: “non invadere, non usurpare il campo ove evolve il proprio compagno”. Ne consegue che nessun uomo può essere sacrificato al suo simile, per meschina che sia, per insignificante che sia, sul piano sociale, la sua importanza. Allo stesso modo, nessun uomo può essere sacrificato a un altro gruppo di uomini, o alla maggioranza, o all'insieme sociale. L'individualismo anarchico in senso stretto non è caratterizzato da alcun progetto a priori, ma la sua posizione è una vera e propria nuova mentalità, del tutto diversa dalla costruzione fittizia di un nuovo assetto sociale.

Ecco ancora Armand: «L'individualista quale noi lo concepiamo – il “nostro” individualista – ama la vita e la forza. Proclama, esalta la gioia di vivere. Riconosce francamente che ha per fine la propria felicità. Egli non è un asceta e la mortificazione della carne gli ripugna. È un passionale... È fiero ed ha coscienza della sua dignità personale. Si plasma, si scolpisce interiormente e reagisce esteriormente. Si raccoglie e si prodiga». (*Ib.*, p. 38).

Come si vede, la prospettiva è rapportabile alla struttura del pensiero di Stirner, ma presenta elementi intellettualistici assenti nell'“egoista” stirneriano. Per esempio la differenziazione che Armand compie tra artigiano e manovale, col conseguente rifiuto del lavoro manuale, indiscutibilmente presenta una caratteristica aristocratica che sarà causa, nel movimento anarchico, di non pochi equivoci. Altro elemento intellettualistico, in questo tipo di individualismo, è una certa refrattarietà nei riguardi delle lotte sociali. L'aspettativa e la ricerca continua di una soddisfazione che non è solo personale ma “individuale”, cioè non raggiunge solo la persona (organismo superficiale, sempre in balia delle collettività) ma l'individuo, cioè l'io (Stirner), ma con una punta di aristocratica chiusura, da “giardino di Epicuro” verso il teatro dello sfruttamento organizzato. Se l'individualista dovesse limitarsi a dire: non voglio essere sfruttato, mi sottraggo allo sfruttamento, impedirò anche con la forza che lo sfruttamento venga esercitato sulla mia persona, avrebbe davanti un grosso limite – giustamente osservato da Bakunin – in quanto, finché un solo uomo verrà sfruttato in un punto qualsiasi della terra, il suo sfruttamento sarà lo sfruttamento di tutti, quindi anche del singolo che aveva ritenuto possibile il chiudersi in un aureo isolamento. In questo modo questo individualista non sarà tale che apparentemente, non sarà “egoista” fino in fondo.

Le aspirazioni individualiste anarchiche sono di tre tipi:

a) Una aspirazione umana. L'individualista con la sua azione contro l'autorità e il suo corollario economico, contro lo sfruttamento, contro i membri di una comunità che sono schiavi dell'ignoranza e dell'indifferenza, tende alla realizzazione dell'uomo che non ha più bisogno di costrizione esteriore, in quanto possiede la volontà necessaria a determinare i

propri bisogni, conservando la propria potenza di resistenza individuale.

b) Una aspirazione sociale. L'individualista tende alla formazione di un ambiente individualista anarchico che implichi, specialmente dal punto di vista economico, proprietà dei mezzi di produzione e libera disponibilità del prodotto, elementi considerati come garanzia essenziale dell'autonomia della persona. Detto ambiente dovrebbe evolversi in seno ad una umanità i cui componenti determinano la loro vita, nei suoi vari aspetti, per mezzo di un contratto liberamente accettato ed applicato, implicante la libertà di tutti senza nuocere alla libertà di alcuno.

c) Una aspirazione individuale. L'associazione individualista anarchica volontaria, associazione destinata non solo ad accrescere e portare al massimo sviluppo la libertà, il rendimento, il benessere e la gioia di tutti coloro che la contraggono, ha anche il compito di garantire l'autonomia personale di tutti contro le usurpazioni e le sopraffazioni.

Siamo, ancora una volta, davanti a un programma con forti presenze intellettualistiche, presenze che costituiscono un grosso limite. Resta evidente, però, il tema stirneriano dell'unione degli egoisti. Questi problemi sono problemi generali dell'anarchismo, essendo assurdo considerarli come patrimonio della corrente individualista, la quale, proprio per la sua particolare posizione, all'interno del movimento, e per la particolare presenza di alcuni elementi intellettuali, ha prodotto affermazioni assolutamente non ammissibili, come quelle relative alla proprietà. Giustamente un reazionario, Ettore Zoccoli, scriveva, con la sua intuizione da procuratore del Re: «La distinzione che si fa di solito tra individualismo anarchico e comunismo anarchico è, per buona parte, illusoria. Il punto di partenza è sempre lo stesso – svegliare nell'individuo una coscienza dell'extralegalità, al punto di permettergli di concepire ogni atto individuale, indipendentemente dalla sanzione che lo attende nell'ordinamento della società costituita. Che l'individuo, poi, supponga come risultato della sua azione di aver contribuito al conseguimento della più sfrenata autonomia personale, o alla consolidazione delle basi fondamentali di un ordinamento comunistico futuro, ben poco importa». (*I gruppi anarchici negli Stati Uniti e l'opera di Max Stirner*, Modena 1901, pp. 165-166).

Questa nota di Zoccoli è interessante per molti motivi. Primo, effettivamente la distinzione tra individualismo anarchico e comunismo anarchico si fonda su una non esatta valutazione del concetto di "individuo". Secondo, l'anarchismo tende appunto a svegliare nel singolo la coscienza dell'extralegalità. Il senso peggiorativo dato a ciò dal preoccupatissimo magistrato non deve turbarci. Se la legalità è quella dello sfruttamento e del genocidio, se la legalità è quella della dittatura in nome di un capo o in nome di un'idea, per quanto bellissima, allora il risveglio della coscienza dell'extralegalità significa il risveglio dell'impegno a distruggere la legalità della morte, per costruire quella della vita, una nuova legalità senza leggi, una nuova dimensione senza bandiere e senza frontiere, senza padroni e senza sfruttati. Terzo, non c'è differenza, una volta che avviene la presa di coscienza rivoluzionaria, se si agisce nella prospettiva individualista o in quella comunista, almeno non c'è differenza dal punto di vista della decisione individuale, che richiede lo stesso processo

di maturazione e di convincimento o, se si vuole, di autodeterminazione, sebbene ci siano differenze di natura strategica.

Le preoccupazioni degli organizzatori anarchici, in particolare di coloro che affermano la necessità di superare le posizioni deterministe attraverso un'utilizzazione del volontarismo, sono dirette a superare l'ostacolo della dissociazione delle forze rivoluzionarie, atomizzate, di fronte alla monolitica resistenza padronale. Così scrive Errico Malatesta: «Non volendo e non potendo l'uomo vivere isolato, anzi non potendo esso diventare uomo e soddisfare i suoi bisogni materiali e morali se non nella società e colla cooperazione dei suoi simili, avviene fatalmente che quelli che hanno i mezzi o la coscienza abbastanza sviluppata per organizzarsi liberamente con coloro con cui hanno comunanza d'interessi e di sentimenti, subiscono l'organizzazione fatta da altri individui, generalmente costituiti in classe o gruppo dirigente, allo scopo di sfruttare a proprio vantaggio il lavoro degli altri. E l'oppressione millenaria delle masse da parte di un piccolo numero di privilegiati è stata sempre la conseguenza dell'incapacità della maggior parte degli individui di accordarsi, di organizzarsi con gli altri lavoratori per la produzione, per il godimento e per la eventuale difesa contro chi volesse sfruttarli ed opprimerli». (*L'organizzazione* in "Il Risveglio", 15 ottobre 1927).

In Malatesta è la preoccupazione organizzativa qualcosa di centrale, allo scopo di costruire con chiarezza un movimento di base capace di scuotere il potere. Egli rappresenta, in un certo senso, una soluzione derivante dal superamento di un contrasto. L'antitesi insanabile è tra la concezione individualista, rappresentata in Francia poniamo da Armand, e la concezione determinista, rappresentata da Kropotkin. È proprio la sua tesi sul volontarismo che pone Malatesta in questa interessante posizione. Così scriveva nel 1921: «Confessiamo la nostra preferenza per coloro che vogliono fare troppo presto contro quegli altri che vogliono sempre aspettare, che lasciano di proposito passare le migliori occasioni e per paura di cogliere un frutto acerbo lasciano tutto marcire». ("Umanità Nova", 6 settembre 1921). Altrove, nel 1922: «Noi vogliamo fare la rivoluzione il più presto possibile». ("Il Risveglio", 30 dicembre 1922). E ancora, nel 1926: «Il nostro compito dunque è quello di fare o aiutare a fare la rivoluzione profittando di tutte le occasioni e di tutte le forze disponibili: spingere la rivoluzione più in avanti che sia possibile non solo nella distruzione ma anche e soprattutto nella ricostruzione, e restare avversari di qualsiasi governo abbia a costituirsi ignorandolo o combattendolo il più che sarà possibile». ("Pensiero e Volontà", 1 giugno 1926).

Abbiamo quindi una concezione individualista che propone l'assenza dell'organizzazione – dentro certi limiti – e una concezione organizzativa che invece la ricerca e ne designa le caratteristiche. In definitiva, però, tra le due concezioni non esiste, da questo punto di vista, molta differenza, in quanto, come abbiamo detto anche l'individuo è un'organizzazione, per cui risulta naturale che gli individualisti parlino anche loro di organizzazione (associazione), ispirandosi a Stirner e alla sua "unione degli egoisti".

Partendo da questa prospettiva molte cose risultano più chiare. Innanzi tutto dichiara-

zioni come quelle di Gino Cerrito: «Sono volutamente ignorati tra i classici i nomi di Max Stirner e Benjamin Tucker – anche se gli anarchici ne utilizzarono le opere per il particolare vigore antiautoritario che le caratterizza – proprio per la loro effimera e marginale influenza sul movimento specifico». (*Il movimento anarchico internazionale nella sua struttura attuale*, in *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, in “Atti del convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi”, *op. cit.*, p. 163), non hanno più ragione d’essere. Problemi tradizionalmente insolubili, come quello dell’uccisione di Umberto I, diventano più accessibili. In quest’ultimo caso, che vale chiedersi, come da sempre si fa, se Gaetano Bresci era solo o aveva un preciso mandato da parte dei compagni di Paterson? Un infelice librettuccio, dovuto ad Arrigo Petacco, pubblicato da Mondadori, indica con sicumera che Bresci era stato inviato dagli anarchici americani per vendicare l’eccidio commesso da Fiorenzo Bava Beccaris. Chiacchiere inutili. Ammettiamo che Bresci, contati i suoi risparmi, acquistò un biglietto (si badi bene di sola andata!) per l’Italia e, insieme al biglietto, una bella pistola. Operaio integerrimo e amatissimo figlio, il nostro Bresci compie tranquillamente la traversata e, cogliendo l’occasione dei giochi ginnici di Monza, abbatte a rivoltellate il mostro sanguinario che si fregiava del titolo di “re buono” e che aveva promosso a generale Bava Beccaris per l’eccidio di Milano. In effetti, l’analisi politica che condusse Bresci all’attentato e all’uccisione del re era esatta. Poteva benissimo essere formulata da un’organizzazione più complessa, come il movimento anarchico, invece che essere attuata e predeterminata da un solo individuo. Il momento psicologico e politico era ben colto. Le masse popolari reagirono positivamente, escluso la borghesia, questo è naturale, e al processo si dovette ricorrere a misure di grande emergenza per impedire sommosse e sollevazioni. In carcere, dopo appena due anni, Bresci venne soppresso, allo scopo di non alimentare tentazioni di nessun genere nel popolo. Nell’uccisione del “re buono”, quindi, nessuna differenza tra l’azione di un movimento organizzato e l’azione di un singolo anarchico che si professi o meno individualista.

Al contrario, può accadere che l’atto del singolo sia controproducente – ai fini della propaganda e della penetrazione dell’idea nelle masse – perché l’analisi politica che condusse al compimento di quell’atto era insufficiente o perché scelto male era il momento. Ma, che cosa ci dice che un simile errore non possa essere anche fatto da un movimento o da un rappresentante di un movimento? Forse che l’accettazione della guerra, da parte di Kropotkin, in occasione dell’offensiva contro gli Imperi centrali, non fu un grave errore teorico e tattico? Forse che la partecipazione degli anarchici spagnoli al governo repubblicano non fu un altro errore teorico e tattico?

Dobbiamo concludere pertanto che non esiste una vera e propria barriera tra comunismo anarchico e individualismo, proprio perché il concetto di “individuo” precede e coagula a priori un embrione organizzativo.

Resta un altro grande ostacolo. Gli anarchici individualisti accettano un embrione di proprietà privata. Anche questa volta il pensiero di Stirner ha giocato il suo ruolo. Per il filosofo tedesco, infatti, non era importante il raggiungimento della libertà (faccenda quanto

mai complessa in una società sviluppata come quella attuale), intesa nei termini di libertà dal bisogno, cioè di liberazione dallo sfruttamento economico, quanto era importante la liberazione dell'individualità, cioè della sostanza dell'io stesso. "Io sono libero di ciò di cui mi sono liberato".

Scrivo a questo riguardo un anarchico individualista: «Al contrario degli anarchici comunisti, gli anarchici individualisti non considerano la proprietà privata come la causa della miseria e dell'oppressione, essendo dato che per proprietà privata bisogna intendere il possesso dei mezzi di sussistenza, del vestiario, degli utensili, delle macchine, del suolo, sottosuolo, e loro dipendenze, a condizione che siano sfruttati dagli individui o associazioni d'individui che li detengono». (*Déclaration de l'Association des Anarchistes Individualistes Allemands*, Berlin 12 agosto 1910. In appendice a *Les différents visages de l'Anarchisme*, op. cit.).

Qui si colloca una tesi molto interessante, quella che chiarisce la differenza tra possesso e proprietà. Mentre l'anarchismo nega la proprietà privata, e anche gli anarchici individualisti la negano, malgrado il gioco di parole che ci si è costruito sopra e malgrado l'interesse dei soliti mestatori che hanno fatto di tutto per rendere le cose ancora più confuse di quello che sono, al contrario, non ha mai negato il possesso.

La distinzione tra possesso e proprietà è stata origine di molti equivoci e di non poche strumentalizzazioni. È chiaro che l'uomo non può vivere senza "possedere" il minimo indispensabile. È meno chiaro che non possa vivere senza la proprietà. Lo stesso possedersi, come atto del prendere coscienza di se stesso, delle proprie possibilità e della propria situazione di classe, è il primo elemento del processo rivoluzionario. E, difatti, la mancanza di qualcosa che ci è intimamente nostra, la sua estraniamento, ci causa un profondo dolore. Quando il capitalista, sfruttandoci, ci sottrae il prodotto che ci appartiene, ne soffriamo e ne avvertiamo l'alienazione.

La sfera del possesso, quindi, appartiene intimamente all'uomo, cioè fa parte di quelle cose e di quelle forze che lo caratterizzano intimamente, che lo completano, rendendogli possibile lo sviluppo della volontà, della memoria e della coscienza. La sfera della proprietà, al contrario, appartiene alla realtà esterna all'uomo, cioè a quello che lui ha e non a ciò che lui è, e ha un senso in rapporto allo stato e ai mutamenti del singolo in relazione agli stati e ai mutamenti degli altri singoli e degli altri gruppi.

Per fare un esempio. I miei libri sono mio possesso, fanno parte di me stesso, perché completano e perfezionano la mia personalità. Possedendoli contribuisco a possedere me stesso. Se dovessi venderli, per la necessità di un possesso ancora più urgente e biologicamente improrogabile (fame), mi vedrei privato di qualcosa, e di questa privazione soffrirei. Quello che conta, nella valutazione del mio possesso, non è il valore commerciale dei libri, ma quello che essi significano per me, cioè il fatto che essi siano "il mio possesso". Al contrario, una proprietà fondiaria, dei biglietti di banca, dell'oro, o – per restare in tema di libri – mille copie di uno stesso libro, sono una mia proprietà. Essi non mi causano dolore nell'eventualità dell'alienazione, cioè della vendita, anzi il dolore e il fastidio sarebbe nel

caso in cui, per un motivo o per un altro, cessassero di avere valore commerciale. In altri termini, a contraddistinguere il valore del bene che ho in proprietà è il suo valore corrente di mercato. Io sarò sempre interessato alla sua possibilità di vendita, per ricavare quel denaro che mi necessita per avere gli oggetti di cui voglio entrare in possesso perché capaci di soddisfare certi miei bisogni. Sarei veramente addolorato se non potessi vendere le mille copie di un libro che ho in proprietà, perché non saprei cosa fare di quella montagna di carta. Parimenti, per una proprietà fondiaria, mi addolorerebbe sapere che non ha più valore commerciale perché allora non sarebbe più un bene alienabile (mia proprietà), ma solo un bene in mio possesso, e potrebbe anche non piacermi, mentre nel caso precedente mi piaceva comunque perché, in qualsiasi momento, avrei potuto venderla e ricavarne il denaro per acquistare il bene di cui mi era indispensabile il possesso.

Così scrive Ferdinand Tönnies: «Per l'analisi di questa antitesi è di nuovo utile la duplice categoria dell'organo e dello strumento. Il possesso può essere concepito come proprietà organica e interna, ed il patrimonio (cioè la proprietà) può essere concepito come proprietà meccanica ed esterna. Considerato da un punto di vista puramente psicologico, il primo costituisce un ampliamento del proprio essere reale, ed è quindi necessariamente esso stesso una realtà: esso raggiunge la sua forma più perfetta quando è qualcosa di individualmente vivo, o ne è costituito. Invece il valore psicologico del patrimonio consiste nell'ampliamento e nell'aumento degli oggetti del suo pensiero, in quanto possibilità di azione ad esso spettanti. Come natura del tutto ideale in sé e per sé, esso trova la sua migliore espressione reale in cose che rappresentano e significano – in quanto realizzazione – soltanto la possibilità soggettiva del loro impiego opportuno. Tale è l'uso e il godimento che definisce il patrimonio. Il possesso – secondo la sua idea o il suo concetto normale – è quindi tutt'uno e intrecciato con il suo soggetto e con la vita di questo, ma possiede nello stesso tempo la sua vita propria e le sue qualità, che lo esprimono in vario modo. Esso costituisce perciò un'unità naturale ed è indivisibile, inalienabile e inseparabile dal suo soggetto se non contro la sua volontà, con costrizione, opposizione e dolore. Al contrario, il patrimonio viene concettualmente rappresentato come una massa e una somma di singole cose, ognuna delle quali rappresenta una determinata quantità di forza capace di convertirsi e di realizzarsi in singoli godimenti. Pertanto queste quantità devono essere, secondo i desideri e gli scopi, divisibili e componibili a piacere, e inoltre non semplicemente alienabili ma destinate a essere alienate». (*Comunità e società* [1887], tr. it., Milano 1963, pp. 225-226).

La preoccupazione di fondo, su cui si è imperniato tutto il dibattito intorno all'individualismo, dibattito che ha generato assai spesso incredibili incomprensioni, è stata quella di spostare il concetto di "possesso" verso il concetto di proprietà, coinvolgendo tutto in una condanna che è priva di senso. La cosa sarebbe, invece, abbastanza logica, nel caso tutto il discorso si facesse in nome di un partito. Allora sarebbe legittimo condannare il possesso dell'individuo (in uno con la proprietà), in quanto l'individuo, come tale, non si possiede, non ha qualificazioni che lo caratterizzano e lo significano, ma è caratterizzato e significato dal partito.

Devianza e ribellione

La struttura della società, dice Stirner, è la sua volontà, e questa volontà viene, di regola, chiamata diritto. Il suo fondamento è dato dal dominio che la società esercita, di fatto, sui singoli.

Le sue preoccupazioni sono dirette a smascherare quanta ipocrisia si nasconde sotto il manto del “diritto di tutti”. È così che il singolo viene obbligato a difendere un diritto, uno “stato di cose”, un “ordine” che non gli appartengono, che sono proprietà del “sultano” e non sua proprietà, e vi viene spinto con la scusa che sono “diritti” che gli spettano, e che si è lottato per quei diritti.

Così scrive Stirner: «Si dice che la punizione è il diritto del delinquente. Ma anche l’impunità è suo diritto. Se l’impresa non gli riesce, è giusto che gli vada così e, se gli riesce, è giusto lo stesso. Ognuno ha quel che si merita. Se uno si getta a capofitto nei pericoli e ne resta vittima, noi diremo di certo che è giusto che sia finito così, che se l’è voluto. Ma se supera i pericoli, cioè se la sua *potenza* è vittoriosa, allora ha ragione, è nel suo *diritto*. Se un bambino gioca con un coltello e si taglia, è giusto che gli vada così; ma se non si taglia, è giusto lo stesso. Se ciò che il delinquente rischia gli capita davvero e lo fa star male, è giusto che gli vada così: perché ha rischiato, se conosceva le possibili conseguenze?! Ma la punizione che noi gli infliggiamo è solo un nostro diritto, non il suo. Il nostro diritto reagisce contro il suo ed egli ne “riceve un torto”, perché – noi abbiamo il sopravvento». (U, p. 145). Il dibattito sul diritto è una delle caratteristiche delle virtù borghesi. Mangiarsi l’un l’altro e discutere sul modo migliore di sotterrare i cadaveri dei vinti. Stirner vuole arrivare a farci comprendere come solo l’uso concreto della libertà, l’uso diretto di essa, può far liberi gli individui e i popoli, ogni altro modo di parlare di libertà è sempre reazionario. Un po’ prima aveva detto: «Se vi *prendete* il godimento, esso è un vostro diritto; ma se lo agognate soltanto, senza prendervelo, esso resterà quel che era prima: un “diritto meritatamente acquisito” di chi ha il privilegio di godere. Resterà un *suo* diritto, così come diventerebbe *vostro* se ve lo prendeste». (U, p. 142).

Il “potere” di fare altrimenti da come determinato dal “diritto”, cioè dalla volontà della società – volontà che abbiamo visto è sempre dominatrice – è una sfida all’ordine, una sfida che può essere lanciata da tutti coloro che se ne sentono capaci. Una volta che sono capaci di far ciò, sono anche autorizzati a farlo, in quanto il terrorismo morale sta dall’altra parte, cioè dipende dalla decisione unilaterale e repressiva di fissare, per tutti, un ordine di cose che tutti non hanno coscientemente e volontariamente accettato.

Qualora quest’ordine di cose fosse il migliore possibile, la realizzazione di quella società ideale in cui non esistono sfruttatori e sfruttati, allora non avrebbe senso il problema

dell'essere d'accordo con le decisioni della società, in quanto queste, essendo le migliori possibili, sarebbero automaticamente accettabili e accettate da tutti, essendo, per definizione, inconcepibile qualcuno che agisca, di propria volontà, contro il proprio interesse, cioè che agisca coscientemente per limitare e coartare la propria libertà. Ma le cose stanno esattamente al contrario. La decisione della società è unilaterale perché è repressiva, ed essendo repressiva, non può non essere unilaterale, cioè decisa dalla classe che ne ha tratto il massimo profitto. Il resto non ha diritto alcuno, perché non possiede i mezzi di far valere questo diritto. Nel caso isolatamente, individualmente, decida di realizzare il suo diritto, si pone "fuori" delle regole della società stessa, cioè è un "deviante".

Una certa iconografia individualista del passato ha sviluppato la tesi che il deviante, nel senso sopra esposto, sia una specie di superuomo, un essere sopra la media, capace di calpestare le regole del gioco. Gli artisti, con i loro sforzi, hanno rafforzato questa iconografia. Tanti critici, poco coscienti, hanno lasciato intendere che solo quella era la figura dell'individualista negatore della norma.

Oggi sappiamo che i processi di controllo sociale e di elaborazione della scala dei valori sono molto più complessi, come pure l'emersione di larghi strati di devianti è fenomeno che non può ricondursi alla sola volontà di qualche individuo di collocarsi al di là del "diritto" della società. Siamo davanti all'incrocio di due forze agenti: una che proviene dall'alto e che tenta di emarginare quanto non riesce a collocare all'interno del quadro della salarizzazione, e un'altra che proviene dal basso che rifiuta questa emarginazione e si organizza per vivere una vita "diversa". Qui si coglie un momento volontaristico di massa che realizza quelle intuizioni stirneriane, diluite in un esacerbato nihilismo decadente, da certi esegeti di fine secolo. Questo non significa negare il momento estetico del rifiuto della vita massificata e nullificante, al contrario significa sottolinearlo, ma non come privilegio del singolo, rara eccezione di volontà quasi superumana, ma come capacità massiccia di una volontà sempre più ampia che partendo dal fondo dell'emarginazione cerca la sua strada verso la libertà.

Secondo le ricerche sull'argomento, nel concetto di devianza rientrano non solo gli atti e i comportamenti condannati e repressi dalla società in modo continuativo, ma anche tutti quei comportamenti o "atteggiamenti" che risultano "diversi" per quanto eterogenei tra di loro.

La teoria della devianza studia, quindi, non solo i comportamenti cosiddetti criminali, ma anche quelli diversi (omosessualità, costumi sessuali non conformisti, stili di vita lontani dalla norma, uso di droga, posizioni culturali e politiche "estremiste", ecc.). Il concetto di "normalità" è uno dei pilastri dello sfruttamento. In esso intervengono processi ideologici massicci che spesso finiscono per ingenerare confusione anche nei tentativi di lettura esterni all'ambiente degli specialisti. (Cfr. T. Pitch, *La devianza*, Firenze 1975, p. 6).

Il materiale di cui si dispone è quello che viene prodotto dalle istituzioni culturali del potere. Le scelte empiriche di ricerca vengono condizionate dalla decisione di fondo, tipica di una società capitalista avanzata come quella americana, per cui il comportamento

deviante (violazione della norma di costume), in un certo ambiente sociale (quello cui appartengono i ricercatori), si confonde e coincide con il comportamento criminale in senso stretto (violazione del codice penale). È la stessa società repressiva che alimenta questa confusione. Il sottoproletario, il sottoccupato, l'emigrato, il disoccupato, l'analfabeta, ecc., finiscono per trovarsi sullo stesso livello culturale di coloro che – alfabetizzati e acculturati – hanno, coscientemente, accettato di comportarsi in modo “diverso”. Ambedue questi gruppi sociali alimentano l'insieme della minoranza che viene criminalizzata dall'azione del potere repressivo.

È quindi chiaro che quando il sociologo s'interessa al problema della devianza avverte la necessità di operare una distinzione, ma non la realizza, preferendo disperdersi nell'indagine atomistica dei casi singoli, piuttosto che superare il muro della nebbia ideologica che tutto deforma.

Le teorie ufficiali sulla devianza si possono suddividere in quattro categorie: a) Devianza come comportamento che diverge dalla media dei comportamenti standardizzati (anormalità statistica). b) Devianza come comportamento che viola le regole normative, le intenzioni o le attese dei sistemi sociali. c) Devianza come contrasto tra quanto la vittima si dovrebbe aspettare in base alla propria posizione sociale da una certa azione dell'attore, e il comportamento di quest'ultimo. d) Devianza come proprietà conferita a una particolare forma di comportamento della gente che viene a contatto diretto o indiretto con esso.

Abbiamo, quindi, le tre prime definizioni che conferiscono all'atto o alla persona che agisce caratteristiche intrinsecamente devianti, e la quarta che tiene conto dei processi in base ai quali, in una situazione specifica, si arriva a definire un comportamento deviante. Le prime tre definizioni presuppongono che il comportamento umano si distribuisca in modo continuo, donde gli estremi (a destra e a sinistra di una curva ipotetica) risultano essere devianti. È proprio con la seconda definizione che emerge il concetto che come comportamento deviante non si deve intendere ogni comportamento che si discosti dalla norma, ma solo quello che può attirare sanzioni. A proposito della terza definizione Richard A. Cloward e Lloyd E. Ohlin scrivono: «Ogni atto deviante importa la violazione di regole sociali che disciplinano il comportamento dei partecipanti in un sistema sociale. Esso consiste in una transazione comportamentale in cui l'attore viola i diritti della vittima stessa. La caratteristica principale di un atto deviante, in altre parole, è data dal fatto che esso non corrisponde al comportamento che la vittima è portata ad aspettarsi dagli altri in base alla propria posizione sociale». (*Teoria delle bande delinquenti in America* [1960], tr. it., Bari 1968, p. 4).

Per la quarta definizione, è stato scritto che «il solo modo in cui un osservatore può dire se un dato tipo di comportamento è deviante o no, è di imparare qualcosa sugli standard di comportamento della gente che reagisce a esso». (K. T. Erikson, *Wawward Puritans. A Study in the Sociology of Deviance*, New York-London 1966, p. 6).

Le teorie fondamentali che impiegano il concetto di devianza e il correlato concetto di controllo sociale sono l'orientamento integrazionista e l'orientamento conflittuale. La dif-

ferenza è data dalla diversa accentuazione dei meccanismi di stabilità del sistema e dei processi che ne assicurano il mutamento. La prima teoria sottolinea le funzioni integrative svolte dalla cultura, dall'educazione, dalla conformità alle norme, dal combinarsi delle aspettative di ruolo in una situazione di consenso a certi valori. La seconda sottolinea i meccanismi della dinamica sociale, indicando i conflitti come un meccanismo che aggiorna le strutture istituzionali, rendendo possibile il mutamento del sistema sociale stesso.

Secondo Merton, l'esponente più importante dell'orientamento integrazionista, il comportamento deviante non è dovuto ad impulsi biologici o istintuali mal repressi dal controllo sociale, ma si deve considerare come una risposta normale a certe pressioni provenienti dalla struttura della società. Egli scrive: «Il nostro primo obbiettivo sarà quello di scoprire in che modo alcune strutture sociali esercitino una pressione ben definita su certi membri della società, tanto da indurli ad una condotta non conformista, anziché ad una conformista. Se ci sarà possibile individuare gruppi che siano soggetti in modo particolare a tali pressioni, potremo aspettarci di rinvenire in questi gruppi un grado piuttosto alto di comportamento deviante, non perché gli esseri umani che compongono questi gruppi abbiano tendenze biologiche speciali, ma perché essi reagiscono in modo normale alla situazione sociale in cui si trovano». (*Teoria e struttura sociale* [1951], vol. III, tr. it., Bologna 1971, pp. 298-299).

Sulla base di queste premesse, Merton sviluppa un'analisi che è stata definita "a medio raggio", cioè un'analisi che mette da parte la possibilità di una teoria generale della struttura culturale e della struttura sociale, limitandosi ad affrontare una problematica parziale onde raggiungere pretesi risultati più concreti. A questo si deve aggiungere che la concentrazione dell'analisi sulla disgiunzione fra la struttura culturale (costituita dagli scopi prescritti dalla norma sociale) e la struttura sociale (differenti condizioni di accessibilità ai mezzi sociali) fa trascurare l'analisi del rapporto tra cultura e società, e, in modo specifico, «l'indicazione dei gruppi sociali nel cui interesse sono dettati gli scopi e i processi attraverso cui essi sono condivisi o fatti accettare dagli altri gruppi». (L. Saffirio, *Saggio introduttivo* a R. A. Cloward e L. H. Ohlin, *op. cit.*, pp. XV).

Nella teoria conflittuale il concetto di devianza è proprio il punto di partenza. È così che Lewis Coser, in una ricerca sulle funzioni della devianza, afferma che il crimine e il comportamento deviante in genere (la differenza viene mantenuta) non sono sempre disfunzionali per il gruppo, anzi il loro verificarsi porta a una maggiore coesione morale ed etica attorno alla norma violata. (*Some Functions of Deviant Behavior and Normative Flexibility*, in "The American Journal of Sociology", vol. LXIX, n. 2, settembre 1962).

Con Ralf Dahrendorf, il conflitto è al centro non solo della dinamica ma anche dell'equilibrio della società capitalista avanzata. Solo che queste analisi, come quella di Austin T. Rurk, nei confronti del meccanismo politico della criminalizzazione, operano una profonda astrazione che finisce per isolare la situazione di conflitto in un qualcosa staccato dalla realtà, una situazione di conflitto determinata da un contrasto tra "partiti" che, in ultima analisi, vengono considerati come equivalenti. A questo riguardo scrive giustamente la

Pitch: «È evidente, anche qui, l'impossibilità di un'interpretazione effettiva del mutamento, in quanto certi nessi non vengono riconosciuti, mentre l'astrattezza della situazione esaminata riconduce di fatto questa teoria del crimine e del comportamento deviante all'interno di un tentativo di interpretazione dei meccanismi politico-giuridici che, incapace di cogliere le contraddizioni reali del sistema, rimane pericolosamente ideologico». (*La devianza, op. cit.*, pp. 113-114).

Non reggerebbe nemmeno un parallelo deterministico tra dissociazione individuale e dissociazione sociale, intendendo quest'ultima come un'estensione della prima, come una proiezione, nel campo delle relazioni interpersonali, di tratti di individui devianti. Difatti, ci si chiederebbe perché il giovane delle classi inferiori, che deve differire meno degli altri il suo ingresso nello stato di adulto, alimenta di più il fenomeno della devianza minorile. Questa domanda sarebbe senza risposta se non si facesse ricorso a un salto qualitativo di metodo, dalle contraddizioni interne (anche poste in una qualche relazione oggettivata con fenomeni esterni) alle contraddizioni esterne. Così, se la situazione generale della società, dilacerata dai rapporti capitalisti, produce specifiche contraddizioni esterne di particolare rilievo e tali da aumentare notevolmente il disagio dell'adolescente, allora il rapporto conflittuale sarà visto non solo attraverso il fatto "interpretativo" o motivazionale di una situazione analitica, ma attraverso il fatto "globalizzante" di una situazione storicizzata.

Il rapporto esistente fra devianza e strati inferiori della struttura sociale è indagato con una valutazione di questi "strati inferiori" che è legata a parametri non sempre costanti. Ne risulta che il concetto che il ricercatore si fa dello "strato sociale inferiore" non è qualcosa di oggettivamente scientifico, malgrado come tale venga considerato. È un'intrusione ideologica come un'altra, dalla quale non sono immuni le ricerche sociali sul problema delle classi. In realtà le classi cosiddette "inferiori" sono in continua modificazione non essendo possibile localizzarle in modo definitivo perché deterministicamente non corrispondono a certi requisiti misurabili. Ancora una volta, è proprio la mancanza di senso storico che riconduce diverse analisi psicologiche a quell'atomismo individualista borghese che rischia di non cogliere l'esatta rispondenza di alcuni fenomeni.

La devianza come fenomeno tipico delle classi inferiori, come fatto derivante da un conflitto culturale, è l'interpretazione di John Millar: «In genere la scuola tende a vedere il futuro dei giovani delle classi inferiori in termini di due capitali alternative soltanto: una maniera di vivere essenzialmente da classe inferiore e una essenzialmente da classe media. Una terza alternativa – interamente nell'ordine delle possibilità nella maggioranza dei casi – sarebbe di preparare i giovani ad una maniera di vivere da classe inferiore ma ossequiente alla legge». (Citato da R. Canestrari e N. W. Battacchi, *Strutture e dinamiche della personalità nella antisocialità minorile*, Bologna 1965, p. 169). Questa tesi individua due culture corrispondenti alle distinzioni essenziali della stratificazione sociale, una delle due, precisamente quella della classe dominante, è stata elevata a cultura ufficiale, le persone formate nell'altra cultura hanno una personalità in disaccordo con quella statutaria di base della società (o meglio, della classe dominante) che è anche considerata quella "legale".

In questa interpretazione la dimensione del conflitto viene individuata come esteriore, mentre l'unica considerata valida è la dimensione dell'intrapsichico, cioè quella del conflitto tra opposte istanze interiorizzate.

Concludendo su queste posizioni teoriche, si deve rifiutare, oltre che la premessa metodologica, anche la pretesa di affermare che la devianza corrisponda ad una caratteristica di dissociazione e quindi di disorganizzazione. Quell'aspetto esterno di disorganizzazione che emerge, a livello personale, nell'individuo che la società capitalista definisce "deviante", corrisponde a una non trascurabile elaborazione difensiva e compensatoria, contro le frustrazioni, elaborazione che arriva, nel caso della presa di coscienza, a un atteggiamento rivendicativo nei confronti della società. Non diversamente a livello di classe. Gli sfruttati, che vengono radicalizzati e criminalizzati da un processo modificativo all'interno della distruzione dei rapporti di produzione, pur rimanendo disorganizzati, anzi, spesso, ghettizzati, possono sviluppare, contro le frustrazioni causate dal vivere in quelle condizioni, una specie di fronte culturale comune, contro la società dominante che opprime e erige il ghetto.

Dietro tutte le teorie sul comportamento deviante c'è l'idea del controllo sociale, il ruolo di questo controllo. Se due persone vogliono fare la stessa cosa e una soltanto ci riesce, il motivo può essere che sono entrati in azione controlli differenti (paura della punizione, coscienza, ecc.). Il controllo sociale è dipendente da due variabili: un impulso (ostile, distruttivo, aggressivo, accusatore, "deviante", ecc.), e il controllo (che proibisce il manifestarsi dell'impulso). Il risultato dipende dallo scontro di queste due variabili. Più forte è il controllo, più difficile la devianza. Ci sono teorie che spiegano la devianza come variazione nell'impulso, altre come variazione nel controllo.

Emerge all'interno della società una pluralità di piani, tra cui quello comprendente la differenza tra "individui devianti" e "individui sani". I primi vengono inseriti dal potere in etichette ben precise, preparate dai sociologi e dagli altri stregoni al servizio dei padroni: bambini difficili, nevrotici, psicotici, suicidi, criminali, pervertiti sessuali, alcoolizzati, drogati, prostitute, i secondi ricevono un'etichetta unica: "socialmente interessati" o, meglio ancora, "sani". Così l'uomo "sano" è quello che accetta il proprio ruolo con "stile", che poi sarebbe una specie di maturità realistica.

Risalendo, per piani di ragionamento paralleli, a Hegel, abbiamo la sua teoria della pluralità dei piani all'interno della società moderna, la sua netta opposizione fra società civile e Stato, donde la frammentarizzazione della comunità derivante dall'attività specializzata della politica che si oppone all'attività generica della vita privata. Da questa dualità si ricava un modello filosofico della dualità contraddittoria dell'uomo moderno nel suo mondo.

Nella difesa di John Brown, Henry David Thoreau scriveva: «Il nemico è dentro di noi. Non ci sono muri che ci separano da lui, perché il nemico è questa specie d'inerzia quasi universale della testa e del cuore, questa mancanza di vigore nell'uomo, che sono effetti del nostro vizio: dai quali vengono il terrore, la superstizione, il fanatismo, la bigotteria e tutta la schiavitù. Noi siamo soltanto dei manichini montati su di una carcassa vuota e abbiamo

la fede al posto del cuore». (*Plaidoyer pour John Brown* [1859], in *La désobéissance civile*, tr. fr., Paris 1968, pp. 128-129). Siamo nel 1859, negli Stati Uniti, in un periodo in cui la lotta politica riguardo lo schiavismo è al suo massimo. Il 19 ottobre ad Harper's Ferry scoppia una bomba. Il responsabile, John Brown, abolizionista e militante rivoluzionario, è ricercato da tutti gli sceriffi della zona. Organizza una banda armata di 22 uomini, bianchi e neri, con i quali si prepara alla guerriglia e inizia attaccando l'arsenale federale di Harper's Ferry in Virginia. Il suo scopo è di rubare armi e distribuirle ai negri schiavi negli Stati del Sud per fomentare la rivolta. Il tentativo non ha successo e Brown è giustiziato a Charlestown, in Virginia. In una lettera del 2 dicembre 1859 anche Victor Hugo interviene a favore del ribelle in procinto di essere giustiziato.

È importante questa vicenda, sia per il posto che occupa nella storia della guerriglia, e del banditismo sociale, sia perché a difendere Brown fu un individualista anarchico, Thoreau, tornato di moda in questi ultimi mesi [1977] in Italia a seguito delle lotte spontanee e autogestite che si sono verificate in alcune grandi città, come per esempio quelle relative all'autoriduzione del prezzo del biglietto di trasporto urbano e quelle relative all'autoriduzione delle bollette del telefono.

Molti sono i motivi per cui un ribelle si stacca dalla massa contestando l'autorità. La coscienza che qualcosa di diverso è maturato, che un limite è stato superato, che quanto poteva essere sopportato è stato sopportato. L'uomo ha la caratteristica fondamentale di modificare i propri atteggiamenti, i propri convincimenti. In questo modo, può affrontare rischi che prima considerava del tutto impensabili, sottomettersi a sforzi che superano le sue stesse forze fisiche, riuscire in imprese temerarie, scoprire nuove soluzioni. Il conformismo uccide l'iniziativa e, con l'iniziativa, uccide la anche vita.

Il ribelle si colloca in una prospettiva sociale e vive in forma responsabilizzata questa prospettiva attraverso le sue esperienze e i suoi errori, arrivando a costruirsi una vita e una dimensione libertaria. Egli non è un uomo eccezionale, al di fuori della mitografia popolare, è solo un uomo che riconosce l'obbligo morale di vivere libero (o, almeno, di cercare di vivere libero) e ne accetta le conseguenze principali». (Cfr. R. P. Wolff, *In difesa dell'anarchia* [1968], tr. it., Milano 1973. J.-J. Rousseau, *Sul contratto sociale o i principi di diritto politico* [1762], tr. it., Bari 1948, in particolare libro I, cap. 6. J. Rawls, *Justice as Fairness*, in *Philosophy, Politics and Society*, seconda serie, a cura di P. Laslett e W. Runciman. F. Torre, *L'educare alla ribellione*, Ragusa 1964).

Così Thoreau: «Se l'ingiustizia è indissociabile dal meccanismo governativo, non c'è altro da fare... Se l'ingiustizia è la manovella, la corda che consente il movimento, è tempo di domandarsi se i piccoli rimedi non sono peggiori del male, se questa macchina governativa, per sua natura, non vuole farci diventare lo strumento della propria ingiustizia: allora, vi dico, infrangete la legge!». (*La désobéissance civile*, op. cit., p. 74).

La dottrina rivoluzionaria della libertà tende a svegliare nel singolo la coscienza dell'extralegalità, tende a trasformare la sua ribellione da qualche cosa di inconsulto in qualche cosa di riflessivo e cosciente. Spesso il ribelle si lascia travolgere dalle necessità del mo-

mento, dalle prospettive immediate di un successo o dalla risoluzione di uno solo tra tanti problemi. Le sue conoscenze sono spesso molto limitate: strategia, tecnica della sopravvivenza. Gli è molto difficile l'elaborazione analitica rivoluzionaria e il chiarimento intorno alle vere cause che determinano l'atto stesso della ribellione.

Un brigante che combatteva per il Borbone, dopo l'unificazione, rispose ad un avvocato suo prigioniero, che gli faceva delle domande, che la sua lotta non era per nulla a favore del re vecchio, come quando combatteva a fianco di Garibaldi non era per il re nuovo che lo doveva sostituire: la sua lotta era per se stesso e per una società più o meno vagheggiata sulla forma della "buona, vecchia società del passato". (Cfr. F. Molfese, *Storia del brigantaggio dopo l'Unità*, Milano 1966, p. 230). L'incapacità di vedere il problema politico si mescola con un sospetto per ogni novità che non arriva mai a diventare sostegno vero e proprio della repressione. Nel ribelle esiste un'etica personale, derivante appunto dalla vita autonoma che si è scelta, che gli impedisce di agire contro i deboli e contro gli sfruttati.

In tutto questo discorso bisogna intendersi bene. Chi sogna progetti rivoluzionari ordinati e codificati a priori, legittimamente teme e ostacola ogni tentativo della massa degli sfruttati, specie degli strati più retrogradi e ghettonizzati, di avanzare – con i mezzi disponibili – sulla strada della liberazione. Dal suo punto di vista, questo tipo di rivoluzionario ritiene pericoloso dare spazio a questi "ribelli", perché le conseguenze che ne possono scaturire sono poco prevedibili. Meglio affidarsi al sicuro, meglio dare spazio alla classe operaia, l'unica monoliticamente capace di solidificare quella coscienza di classe su cui costruire la rivoluzione. Tutto questo ragionamento ha un solo difetto: è schematicamente idealistico.

Con la sua solita terminologia Stirner denuncia il pericolo, quando parla del partito: «Un partito, di qualunque natura esso sia, non può non pretendere una *professione di fede*. Il principio del partito, infatti, dev'essere *creduto* da parte dei suoi membri, che non devono porlo in dubbio o metterlo in questione: esso deve valere per loro come cosa certa e indubitabile. Questo significa che bisogna darsi a un partito anima e corpo, se no non si è veramente uomini di partito, ma invece più o meno egoisti. Se sollevi un dubbio a proposito del cristianesimo, non sei già più un vero cristiano, lo hai in parte già superato, perché sei stato tanto "impudente" da chiamarlo a giudizio di fronte al tribunale del tuo egoismo. Tu hai peccato contro il cristianesimo, che è una faccenda di partito (esso, infatti, non è certo una faccenda degli ebrei, i quali costituiscono un altro partito). Fortunato te se non ti lascerai intimorire: la tua impudenza ti aiuterà a conquistarti la tua propria individualità.

«L'egoista non dovrebbe mai, allora, prender partito? Certo che può, ma non si lascerà mai prendere dal partito, anzi sarà lui a trarne partito. Il partito sarà sempre, per lui, solo una *parte*, una *partita*: egli è della partita, prende parte». (U, p. 176).

L'appartenenza alle ordinate fila di una illusoria compagine rivoluzionaria impone l'accettazione di una visione partitica dell'agire per la liberazione. Questa accettazione finisce per condizionare chi la pone in atto, finisce per farlo entrare nel regno della "legalità". È fuor di dubbio che l'illegalità di un partito, oggi, sarà la legalità di domani, o è stata la legalità di ieri. Chi è contro i partiti è sempre nell'illegalità fin quando esisteranno la legalità

e le forze repressive che la giustificano e la rendono possibile. Continua Stirner: «Il codice penale sussiste solo in virtù del sacro e deperisce da sé dal momento in cui si abbandona la pena. Oggi si cerca dappertutto di stabilire nuove leggi penali, ma senza riflettere affatto sul concetto stesso di pena. Eppure proprio la pena deve lasciare il posto alla soddisfazione, che a sua volta non deve mirare a render soddisfazione al diritto o alla giustizia, ma ad appagare *noi stessi*. Se qualcuno ci fa qualcosa che non *vogliamo subire*, noi spezzeremo la sua violenza e faremo valere la nostra: contro di lui noi diamo soddisfazione *a noi stessi* e non cadiamo nell'errore folle di voler render soddisfazione al diritto (allo spettro). Non *il sacro* deve difendersi dall'uomo, ma l'uomo dall'uomo, così come anche *Dio* non si difende più dall'uomo, come accadeva invece un tempo (e talvolta ancora oggi), quando tutti i "servitori di Dio" gli davano man forte per punire il blasfemo, allo stesso modo per l'appunto in cui essi ancora oggi mettono le loro mani al servizio del sacro. Questa dedizione al sacro ha anche la conseguenza che la gente, senza alcuna partecipazione personale, viva, si limiti a consegnare i malfattori nelle mani della polizia e dei tribunali: è un rimettersi indifferente all'autorità che "saprà certo amministrare il sacro nel migliore dei modi". Il popolo smania dalla voglia di aizzare la polizia contro tutto ciò che gli sembra immorale (e spesso anche solo sconveniente) e questo zelo rabbioso del popolo per la moralità protegge l'istituto della polizia meglio di come il governo potrebbe mai fare.

«L'egoista si è affermato finora col delitto e ha deriso il sacro: la rottura col sacro (o, piuttosto, del sacro) può generalizzarsi. Una rivoluzione non ritorna, ma un – *delitto* violento, spietato, svergognato, incosciente, fiero già romba in tuoni lontani: non vedi come il cielo si oscura in un silenzio pieno di presagi?». (*U*, p. 179).

Quanti commenti inutili e stupidi ha causato questo passo! La logica di Stirner è consequenziale. Se il regno della legalità è quello dell'ordine, il regno del disordine e della libertà è quello dell'illegalità, quello del delitto. Tanto più grande sarà questo delitto, tanto più forte e significativa l'affermazione della libertà. E per essere libertà nel vero senso della parola, libertà per tutti al di là degli schemi, deve essere, per prima cosa, la "mia libertà". Solo allora, di fronte al delitto più grande – l'uccisione del padre, direbbero gli psicanalisti – si spacca il muro della repressione globale, e nel cielo "pieno di presagi", nel cielo della sacralità, compaiono le nubi della tempesta rivoluzionaria.

George Claude Etiévant, il 16 gennaio 1898, attacca da solo a colpi di pugnale due poliziotti e poi spara un colpo di pistola su di un terzo. Ai giurati dichiarerà: "Non m'importa della vita, essa per me è fatta soltanto di miserie. Comprendo che voi signori giurati ci tenete, e lo stesso per voi, signor avvocato generale, ma per me, è indifferente, per cui vi chiedo di non accordarmi delle circostanze attenuanti". È condannato a morte, poi la pena è commutata ai lavori forzati, muore dopo qualche anno di trattamento speciale. (Cfr. "Gazette des Tribunaux" del 16 giugno 1898 e L. Galleani, *Il processo di G. Etiévant*, Roma s.d.).

Ernest Cœurdeory scriveva: «Per conto mio preferisco soffrire tutta la vita nella rivolta piuttosto che nella schiavitù; almeno non mi vedo costretto a disprezzarmi. I gesuiti e

gli schiavi diranno che sono pazzo di orgoglio, giuro che sono soltanto pazzo di libertà! Maledetto chi resta impassibile davanti alla tempesta sociale! Lo si getti a mare, ci si sbarazzi di un peso inutile, l'equipaggio avanza, invocando Colombo, Guglielmo Tell e Vasco da Gama!». (*Jours d'Exil* [1854-1855], vol. I, Paris 1910, p. 38).

E Severino Di Giovanni, in una lettera del 10 gennaio 1929: «Vivere monotona-mente le ore ammuffite della gente comune, dei rassegnati, degli accomodati, delle convenienze, non è vivere, è solamente vegetare e portare in giro una massa informe di carne ed ossa. Alla vita si deve offrire la squisita elevazione della ribellione del braccio e della mente». (Citata da O. Bayer, *Severino Di Giovanni. L'idealista della violenza*, tr. it., Pistoia 1973, p. 37).

Ecco uno stralcio dell'ultima lettera di Holger Meins, morto nel corso di uno sciopero della fame nel carcere di Wittlich in Germania: «L'unica cosa che conta è la lotta, ora, oggi, domani... tutto il resto è merda. Ogni nuova lotta, ogni azione, ogni scontro porta insegnamenti sconosciuti. Esperienze, ecco lo sviluppo delle lotte... Combattere, vincere, combattere ancora, vincere di nuovo, è ciò che rinnova il modo di lottare, fino alla vittoria finale... Ad ogni modo, tutti muoiono. Il problema è solo di sapere come e perché si è vissuti, e la questione è chiara: combattere contro i porci come uomo per la liberazione dell'uomo». (La lettera è stata pubblicata su "Der Spiegel" del 18 novembre 1974).

La cautela con cui le organizzazioni libertarie tradizionali hanno spesso affrontato la lotta degli emarginati, e il tentativo assai frequente di isolare alcuni esempi di questa lotta, riducendola all'estremismo terroristico di qualche disadattato trova confronto e si rapporta alla cautela delle organizzazioni autoritarie marxiste, legate alle vecchie valutazioni sul sottoproletariato.

Ha scritto Gino Cerrito: «Sovente l'anarchico è, prima di una seria preparazione, un demolitore della società. In tale veste egli dimentica che il suo fine è l'instaurazione di una società nuova, alla quale non può non guardare conformando i suoi atti e le sue idee. È proprio a questo punto, in questo momento negativo che possono facilmente influire su di lui i Sorel, i Panunzio, i Labriola; è in questo momento negativo (il momento dei capelli lunghi, della cravatta a farfalla e del cappellone) che egli cerca di introdurre nel Movimento idee che anarchiche non sono, che egli prende parte attiva al sindacalismo dottrinario di origine marxista, che legge Nietzsche, Stirner e che si atteggia a filosofo, che diventa un adoratore dell'io». (*Dall'insurrezionalismo alla settimana rossa*, Firenze 1977, p. 30 in nota). Risulta così rafforzata una tesi che ci sembra piuttosto parziale. Che molte idee di Georges Sorel e di Sergio Panunzio non siano anarchiche è fatto chiaro, che la maggior parte delle idee di Antonio Labriola non lo siano è fatto ancora più chiaro, che con alcune tesi di Nietzsche si può costruire quello che si vuole lo sanno tutti, dopo l'esperienza dei collage nazisti, ciò non toglie, però, che non si può parlare di una netta separazione tra anarchismo e preoccupazioni riguardanti l'individuo, se non si vuole andare in braccio a quegli atteggiamenti pericolosi che caratterizzano proprio gli autoritari marxisti. Qui non si vuole condannare nessuno. Si vuole solo indicare un pericolo.

Nel passo seguente di Luigi Fabbri, riportato dallo stesso Cerrito nel libro citato a sostegno della sua tesi, si legge: «Nei momenti di maggiore persecuzione contro gli anarchici, è avvenuto che tutti gli spostati dell'attuale società abbiano creduto sul serio che l'anarchia fosse ciò che i giornali borghesi andavano descrivendo, qualche cosa cioè che si adattava parecchio alle loro abitudini extrasociali ed antisociali. Il fatto poi che costoro si trovavano, ma per diverse ragioni, come gli anarchici in uno stato di continua ribellione contro l'autorità costituita, permetteva che l'equivoco rimanesse e si allargasse». (*Influenze borghesi sull'anarchismo*, in "Il Pensiero", 1 agosto 1906. Citato in: *Dall'insurrezionalismo alla settimana rossa*, *op. cit.*, p. 26).

Quando Fabbri parla di "gruppi e bande terroristiche ed espropriatrici", lo fa con gli stessi intendimenti di un qualsiasi funzionario di partito che vede messa in pericolo la propria struttura e, in tale situazione, strilla a voce alta.

Il marxismo, tipico prodotto della mentalità morale della borghesia, ha insistito moltissimo su questo punto, rigettando il sottoproletariato al margine del discorso rivoluzionario, guardandolo con occhi sospettosi, pulendosi accuratamente le mani quando si trovava a toccarlo. «Il sottoproletariato, questa putrefazione passiva degli infimi strati della società, che in seguito a una rivoluzione proletaria viene scagliato qua e là nel movimento, sarà più disposto, date tutte le sue condizioni di vita, a lasciarsi comprare per mene reazionarie». (K. Marx e F. Engels, *Manifesto del Partito comunista* [1848], tr. it., Torino 1970, p. 114). «24 battaglioni di guardie mobili, essi appartenevano per la maggior parte al sottoproletariato, che in tutte le grandi città forma una massa nettamente distinta dal proletariato industriale, nella quale si reclutano ladri e delinquenti di ogni genere, che vivono dei rifiuti della società – gente senza un mestiere definito, vagabondi *gens sans feu et sans aveu*, diversi secondo il grado di civiltà della nazione cui appartengono ma che non perdono mai il carattere dei lazzaroni». (K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1845 al 1850* [1850], tr. it., Roma 1962, p. 127). «Il sottoproletariato, organizzato [da Luigi Bonaparte] comprendeva mariuoli rovinati, dai mezzi di esistenza e dall'origine equivoca; accanto ad avventurieri corrotti, feccia della borghesia, vi si trovavano vagabondi, soldati in congedo, forzati usciti dal bagno, galeotti in rottura di bando, birbe, furfanti, lazzaroni, tagliaborse, ciurmatori, bari, ruffiani, tenitori di postriboli, facchini, letterati, suonatori ambulanti, straccivendoli, arrotini, stagnini, accattoni, in una parola tutta la massa confusa, decomposta, fluttuante, che i francesi chiamano la "bohème"». (K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* [1852], tr. it., Mosca 1947, p. 77). «Il sottoproletariato, questo mazzo di elementi squalificati di tutte le classi, che pianta il suo quartiere generale nelle grandi città, è il peggiore di tutti i possibili alleati. È una plebaglia assolutamente venale e assolutamente impudente. Se gli operai francesi, nel corso di ogni rivoluzione, scrivevano sui muri delle case: *Mort aux voleurs!* e ne fucilavano anche alcuni, questo non accadeva perché fossero pieni d'entusiasmo per la proprietà, ma perché giustamente, erano consapevoli che bisognava anzitutto tenersi alla larga da questa banda». (F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania* [1850], tr. it., Roma 1949, p. 15).

Sembrerebbe di leggere i più infiammati di sacrosanta fede dei predicatori di tutte le religioni. Il fatto è che la morale borghese parla attraverso queste righe, morale che viene in questo modo trasmessa alle avanguardie rivoluzionarie marxiste, allo scopo di costruire una minoranza qualificata, capace di prendere le redini del movimento e gettare le basi del futuro sfruttamento del popolo in nome del popolo stesso. Se si esamina con attenzione le citazioni di cui sopra, si vedrà come Marx ed Engels si lascino trasportare dalla loro solita foga polemica e non si accorgano di mettere insieme più roba del necessario, soldati e forzati, bari e straccivendoli, ruffiani e arrotini, tenitori di postriboli e stagnini, tagliaborse e facchini. Ma il problema non è accidentale, per un uomo dell'intelligenza e della preparazione di Marx, si tratta del fatto che facchini, stagnini, arrotini, straccivendoli sono lavoratori non qualificati, non aventi un lavoro fisso, mentre galeotti, bari, ruffiani, tenitori di postriboli sono del tutto fuori discussione, sono degli esseri che bisogna mettere direttamente al muro, per evitare complicazioni. Ma l'accostamento esiste: non solo non è tentato nessun serio (marxistamente parlando) materialistico tentativo di comprendere la situazione di questi "delinquenti", ma anche onesti lavoratori, secondo lo stesso canone borghese, solo perché rispondenti agli schemi marxisti del proletariato, vengono fatti entrare a forza in categorie da mettere da parte. Engels ci cita la frase: "Morte ai ladri", scritta sui muri di Parigi dagli operai francesi durante la Comune, ma non ci dice cosa si sarebbe potuto fare se la rivoluzione parigina del 1871 avesse saputo superare l'ostacolo morale del "sacro diritto di proprietà" e avesse aperto i forzieri della Banca di Francia, finanziando una rivoluzione che aveva tutte le carte in regola per riuscire.

In alcuni marxisti più coscienti della vera realtà sociale e meno legati allo schema chieastico del partito emerge la sensazione che qualcosa stia decomponendosi nell'ipotesi classica del proletariato. «Va qui osservato che alcuni strati che sorgono dal proletariato, gli operai che a causa di una formazione e di una qualificazione particolare sono indispensabili, vengono retribuiti meglio e in tal modo costituiscono un'aristocrazia operaia, si avvicinano a questi strati inferiori dell'intelligenza e presentano alcuni dei suoi tratti». (A. Pannekoek, *Die taktischen Differenzen in der Arbeiterbewegung*, Hamburg 1909, p.115).

Il guaio più serio è che la tesi non è soltanto il parto letterario dei padri della Chiesa marxista, ma in un certo modo corrisponde a un sentimento comune nella massa, sentimento, come tanti altri, di origine corporativa che, per precisi interessi, non è combattuto dai riformisti. Il collaborazionismo di quest'ultimi impedisce un'azione che porterebbe il potere di fronte a situazioni di conflitto non sempre recuperabili.

Quanto diversa la posizione di Coeurderoy, che vede con chiarezza la situazione della "vera" criminalità e di quella che la borghesia, nei propri interessi, si ostina a indicare come criminalità. «Guardati soprattutto, Proletario! di marcare con le stimmate dell'infamia i tuoi fratelli che essi chiamano ladri, assassini, prostitute, rivoluzionari, galeotti, infami. Cessa le tue maledizioni, non li coprire di fango, salva la loro testa dal colpo fatale. Non vedi che il soldato ti approva, il magistrato ti chiama a testimoniare, che l'usuraio ti sorride, che il prete ti batte le mani, che lo sbirro ti eccita? Riabilita i criminali, ti dico, e ti riabiliterai.

Non puoi sapere se domani l'insaziabile cupidigia dei ricchi ti costringerà a rubare quel tozzo di pane senza cui moriresti di fame? Se il proletariato non vuole morire di miseria o di fame, o diventa cosa di altri, supplizio mille volte peggiore della morte; – o insorge insieme ai suoi fratelli, o, infine, insorge da solo se tutti gli altri rifiutano di condividere la sua sublime risoluzione. E questa insurrezione, essi la chiamano crimine. E tu, suo fratello, che lo condanni, rispondimi: hai mai visto la morte così da vicino per gettare la pietra contro il povero che sentendo l'orribile stretta, ha spinto il pugnale nel ventre del ricco che gli impediva di vivere?». (*Jours d'Exil, op. cit., vol. I, p. 39*).

La costruzione della libertà è la strada più lunga per uscire dallo sfruttamento. L'accettazione del compromesso e l'illusione di una futura libertà (solo apparente) è la strada più breve. La scelta di quest'ultima soluzione è vista da Stirner come una debolezza. Ma su questo termine bisogna intendersi. Non è la forza della bellezza o della razza, la forza del gesto o del prodotto (artistico), ma è la forza della coscienza, è la forza della volontà che viene considerata da Stirner. La sua preoccupazione estetica, come superamento dell'asfissia etica segnata dal rigorismo kantiano che aveva contribuito alla fondazione delle vicende terrene dell'impero prussiano, è visione della vita come volontà, come forza della coscienza. «Io salvaguardo la mia libertà – afferma Stirner – nei confronti del mondo nella misura in cui mi approprio del mondo, cioè “lo conquisto e ne prendo possesso” facendo valere qualsiasi forza o potenza: la persuasione, la preghiera, la richiesta categorica, anzi perfino l'ipocrisia, l'inganno, ecc.; infatti i mezzi che io adopero per questo dipendono da ciò che io sono. Se sono debole, possiedo soltanto mezzi deboli, come quelli suddetti, che tuttavia sono sufficienti per appropriarsi di una bella fetta del mondo. Inganno, ipocrisia e menzogna sembrano, comunque, peggiori di quel che sono. Chi non ingannerebbe la polizia, la legge, chi non assumerebbe velocemente, incontrando uno sbirro, un'aria onesta e piena di rispetto per la legge, con l'intento di nascondere qualche illegalità commessa, ecc.? Chi non l'ha fatto si è fatto fare una violenza: è stato un *debole* per – motivi di coscienza: io so che la mia libertà è già limitata se anche solo nei confronti di una persona o cosa io non posso imporre la mia volontà (si tratti di un essere privo di volontà, come una roccia, oppure di uno dotato di volontà, come un governo, un singolo, ecc.); io rinnego la mia individualità, se, di fronte all'altro, rinuncio a me stesso, cioè cedo, desisto, mi concedo e mi sottometto, insomma mi lascio trascinare dalla *dedizione rassegnata*. Infatti un conto è che io smetta di comportarmi come avevo fatto finora perché mi accorgo che in quel modo non arrivo allo scopo, e che dunque abbandoni la strada sbagliata, e un altro conto è che io mi conceda prigioniero. Io aggiro l'ostacolo di una roccia finché non ho abbastanza polvere per farla saltare in aria e aggiro l'ostacolo delle leggi di un popolo finché non ho raccolto l'energia sufficiente per rovesciarle. Per il fatto che non posso afferrare la luna, essa dev'essere “sacra” come Astarte? Se io potessi afferrarti, lo farei veramente, e se trovassi solo un mezzo per arrivare da te, non mi faresti certo paura! O luna inafferrabile, tu resterai per me inafferrabile soltanto fino al momento in cui avrò acquisito il potere di afferrarti, e allora ti chiamerò *mia*; io non mi arrendo a te, ma aspetto paziente che venga la mia ora.

Anche se per ora mi rassegnò ad essere impotente nei tuoi confronti, non per questo ti dimentico!

«Gli uomini forti hanno sempre fatto così. Se i “rassegnati” avevano innalzato una potenza indomita a loro sovrana e l’avevano adorata, pretendendo la venerazione di tutti, ecco che sopraggiungeva un qualche figlio selvaggio della natura che non voleva sottomettersi e scacciava la potenza adorata dal suo Olimpo irraggiungibile. Egli gridò al sole nel suo corso: “Fermati!” e fece sì che fosse la terra a girare: i “rassegnati” dovettero lasciarlo fare; egli rivolse la sua scure contro la quercia sacra e i “rassegnati” si stupirono che non venisse consumato da un fuoco celeste; egli scacciò il papa dal soglio di Pietro e i “rassegnati” non seppero impedirlo; egli demolisce il commercio delle indulgenze e i “rassegnati” strillano, ma alla fine dovranno chetarsi, sconfitti». (*U*, p. 125).

IV. Stirner e l'anarchismo

Ci pare importante esaminare non tanto il significato generico che l'opera di Stirner ha avuto nel movimento anarchico internazionale, determinando e giustificando teoricamente quella corrente che si definisce individualista, quanto la presenza concreta del pensiero stirneriano all'interno delle varie componenti del movimento, non esclusa la componente comunista anarchica che, in un certo modo, ha avvertito questa presenza teorica.

Non tutti sono d'accordo con questa tesi. George Douglas Howard Cole, nel secondo volume della sua *Storia del pensiero socialista. 1850-1890* [1954], scrive: «In questo libro non ci occupiamo della varietà individualistica dell'anarchismo, tranne quando entra in conflitto con l'altra. Manifestamente essa non ha nulla a che fare col socialismo». (Tr. it., Bari 1972, p. 387).

Molto più esatta la posizione di Errico Malatesta, parecchio importante per fissare i rapporti tra anarchismo comunista e individualista. «Gli individualisti suppongono o parlano come se supponessero, che i comunisti (anarchici) vogliono imporre il comunismo, il che naturalmente li metterebbe assolutamente fuori dell'anarchismo. I comunisti suppongono, o parlano come se supponessero, che gli individualisti (anarchici) respingono ogni idea di associazione, vogliono la lotta tra uomo e uomo, il dominio del più forte (v'è stato chi in nome dell'individualismo ha sostenuto queste idee e peggio, ma quelli non possono dirsi anarchici) – e questo li metterebbe fuori non solo dell'anarchismo, ma dell'umanità. In realtà i comunisti sono tali perché nel comunismo liberamente accettato vedono la conseguenza della fratellanza e la garanzia migliore della libertà individuale. E gl'individualisti, quelli che sono veramente anarchici, sono anti-comunisti perché temono che il comunismo sottoporrebbe gli individui nominalmente alla tirannia della collettività e in realtà a quella del partito o della casta, che, colla scusa di amministrare riuscirebbero ad impossessarsi del potere e a disporre delle cose e quindi degli uomini che di quelle cose hanno bisogno – e vogliono perciò che ciascuno individuo, o ciascuno gruppo, possa esercitare liberamente la propria attività e goderne liberamente i frutti in condizioni di eguaglianza con altri individui e gruppi, conservando con essi rapporti di giustizia e di equità. Se è così, è chiaro che la differenza essenziale non v'è». (“Pensiero e Volontà”, 1° luglio 1924).

Grosso modo non esiste una critica anarchica dell'opera di Stirner diretta a negarne l'intrinseco significato libertario. Anche prendendo i teorici più vicini a un vero e proprio riformismo anarchico, non si legge mai qualcosa “contro” Stirner, quando prendono l'argomento della “storia” dell'anarchismo, o quando affrontano un problema concreto di prassi

politica, al più si può leggere qualcosa contro una interpretazione individualista estrema dell'anarchismo, interpretazione alla quale una speciale maniera di leggere *L'unico* può prestare fondamento.

C'è da tenere presente, inoltre, che parlando della critica del comunismo anarchico alle concezioni stirneriane, occorre distinguere due "tipi" di studiosi che si dedicano alle ricerche sui classici e sui problemi dell'anarchismo, gli studiosi borghesi (e adesso c'è un'inflazione di professori universitari che mettono il naso nelle teorie anarchiche) e i militanti che, tra una pausa e l'altra della loro attività politica, trovano il tempo di dedicarsi alle ricerche storiche sul movimento. Questa distinzione non è trascurabile. Infatti, quando parliamo di storiografia dell'anarchismo ci riferiamo alle ricerche storiche e agli approfondimenti teorici fatti dai militanti: i ricercatori borghesi, sia pure interessanti, vanno sempre considerati con sospetto. Non può essere diversamente, dato che, in quanto anarchici e materialisti, rifiutiamo la concezione oggettiva della ricerca scientifica. In questo senso possiamo trovare qualcuno che ci dica, con professorale sicumera, che Stirner non può considerarsi un pensatore anarchico, che è senz'altro il fondatore dell'ideologia piccolo-borghese e reazionaria, ma si tratta di persone che sono fuori del movimento anarchico e rivoluzionario, che conoscono le tesi stirneriane per sentito dire e non ne vivono, tutti i giorni, nella realtà delle lotte, le riprove concrete.

Un anarchico non ammetterà mai l'estraneità di Stirner nei confronti dell'anarchismo. Se ha letto *L'unico* vi avrà trovato, più o meno, i punti essenziali della dottrina anarchica, sia pure in una formulazione filosofica che oggi non è più di moda. Se non lo ha letto, avrà senz'altro trovato, in qualsiasi gruppo anarchico con cui è venuto in contatto, qualcuno o qualcosa che gli ha parlato di Stirner: qualche azione, qualche prospettiva di lotta.

Questi sono fatti che non possono essere colti da chi vive all'esterno del movimento. Ed è in questo senso che si costruiscono quelle opere "di fantasia" che poi vengono spacciate per ricerche sull'anarchismo: il lavoro di George Woodcock fa testo. (*L'Anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari* [1962], tr. it., Milano 1966).

Considerando Stirner, gli anarco-comunisti di "Noir e Rouge" scrivono: «Senza seguirlo fino in fondo, bisogna riconoscere che la sua critica dello Stato e della società è valida per tutti gli anarchici, e conserva oggi ancora il suo vigore e la sua portata». (C. Vidal, *L'individualisme*, in "Noir et Rouge", n. 26, 1977, p. 10).

Ecco la critica che questa rivista fa dell'individualismo stirneriano e delle tendenze che da quello si dipartono. Come tutte le concezioni anarchiche, anche quelle individualiste hanno una grande diversità tra di loro. Per esempio Emile Armand afferma che l'associazione è un freno, mentre per Han Ryner il libero sviluppo dell'individuo è possibile solo se contemporaneo a quello degli altri, per cui quest'ultimo tipo di individualismo si avvicina di più del precedente alle posizioni del comunismo anarchico.

Altre differenze possono essere queste: mentre Armand fonda il proprio individualismo sulla volontà di piacere, Ryner lo fonda sulla volontà di armonia, contrapponendosi nettamente alla volontà di potenza di Nietzsche. Diversamente Eugenio Relgis parlerà di una

volontà umanitaria. (I testi di questi autori sono moltissimi, citiamo per orientamento: E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica* [1923], tr. it., Firenze 1956. H. Ryner, *Le Petil Manuel Individualiste*, Bruxelles 1903. E. Relgis, *L'umanitarismo e il suo significato*, tr. it., Torino 1964. E. Relgis, *Principi umanitaristi*, tr. it., Torino 1969).

Ma i punti deboli della tematica individualista sono nei riguardi della concezione “globale” di quella che essi chiamano “società individualista”. Esaminiamo i problemi della produzione (utile e prodotto), della distribuzione (scambio) e il quadro generale dell' economia, di questa società d'individualisti.

1) L'utile. Ogni individuo lavoratore possiede personalmente l'utile che proviene dalla produzione. Cosa assai facile se si tratta di una pelle o di una lancia, ma difficile se si tratta di una centrale elettrica o di un ramo della metropolitana. Qui, alcuni individualisti ricorrono a una astuzia giuridica: il lavoratore possiede un titolo rappresentativo, trasferibile, del suo utile. Ma si vede che si tratta di un banale ripiego. Il titolo giuridico, in se stesso, non è nulla. Il suo valore è dato dall'autorità che lo fa rispettare e che assegna punizioni più o meno gravi a coloro che non lo tengono nella debita considerazione. Nel commercio internazionale, oggi, esistono i documenti di trasporto, rappresentativi della merce, per esempio le polizze di carico, che assegnano al possessore la proprietà della merce, ma la loro validità è strettamente fondata sulle leggi e sulla polizia che le leggi fa rispettare. In una società di individualisti un documento del genere non avrebbe alcuna validità.

2) Il prodotto. La partecipazione alla produzione è una decisione volontaria del lavoratore, ma la produzione stessa non è un fatto “individuale”, ma collettivo. Il prodotto dovrà quindi appartenere a più produttori e a più consumatori: esso è un prodotto collettivo con uno scopo sociale.

3) Lo scambio. Il problema degli scambi si pone sia tra individui che tra associazioni volontarie di individui. Ma chi dice scambio dice anche “valore” dei prodotti scambiati, che può essere fissato su di un rapporto (ragione di scambio), diretto (baratto) o sulla base di un comune denominatore che riduce la molteplicità delle ragioni di scambio (moneta). Ma l'unico valore comune riconosciuto dagli individualisti, come d'altro canto anche da Marx, è il “lavoro”, cristallizzato nel prodotto. Ma, allora, non si capiscono le affermazioni di alcuni individualisti (per esempio, Armand) che attribuiscono alle associazioni libere dei produttori il compito di regolare il valore, introducendo in questo modo il concetto di concorrenza. L'idea di valore determinato dalla concorrenza, sia che la si qualifichi libera o meno, è incompatibile con quella di valore-lavoro. Accettare l'idea di concorrenza significa accettare una delle basi del capitalismo, anche se l'impresa capitalista ha lasciato il posto a delle associazioni di produttori.

4) Il quadro generale dell'economia. La concezione economica individualista è economicamente regressiva. Essa implica il ritorno alla piccola proprietà agricola o artigianale. Il fatto dell'associazione non modifica nulla nel problema economico, fin quando gli artigiani si associeranno restando ognuno proprietario dei mezzi di produzione individuali.

Queste concezioni sono: da un lato una specie di sorridente Arcadia, dall'altro una specie

di economia del X secolo, migliorata con la prospettiva di un aggancio teorico ai grandi circuiti economici di oggi. Queste tesi si possono ricavare legittimamente da Stirner e gli individualisti successivi hanno fatto questo lavoro, portandolo alle estreme conseguenze. Prese nel loro insieme sono da scartarsi immediatamente, come, preso nella sua rarefazione, è da scartarsi l'individualismo, perché facilmente abortisce nel culto dell'eroe e del mito, nella volontà di potenza e nell'irrazionale.

Gli individualisti considerano l'individuo come un elemento che vive male nella società dell'oppressione, non in quanto facente parte di una classe di oppressi, ma in quanto individuo, singolo che non condivide il meccanismo repressivo. Caso mai, il passo successivo, quello verso l'analisi di classe, viene lasciato a una seconda istanza dell'analisi, non viene posto a priori. Ciò comporta l'antimilitarismo, l'antistatalismo ecc., tutte cose che hanno un grande valore pratico come difesa e attacco da parte del singolo e come mezzo per sviluppare se stessi contro la società che tende alla repressione e alla massificazione.

Quello che è importante nella concezione individualista è l'attitudine refrattaria, la rottura violenta, il rifiuto di accettare una logica di consumo e di addormentamento voluta dal potere. In un mondo come quello di oggi, rivedere la concezione stirneriana, con tutte le limitazioni che essa comporta, senza lasciarsi prendere al laccio dalle letture intellettuali di alcuni teorici individualisti, è cosa di grande importanza. Molto spesso, invece, sia nella critica dei comunisti anarchici che nelle risposte degli individualisti, c'è stata al posto della necessaria carica di simpatia e di comprensione, un astio polemico ingiustificato. In definitiva la lotta degli anarchici, di tutti gli anarchici, è lotta comune contro l'individualismo (egoismo) capitalista, per la formazione di una società (associazione) egualitaria, umana, una società di giustizia e di libertà, una società socialista (e comunista) libertaria. Gli anarchici non sono anti-sociali, non sono contro la società in generale, ma sono contro questo tipo di società.

Ma queste concezioni possono senz'altro essere considerate come frutto di un numero elevatissimo di esperienze, di molteplice valore e significato. Al momento degli sforzi stirneriani, che condussero a *L'unico*, la situazione era molto meno matura. Il volume di Stirner ebbe quasi l'effetto di una bomba.

Fin dal 1847, appena due anni dopo la pubblicazione de *L'unico* in Germania, esce in Francia un intervento critico su Stirner. Sono appena poche pagine, notevoli come esempio di lettura reazionaria, dovute a Saint-René Taillandier: «Che si sia trovata una penna per dire simili cose, per scriverle con simile sangue freddo, con tanta corretta eleganza, è un mistero incomprensibile. Bisogna aver letto il libro per convincersi che esiste. Uno dei nostri scrittori ha detto: quando lo spirito tedesco non è tra le nuvole, striscia. Stirner si è incaricato di giustificare queste severe parole; è impossibile trascinare più in basso questo nobile spirito tedesco che tanti poeti e metafisici aveva avvicinato all'infinito. Come fare comprendere ad un lettore francese questa esaltazione del niente? Fin quando Stirner attacca ogni specie di ideale, questa impossibile lotta dà al suo pensiero una specie di poesia; è in lui l'audacia del guerriero, e la temerarietà folle della sua impresa nasconde quello

che di volgare vi è sotto le sue dottrine. Ora che la sua battaglia è vinta, che egli celebra la libertà conquistata, lo squallore del suo pensiero appare in piena nudità. Immaginate le conseguenze che contiene questa situazione dell'individuo rimasto solo sulle rovine del mondo morale; Stirner non ne dimentica una sola. Questi risultati, il cui solo pensiero vi riempie di spavento, lo fanno gioire. Egli glorifica l'egoismo come altri hanno glorificato la devozione. Ci si dispensi dall'espone questo quadro. Uno dei più bei risultati di Stirner, quello che egli definisce come la sua buona novella, è che la regola del dovere non esiste e che, quindi, non c'è possibilità di infrangerla. Chi fa il peccatore? la legge morale. Se questa legge non gli dicesse: è bene fare questo e male fare quello, tutte le nostre azioni sarebbero parimenti buone. Niente più male, niente più peccato, niente più crimine. Ammirabile profondità della scienza nuova. Feuerbach può essere contento di avere distrutto l'empietà fondando l'ateismo». (*De la crise actuelle de la philosophie Hégélienne. Les parties extrêmes en Allemagne*, in "Revue des Deux Mondes", Paris 1847, p. 262).

Bisogna arrivare al 1887 per un altro contributo, quello di Theodor Funck Brentano, che questa volta affronta il problema dal lato specificatamente filosofico. (*Les sophistes allemands et le nihilistes russes*, Paris 1877). Qualche anno dopo escono il lavoro di Constantin Gherer (*Max Stirner ou l'anarchie de la pensée. L'Ere nouvelle*, Paris 1893) e quello di Henri Lichtenberger (*L'anarchisme en Allemagne. Max Stirner*, in "La nouvelle revue", luglio 1894, pp. 235-241). Si tratta di scritti che esaminano l'anarchismo di Stirner.

Ma il pensiero del filosofo filtrava per vie ben diverse e ben altrimenti efficaci. I militanti stessi di origine tedesca diffondevano le idee di Stirner, in forma elaborata per la propaganda concreta. La Svizzera era uno dei punti di passaggio di queste idee. Wilhelm Marr, per esempio, durante il suo soggiorno in Svizzera, prima della degenerazione delle sue vedute sull'anarchismo, fece opera di propaganda in tal senso. Un altro punto di smistamento era Londra. Qui, per esempio, Johann Most dette inizio alla pubblicazione di "Die Freiheit", che poi continuerà per quasi trent'anni in posti diversi.

Nel 1900 escono contemporaneamente in Francia due traduzioni de *L'unico*, una di Lavignes, per le edizioni Stock, l'altra di Reclaire, per la "Revue Blanche". Armand preferiva la prima, di cui curò una riedizione nel 1948, con prefazione sua e di Fernand Planche. Ma l'influenza di Stirner andava per altre strade. Prima dell'inizio del 1887 c'erano stati dei movimenti di protesta popolari abbastanza clamorosi a Roanne, nel corso dello sciopero di 4.000 tessitori un operaio aveva sparato un colpo di rivoltella contro il padrone, ferendolo al viso: condanna a otto anni di lavori forzati.

Nella regione industriale e mineraria di Montceau-les-Mines e di Creusot, una misteriosa banda agiva di notte, con una serie di attentati dinamitardi preceduti da lettere di minaccia dirette al sindaco, al curato, al notaio. Gli arrestati, in numero di ventitré, sono tutti operai manovali e minatori, dei quali soltanto cinque con piccoli precedenti giudiziari, con un massimo di un mese di prigione.

Estirpata (secondo il Procuratore Generale bisognava gettare dell'acqua fredda sul fermento operaio in ebollizione) con condanne da uno a cinque anni di prigione la banda

dinamitarda, gli attentati ricominciano sistematicamente. Mentre i dinamitardi precedenti non si dichiaravano, nel corso dell'esecuzione dell'attentato, come anarchici, questi lo fanno, utilizzando nomi che sono tutto un programma: "Affamati", "Dinamite", "Soppressione dei borghesi", "Rivoltella alla mano", ecc.

Agli inizi del 1885 trentadue accusati compaiono davanti al tribunale: condanne, questa volta, che arrivano fino a venti anni di lavori forzati, con un minimo di cinque anni.

Da questo momento ha inizio l'epoca degli attentati individuali. Clément Duval, Vittorio Pini, Emile Florion, François-Auguste Kœningstein detto Ravachol, Auguste Vaillant e molti altri portano il problema anarchico continuamente sulle prime pagine di tutti i giornali francesi.

Da canto loro, i giornali anarchici fanno opera di convincimento verso questo tipo di propaganda con i fatti, verso queste realizzazioni. "La Révolution Sociale" ha una rubrica che porta il titolo di "Studi scientifici" e che insegna come fabbricare le bombe e come usarle, come misurare la durata delle varie micce, ecc., e non bisogna credere che questa rivista costituisca un'eccezione per il fatto di essere una montatura della polizia perché anche molte altre avevano lo stesso genere di argomenti. Tra queste: "La lutte" e "Le Drapeau Noir", che uscirono nel 1883. "La Varlope", del 1885 che usciva con il sotto titolo assai indicativo di "Prodotti anti-borghesi". "La Lutte Sociale", del 1886, che aveva anch'essa un suo "Arsenale scientifico". Il gruppo delle "Pantere di Batignolles", di cui aveva fatto parte Duval, arrivò a consacrare un ordine del giorno alla "confezione delle bombe a mano". Nel 1888, "L'Idée ouvrière" di Le Havre riporta il testo di un manoscritto (n. 23 dell'11-18 febbraio 1888), affisso nei muri della città, nel quale si fa incitamento ai lavoratori di impiccare i padroni, ai soldati di ammazzare i superiori, al popolo di incendiare, distruggere, annientare, purificare. L'attentato di Sante Caserio e quello precedente di Emile Henry segnarono la fine di un periodo. Se il gesto di Henry colpì per la novità dell'obiettivo, quello di Caserio colpì per l'uccisione dell'uomo fatto oggetto dell'attentato: il Presidente della Repubblica Sadi Carnot. Una vasta operazione di repressione successe a questi due fatti. I due militanti anarchici vennero giustiziati, quasi tutti i giornali sequestrati, un processo clamoroso si mise in piedi contro trenta noti anarchici.

"La Révolution Sociale" fu il primo giornale anarchico francese. Fu opera di una creatura del prefetto di polizia di Parigi, Louis Andrieux, un certo Serreaux, il quale si presentò a Jean Grave e a Reclus dicendo di essere in possesso dell'eredità di una vecchia signora inglese, destinata appunto a finanziare un giornale anarchico in Francia. La cosa era poco credibile, ma il bisogno del giornale e la mancanza di denaro per farlo finì per convincere sia Grave che Reclus e, più tardi, anche Kropotkin e Malatesta. Secondo una dichiarazione dello stesso Andrieux, il giornale fu meglio di una linea telefonica installata nel centro operativo degli anarchici. Infatti il giornale non solo serviva per indicare i vari gruppi e simpatizzanti, ma anche serviva da provocazione con i suoi discorsi violentissimi. Come si vede la polizia usa sempre gli stessi mezzi. La rubrica "Studi scientifici" comincia col numero 1 del 12 settembre 1880.

Non si può parlare, legittimamente, di un rapporto diretto tra questo tipo di propaganda e lo stirnerismo ma, in un certo qual modo, vi fu non poca influenza sulle teorizzazioni che promossero quella propaganda e quegli attacchi contro il potere.

Più chiara l'influenza sul movimento anarchico americano, influenza esercitata attraverso la figura di Most, il grande agitatore anarchico tedesco.

La tradizione anarchica negli Stati Uniti, verso l'anno 1882, quando Most sbarcò in quel paese, era vecchia di molti decenni, ed era caratterizzata dalle figure dell'individualismo: Josiah Warren, Stephen P. Andrew, William B. Green, Lysander Spooner, Ezra H. Heywood, Charles T. Fowler, Benjamin R. Tucker e diversi altri. Questi pensatori e attivisti anarchici, partendo dai lavori di Robert Owen e di Charles Fourier, svolsero e attuarono tutta una serie di iniziative, tra le quali primeggiò il "Time Store" di Warren (spaccio dove egli vendeva e comprava merci in base a un prezzo fissato in relazione al tempo impiegato per produrle). La diffusione delle idee di Warren avvenne tramite i suoi libri e col giornale "The Peaceful Revolutionist", che uscì a partire dal 1833 a Cincinnati.

Nel 1879 muore Warren, gli succede alla guida del movimento Tucker, che sviluppa le sue idee in contrapposizione feroce all'anarco-comunismo di Kropotkin e Johann Most. Frattanto il fenomeno dell'emigrazione italiana negli Stati Uniti, che prese l'aspetto di grossi spostamenti in massa, dette vita a un filone nuovo del movimento anarchico nel Nordamerica. Dopo l'unità d'Italia questo flusso crescerà continuamente: dai 119.000 emigrati del 1860 si passerà ai 217.000 del 1890, ai 681.000 del 1910, fino agli 872.000 del 1913, che registra la punta massima. (Cfr. R. Cappelli, *L'emigrazione anarchica italiana negli U.S.A.*, in "Volontà", novembre-dicembre 1971, pp. 441 e sgg.).

La composizione era nettamente caratterizzata dalla presenza di lavoratori qualificati, spinti da una promessa di miglioramento economico, provenienti quasi tutti dal Nord, fino agli anni 1890. Di lavoratori non qualificati, provenienti dal Meridione, spinti dalla fame e dalla miseria, dopo gli anni 1890.

In maggiori difficoltà, questa seconda ondata finiva per venire trainata da non pochi esponenti della prima ondata, più sensibilizzati dal punto di vista politico, la maggior parte operai con precedenti esperienze di lotta.

Un altro motivo giocava a favore della presenza, in questo gruppo, di militanti anarchici, cioè le repressioni scatenatesi in Italia per i fatti del Matese (1877), per l'attentato di Giovanni Passanante (1878) e per altri attentati dinamitardi successivi.

Ma questo gruppo di anarchici italiani, una volta insediatosi negli Stati Uniti, non riuscì a legare col vecchio movimento individualista locale, non tanto perché gli ultimi arrivati fossero kropotkiniani o malatestiani, mentre i vecchi anarchici americani erano individualisti, quanto perché si trovarono immediatamente in disaccordo sul problema della violenza rivoluzionaria.

Il contrasto divenne più grave con la venuta negli Stati Uniti di Most, nel dicembre del 1882, appena uscito dal carcere in Germania, dove aveva scontato una pena di quasi due anni per un articolo pubblicato sul suo giornale, articolo in cui veniva auspicata –

in occasione dell'uccisione dello zar Alessandro II di Russia – la morte violenta di tutti i monarchi degli altri paesi. Al suo arrivo negli Stati Uniti, Most tenne un giro trionfale di conferenze.

Frattanto, dal 14 al 20 luglio 1881, c'era stato a Londra il congresso internazionale anarchico. In questo congresso vennero approvate in tutto due deliberazioni: la prima diretta a costituire un ufficio internazionale, con sede a Londra, destinato a facilitare le relazioni tra tutte le federazioni, con attribuzioni minime, in quanto l'insegnamento di come erano andate le cose con Marx era ancora cocente (cfr. "La Révolution Sociale", n. 34 del 7 agosto 1881), la seconda costituita dal riconoscimento che la "propaganda del fatto" era l'unico mezzo d'azione efficace per emancipare i lavoratori. Questo congresso segna ufficialmente l'inizio dell'era degli attentati.

Portatore delle tesi del congresso negli Stati Uniti, Most apre l'epoca dell'azione diretta anche in quel paese. Cerrito, che ha affrontato questo argomento (*Sull'emigrazione anarchica italiana negli Stati Uniti d'America*, in "Volontà", luglio-agosto 1969, p. 269), non ci parla della componente stirneriana del pensiero di Most. Lo stesso fa Roberto Cappelli nel citato studio (*L'emigrazione, op. cit.*, p. 441) limitandosi a indicare l'attività di Most.

Ma, incontestabilmente, anche limitandosi all'esame della sola *Peste religiosa*, l'influenza di Stirner su Most è palese. *Die Gottespest und Religionsseuche*, il suo scritto più famoso, uscì la prima volta a New York nel 1883. Sappiamo che fino al 1887 sono state registrate ben dodici edizioni solo negli Stati Uniti, dopo non è possibile contarle. Sappiamo comunque di una ristampa della dodicesima edizione fatta nel 1893. Le traduzioni sono innumerevoli. La prima traduzione italiana uscì a Ginevra nel 1888, una ristampa si ebbe nel 1901, sempre a cura di Luigi Bertoni. Conosciamo pure una edizione del 1892 (Marsala), una del 1964 (Ragusa) e quella recente dell'UTET, inserita nel volume *Gli anarchici*, vol. I, Torino 1971, a cura di Gian Mario Bravo, pp. 787 e sgg.

Parlando di Most, nella sua *Introduzione a L'unico*, Zoccoli scriveva: «Così avviene che la sostanza fondamentale di tali scritti è, molto più spesso di quello che non si possa credere, attinta dall'opera dello Stirner, il quale è uno di questi centri, e forse il principale». (*Introduzione* alla terza edizione de *L'unico*, Torino 1921, p. XVI). Anni prima lo stesso autore aveva scritto: «La risurrezione postuma [di Stirner] che se ne è fatta in questi ultimi anni è stata, nei circoli dottrinali dell'anarchia, la favilla suscitatrice di una grande fiamma di entusiasmo». (*I gruppi anarchici negli Stati Uniti e l'opera di Max Stirner*, Modena 1901, p. 27). Anche Gian Maria Bravo è dell'opinione che Most ripresenta alcune tesi di Stirner: «Egli può essere ravvicinato a Stirner; per contro, il suo stirnerismo fu popolare, di bassa lega, non contenutistico ma fiorito piuttosto di un linguaggio di una violenza straordinaria, che perciò mostra una ben maggiore efficacia rispetto al "maestro" del passato, anche se talvolta rasenta la volgarità». (*Introduzione a J. Most*, in *Gli anarchici, op. cit.*, p. 779).

Il lettore si ricorderà che nella pagine precedenti abbiamo già visto come Taillandier accusasse Stirner di "volgarità", la stessa accusa di Bravo nei confronti di Most: i triti epiteti dei borghesi, attraverso i secoli, si danno la mano.

Nel 1901 Most è imprigionato un'altra volta per un articolo giudicato "sedizioso" fatto in occasione dell'uccisione del presidente William McKinley. Nel 1906 muore.

Nel 1891 era uscita a Cincinnati, destinata alla propaganda diretta e quindi a larga tiratura, la traduzione di un capitolo del lavoro di Mackay: *Die Anarchisten. Kulturgemalde aus dem Ende des XIX Jahrhunderts*, quello dedicato ai condannati a morte di Chicago. L'opuscolo venne subito tradotto in francese, inglese, irlandese, ecc. Prova, questa, della diffusione degli scritti stirneriani. (J. H. Mackay, *Die Tragödie von Chicago. Zur Erinnerung an den 11 Nov. 1887*, Cincinnati 1891).

Torniamo alla presenza italiana che si era andata fortificando nella città di Paterson nel New Jersey.

Il primo gruppo anarchico italiano negli Stati Uniti mi pare sia stato il gruppo Carlo Cafiero di New York, costituito nel 1885 da Luigi Zaganelli. (L. V. Ferraris, *L'assassinio di Umberto I e gli anarchici di Paterson*, in "Rassegna storica del Risorgimento", Roma, gennaio-marzo 1968, p. 48). Poi si svilupparono le varie attività di propaganda di Francesco Saverio Merlino (intorno al 1892) e di Pietro Gori (1895), segnando un grande sviluppo di tutto il movimento. Le caratteristiche politiche, fino a questo punto, sono quelle del comunismo anarchico di tendenza kropotkiniana. (Cfr. L. Fabbri, *L'organizzazione anarchica. Rapporto presentato al Congresso Anarchico Italiano di Roma [16-20 giugno 1907] ed al Congresso Anarchico Internazionale di Amsterdam [24-31 agosto 1907]*, Genova 1971). Ma, ben presto, all'interno del giornale "La questione sociale" sorgono delle divergenze. A proposito di questo periodico Zoccoli scrive: «[In esso] si catechizza il gruppo di Paterson con la esegesi quasi servile di un'opera teorica, scritta mezzo secolo addietro, da un filosofo tedesco morto nel '56 ed al quale i contemporanei non prestarono alcuna attenzione» (*I gruppi anarchici negli Stati Uniti e l'opera di Max Stirner, op. cit.*, p. 27). Certo, non si può sottoscrivere questa affermazione, comunque resta il fatto che accanto alle tesi organizzative emergono quelle antiorganizzative, di cui diventa propugnatore Giuseppe Ciancabilla, dopo avere abbandonato "La questione sociale" e fondato "L'Aurora".

La componente stirneriana non è quasi mai a livello letterale, si tratta di infiltrazioni sotterranee che coabitano con idee molto diverse, come appunto quelle di Kropotkin.

Così scriveva "Cronaca sovversiva": «I federalisti [organizzatori] nei loro "Parlamenti" che chiamano "congressi", con i loro deputati e delegati che fanno essi se non programmi, regolamenti e leggi? Poiché programmi, ordini del giorno, ecc., approvati a maggioranza sono, per la minoranza contraria, vere leggi alle quali essa minoranza è ribelle». (A. Colonesi, *Liberamente!*, in "Cronaca sovversiva", 21 maggio 1904). All'interno della polemica ci fu pure un colpo di pistola sparato, nel corso di un comizio, contro Malatesta. (M. Nomad, *Ribelli e Rinnegati*, New York 1932).

Si era ormai agli inizi del secolo e il libro principale di Stirner era conosciuto negli Stati Uniti. A questo riguardo, Giovanna Licheri precisa: «Inoltre, proprio in questo periodo [inizio del Novecento], particolarmente tra gli anarchici [negli Stati Uniti], si diffuse la teoria dell'*Unico* di Stirner, vista però attraverso le lenti dell'estetismo letterario di Nietzsche».

(*La posizione ideologica de "L'Adunata dei refrattari"*, in "Volontà", settembre-ottobre 1971, p. 390).

Ma già nel 1894 la propaganda del fatto è ormai agli sgoccioli. Nel 1900, l'attentato di Gaetano Bresci trova una struttura del movimento anarchico internazionale non in grado di giustificare in pieno il suo atto. Jean Grave scrive su "Les Temps Nouveaux": «La vendetta è sterile. A parte la soddisfazione passeggera di vedere uno dei padroni per terra, ciò non ripara il male compiuto, non impedisce ai potenti che rimangono di continuare a farlo». (N. 16 del 11-17 agosto 1900). Come si vede, i remi in barca erano già stati tirati.

La nuova ondata francese è costituita dalla tendenza illegalista. Le figure di Marius Jacob e Jules Bonnot s'impongono all'attenzione: realizzano una serie di azioni di "ripresa sociale", cioè di espropriazione, che propongono a tutto il movimento il problema del furto e della ripresa individuale rivoluzionaria. Il fondamento stirneriano persiste. La lotta del singolo è quella del ribelle che si batte contro la struttura sociale che l'opprime e lo deruba con la sua sola presenza. Purtroppo, come al solito, su questo argomento si è fatta molta letteratura che ha finito per imbrogliare di molto la realtà delle cose.

L'organo dell'illegalismo e dell'individualismo fu "L'anarchie", che cominciò le pubblicazioni il 13 aprile 1905, su iniziativa di Albert, detto Libertad. Paralitico, deforme, ma con una bella testa e gli occhi brucianti, Libertad è sempre in testa a tutti i cortei degli scioperanti parigini. La sua azione diviene ben presto un incubo per la polizia. Figlio illegittimo di un alto funzionario governativo, proviene dall'orfanotrofio e morirà sul selciato ucciso a bastonate dai poliziotti. Intorno alla sua figura di teorico e di animatore si costituirà un gruppo di individualisti che da un lato faciliteranno le azioni della banda Bonnot, e dall'altro creeranno un movimento di pensiero che avrà una non trascurabile influenza sullo sviluppo futuro del pensiero anarchico francese. Armand, Victor Serge, André Lorulot e altri, furono tutti collaboratori di quella strana figura di paralitico che si trascinava per le vie di Parigi avvolto nella sua blusa nera di tipografo, continuamente seguito da due funzionari dell'Ufficio politico della Prefettura.

Leggendo gli scritti di Libertad si resta impressionati della vicinanza della sua concezione dell'anarchia a quella di Stirner. Nell'opuscolo *La Liberté* così scrive: «Per andare verso la libertà, bisogna sviluppare la nostra individualità. – Quando dico: andare verso la libertà, voglio dire andare verso il più completo sviluppo dell'individuo». (*La Liberté*, Paris s. d. [ma circa 1928], p. 3).

Per altre strade, un quarto di secolo prima, si concludeva il lavoro di Michail Bakunin. Il problema della presenza stirneriana nell'opera del rivoluzionario russo non è un problema semplice, almeno se si vogliono escludere le conclusioni facili e superficiali. Non si può negare, comunque, che nella vasta attività di Bakunin, che da per se stessa costituisce un'elaborazione molto più completa e precisa dei suoi scritti politici in senso stretto, un ruolo di primo piano giochi l'elemento della rivolta. Di certo, almeno negli anni giovanili, qualcosa di quello spirito "demoniaco" che anima il libro di Stirner dovette passare anche in Bakunin. Nel suo scritto su Feuerbach, Engels scrive: «Infine arrivò Stirner, il profeta

dell'odierna anarchia, – Bakunin ha preso molto da lui, – e sorpassò la sovrana “autocoscienza” col suo “unico” sovrano». (*Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* [1886], tr. it., Roma 1969, p. 27).

Chi conosce gli scritti principali di Bakunin, chi conosce la sua attività rivoluzionaria, sa che combatté su molti fronti e su molti problemi sviluppò le sue analisi, ma sa pure che, nel corso della sua vita, rimase immutabile, in lui, il valore dato all'individuo, concezione che ebbe chiara fin dagli anni giovanili, fin dai primi contatti con i giovani hegeliani e, in particolare, con Arnold Ruge.

Nel suo primo lavoro, pubblicato col nome di Jules Elysard nei “Deutsche Jahrbücher” di Ruge, scrive: «Rientrate finalmente in voi, signori, e ditemi sinceramente se siete contenti di voi e se vi è possibile esserlo. Non sembrate forse tutti, senza eccezione, i tristi e miserabili fantasmi della nostra triste e miserabile epoca? Non siete pieni di contraddizioni? Siete uomini interi? Credete davvero in qualche cosa? Sapete ciò che volete e soprattutto siete capaci di volere qualcosa? Il pensiero moderno, questa epidemia della nostra epoca, ha lasciato viva una sola parte di voi stessi, non vi ha penetrati fin nell'intimo, paralizzati e spezzati? In verità, signori, dovete confessare che la nostra è una miserabile epoca e che noi ne siamo i figli ancor più miserabili». (*La reazione in Germania* [1842], tr. it., Ivrea 1972, p. 65).

Questa tesi è molto vicina alla classica problematica degli hegeliani di sinistra, i quali cercano di basarsi su di una interpretazione rivoluzionaria dell'hegelismo. Però in essa esistono spunti che non possono essere ricondotti di peso alla “tematica ufficiale” di quel gruppo, e che ricordano da vicino Stirner. Solo che *L'unico*, nel 1842, non era ancora uscito, mentre era stato pubblicato il saggio sull'educazione. In altre parole, le idee de *L'unico* non erano ancora in circolazione “ufficiale”, ma dovevano essere note al gruppo dei giovani hegeliani. Non è certo sufficiente ciò per documentare un'influenza diretta, fin dagli anni tedeschi di Bakunin, di Stirner sul rivoluzionario russo, ma è sempre qualcosa.

La problematica della rivolta e dell'individuo, come abbiamo detto, accompagnerà Bakunin per tutta la vita. In *Stato e Anarchia* [1873], il testo fondamentale della maturità, scrive: «Un sollevamento popolare, violento, caotico e spietato per natura, suppone sempre dei grandi sacrifici per il popolo e delle perdite in beni materiali per altri. Le masse popolari sono sempre pronte a questi sacrifici; esse costituiscono d'altronde una forza tanto più brutale, selvaggia, capace di compiere prodezze e di raggiungere degli obiettivi apparentemente impossibili in quanto, non possedendo che poche cose o anche niente del tutto, non sono corrotte dall'istinto di proprietà». (Tr. it., in *Opere complete*, vol. IV, Catania 1977, p. 47).

E altrove, sempre Bakunin: «La pressione della società sull'individuo è immensa, e non vi è carattere così forte o intelligenza così grande da potersi dire al riparo dai colpi di questa influenza, tanto dispotica quanto irresistibile. La rivolta contro questa influenza naturale della società è molto più difficile per l'individuo della rivolta contro la società organizzata, contro lo Stato, per quanto sia spesso altrettanto inevitabile. La rivolta radicale dell'uomo

contro la società sarebbe per l'uomo altrettanto impossibile che la rivolta contro la natura. Non così lo Stato, non esito a dire che lo Stato è il male, ma un male storicamente necessario, tanto necessario nel passato quanto lo sarà presto o tardi la sua completa estinzione, tanto necessario quanto lo sono state la bestialità primitiva e le divagazioni teologiche degli uomini. Lo Stato non è la società, ma è soltanto una forma storica tanto brutale quanto astratta». (*Libertà e rivoluzione* [1871], tr. it., Roma 1968, p. 37-38).

Attacco allo Stato, quindi, non per distruggere ogni forma di convivenza, non per un individualismo cieco e assoluto, ma, come per Stirner, per la creazione di una società futura.

Anche la critica di Bakunin al comunismo autoritario si ricollega alle intuizioni stirneriane. «Detesto il comunismo, perché è la negazione della libertà e perché non si può concepire nulla d'umano senza libertà. Non sono affatto comunista, perché il comunismo concentra e fa convergere tutte le potenze della società nello Stato, perché sfocia necessariamente nella centralizzazione della proprietà nelle mani dello Stato, mentre io voglio l'abolizione dello Stato, la radicale estirpazione del principio dell'autorità e della tutela dello Stato, che, col pretesto di moralizzare e di civilizzare gli uomini, li ha finora asserviti, oppressi, sfruttati e depravati». (Citato da D. Guérin, *L'anarchismo dalla dottrina all'azione*, tr. it., Roma 1969, pp. 19-20).

Questa è anche la critica di Stirner, con in più le conclusioni di Pierre-Joseph Proudhon, viste, però, attraverso la prospettiva della libera associazione.

Scrivono Daniel Guérin: «Gli anarchici sono unanimi nel sottoporre il socialismo "autoritario" a una critica severa. Stirner accetta molte delle premesse del comunismo. Ma con questo corollario: se, per i vinti dell'attuale società, la professione di fede comunista è un primo passo in avanti sulla strada della totale emancipazione, non saranno però del tutto "disalienati", non potranno valorizzare effettivamente la loro individualità che superando il comunismo. Bakunin sviluppa questa critica del comunismo». (*Ib.*, pp. 18-19).

L'influsso delle idee di Stirner assunse un carattere più specifico, sebbene meno produttivo, su alcuni pensatori tedeschi: Karl Vogt, Edgar Bauer (fratello di Bruno) e sullo stesso Ruge. Scrivono Max Nettlau: «Questa ascendenza [delle idee libertarie in genere e di Stirner in particolare], in effetti, esisteva negli anni antecedenti al 1848 in alcuni che conobbero Max Stirner e Proudhon e si accentuò quando ebbe inizio la sconfitta delle speranze delle rivoluzioni politiche tedesca e francese del 1848-1849, e specialmente dopo la dimostrazione lampante dell'incapacità e dell'impotenza del parlamentarismo liberale e democratico». (*Breve storia dell'anarchismo* [1925], tr. it., Cesena 1964, p. 63).

Nel 1850 a Berlino esce un giornale l'"Abendpost" di impronta antistatale, molto simile, come linea politica, a quello di Anselme Bellegarrigue che usciva a Toulouse dal marzo del 1849. Esso sostiene il non interventismo, ma senza precisare in che modo possa risolversi, nel campo della produzione, il problema sociale.

Nel 1849 il fratello di Bruno Bauer tira fuori un giornale dal titolo "Die Partien", pubblicato ad Hamburg, con tendenze anarchiche ma molto moderato nella sostanza (forse il fatto di avere passato tre anni in prigione da poco non era un buon punto di partenza per

fare un giornale del genere).

Sempre nel 1849 Ruge manifesta un avvicinamento alla posizione anarchica scrivendo in favore dell' "autogoverno del popolo", come ha notato Nettlau. (*Ib.*, p. 64).

Resterebbe da indicare il lavoro di Marr, se non fosse per la brutta fine del suo autore. (*Anarchia o Autorità* [1852], si trova tradotta in *Gli Anarchici*, vol. I, a cura di G. M. Bravo, *op. cit.*, pp. 681 e sgg.).

Sempre in Germania, i continuatori dell'anarchismo tedesco saranno Karl Eugen Dühring e Gustav Landauer, ma già siamo molto lontani dal clima iniziale influenzato da Stirner.

Frattanto il movimento faceva altre esperienze, altri insegnamenti del passato venivano messi a frutto, altri uomini impegnavano il potere in una lotta irriducibile, altre teorie venivano criticate e sviluppate.

Subito dopo la morte di Bakunin tutto questo lavoro si intensifica. Si riesaminano le tesi di Proudhon, secondo le quali la rivoluzione del '48 aveva avuto una matrice borghese, tesi esatta ma che, in quel momento, gettava confusione tra coloro che ricercavano la strada del fronte unico di tutte le forze progressiste contro la reazione. Oggi, specie dopo le esperienze staliniste, siamo ben convinti che Proudhon avesse ragione, ma ciò non toglie che non sviluppare una critica alle sue tesi, dopo il 1876, sarebbe stato un errore gravissimo.

Nell'aprile del 1877 Malatesta, Carlo Cafiero, Pietro Cesare Ceccarelli e altri attuano il "fatto insurrezionale" del Matese. Tre anni dopo Kropotkin scriverà: «La rivolta permanente, mediante la parola, lo scritto, il pugnale, il fucile, la dinamite, tutto quello che non è legale, per noi va bene». (*Le Révolté*, 25 dicembre 1880). E altrove: «In mezzo ai lamenti, alle chiacchiere, alle discussioni teoriche, un atto di ribellione, individuale o collettivo, si produce, riassumendo le aspirazioni predominanti. È possibile che a tutta prima la massa resti indifferente. Pur ammirando il coraggio dell'individuo o del gruppo iniziatore, è possibile ch'essa segua di primo acchito i savii, i prudenti, che si affrettano a tacciare quest'atto di "follia" e di dire che i "pazzi, le teste calde, compromettono tutto". Essi avevano così bene calcolato, i savii ed i prudenti, che il loro partito, proseguendo lentamente la sua opera arriverebbe fra cento, duecento, trecent'anni lentamente proseguendo la sua opera, a conquistare il mondo intero; ed ecco che l'imprevisto se ne immischia: l'imprevisto ben inteso, è ciò che non è stato previsto da loro, i savii ed i prudenti. Chiunque conosce un tantino di storia, e possiede un cervello per quanto poco equilibrato, sa perfettamente che la propaganda teorica della Rivoluzione si traduce necessariamente in fatto, molto prima che i teorici abbiano deciso che il momento d'agire è venuto: tuttavia, i savii teorici s'indignano contro i pazzi, li scomunicano e lanciano loro l'anatema. Ma i pazzi trovano delle simpatie, la massa del popolo applaude in segreto la loro audacia ed essi trovano gl'imitatori. A misura che i primi fra di loro vanno a popolare le prigioni ed i bagni, altri vengono a continuare la loro opera, gli atti di protesta illegale, di ribellione, di vendetta si moltiplicano». (*Lo spirito di ribellione* [1880], tr. it., Bari 1955, p. 7).

Kropotkin modificherà a sufficienza, in seguito, queste sue posizioni del periodo svizze-

ro, comunque resta il fatto che, a suo tempo, esse ebbero non poca importanza per coordinare quegli istinti alla rivolta che, un poco dovunque, prendevano corpo. Most, con uguale ardore polemico e foga rivoluzionaria, faceva lo stesso lavoro. (Cfr. *Zur Geschichte der "Freiheit"*, in "Freiheit" dal 20 giugno al 3 ottobre 1896).

Tutte queste esperienze avranno il loro peso quando gli anarchici si riaccosteranno, dopo il periodo della "propaganda del fatto", agli organismi sindacali di massa, quando riprenderanno il lavoro degli internazionalisti e degli alleanzisti. Anche Stirner si era posto, come abbiamo visto, il rapporto tra il suo "singolo" e la massa, tra la lotta che il singolo conduce per la propria liberazione e la liberazione della massa, e aveva finito per aprire una breccia all'interno della struttura monolitica dell'egoismo individualista, per fare entrare la prospettiva dell'unione degli egoisti. Scrive Zoccoli: «Stirner intuì che solo in questo senso la sua dottrina poteva avere un riflesso pratico; e il rigido individualismo onde pare che sia materiata tutta la sua dottrina si frange a un tratto per insinuarsi come imperativo di azione a tutta una classe sociale, ossia alla classe proletaria. Stirner, nel momento in cui propone questa combinazione di forze, paga un debito necessario a tutta la corrente di pensiero della sinistra hegeliana dalla quale derivava, mostrando che come era possibile trarne le premesse individualistiche quale preparazione del suo egoismo, così era anche possibile trarne quelle stesse conseguenze che troveranno poi una elaborazione più organica negli scrittori e nel movimento successivo del comunismo rivoluzionario. La composizione, o se così si vuol dire, il parallelismo, nel pensiero di Stirner, di queste due direzioni, se ci spiega il lieve influsso esercitato rispetto all'enucleazione di quelle tendenze rivoluzionarie che vent'anni dopo la comparsa della sua opera mettono capo all'Internazionale, ci spiega anche come riprenda, se non il sopravvento, per lo meno una delle prime posizioni quando quell'Internazionale si differenzia e di mano in mano giganteggia la falange organizzata dell'anarchia. Nessun altro scrittore teorico dell'anarchia esercita oggi questa duplice efficacia». (*L'Anarchia. Gli agitatori, le idee, i fatti* [1907], Milano 1949, pp. 411-412).

Questa interessante notazione viene confermata da quanto ebbe a scrivere Victor Roudine nella sua *Introduzione* all'edizione de *L'unico e la sua proprietà* della Casa Editrice Sociale del 1922. «Certi critici hanno notato la "simpatia" dell'autore de *L'unico* per gli "umili"; ma nessuno ha visto che quel libro si indirizza direttamente alla classe operaia, e che altrimenti sarebbe incomprensibile. Stirner, in generale, ha accumulato nella sua opera tante difficoltà d'ordine metodologico che occorre un grande lavoro per una critica un po' coscienziosa. Il suo "io", che è ben l'oppresso, lo sfruttato nel mondo sociale, figura ancora come una nozione filosofica. Uno spirito ordinato avrebbe separato questi due "io", non potendoli nominare differentemente. Ora, Stirner giudica ciò inutile. Egli salta da una riflessione sul postulato psicologico dell' "io" in generale ad uno schizzo della vita dell' "io" in tanto che lavoratore». (Pp. 17-19).

Riflessioni più recenti hanno potuto confermare queste anticipazioni. Stirner, pur nella limitatezza del suo mondo filosofico, pur nelle difficoltà di un linguaggio figlio dell'epoca e dell'ambiente, si rivolge al proletariato, agli oppressi, agli sfruttati, si rivolge a tutti

coloro che non entrano nelle aristocrazie rivoluzionarie marxiste e che costituiscono, per l'anarchismo, la fonte perenne dell'esercito rivoluzionario.

In conclusione, due avvenimenti precisi, due date storiche, segnano il confluire di due nuove letture di Stirner. La prima è la rivolta di maggio del sessantotto francese. La seconda è il nuovo movimento come si è venuto sviluppando nell'Italia del settantasette. Esaminiamoli separatamente.

Come tutte le date storiche dalle quali si fa partire un certo modo d'intendere un problema o una tendenza di pensiero e d'azione, la ripartizione non può essere netta. Prima del 1968 non solo esisteva un anarchismo che potremmo definire "attuale", ma esistevano azioni e militanti legati alla problematica "attuale". Solo che dopo, dopo quelle giornate di Maggio, si maturò un fenomeno di massa, il più delle volte di carattere libertario in senso generico, che non aveva precedenti nella storia recente e, date le sue particolari caratteristiche (per esempio, componente studentesca), non l'aveva nemmeno in quella meno recente.

Coloro che come Eric John Ernest Hobsbawm avevano intonato il canto funebre dell'anarchia, e dato vita a un sacco di assurdità anche riguardo i pochi dati concreti di cui erano in possesso, e Hobsbawm questi dati li aveva, non hanno potuto celare la loro sorpresa. Basta dare un'occhiata al libro di questo storico: *I banditi. Il banditismo sociale nell'età moderna* [1969], tr. it., Torino 1971, in particolare al capitolo *I requisitori*, per rendersene conto. I dati per la stesura di questo capitolo, basato sull'attività dell'anarchico spagnolo Francisco Sabaté, forniti a Hobsbawm dai compagni anarchici spagnoli in Francia, furono utilizzati in maniera imprecisa. Su questo argomento si ha una più ampia documentazione in A. Téllez, *Sabaté. La guerriglia urbana in Spagna*, tr. it., Ragusa 1972.

Così scriveva Hobsbawm: «Fenomeno singolare e a prima vista inatteso, questo ritorno d'interesse per l'anarchia. Appena un decennio fa sarebbe parso inverosimile: come movimento e anche ideologicamente, l'anarchia appariva come una fase ormai compiuta dell'evoluzione dei moderni movimenti rivoluzionari e operai». (*Quale insegnamento può ancora offrire l'anarchismo?*, in AA.VV., *Critica dell'anarchismo* [1969], tr. it., Milano 1970, p. 16).

Questa sorpresa e la denuncia di una necessità di approfondire, oggi, il discorso sull'anarchismo, sono anche condivisi da altri ricercatori. Così scrive Luigi Firpo: «La lezione degli eventi, le fratture che in questi ultimi anni si sono rivelate all'improvviso, tanto a Occidente quanto a Oriente, sono i segni di una crisi travagliosa, di un'inquietudine, di un'angoscia, sorte invero in un clima di libertà, e non già come in passato sotto il giogo di effimeri tiranni, ma originate dal processo stesso di una civiltà che sembra assumere un volto sempre meno disumano. Uno studio approfondito dell'anarchismo non può dunque essere inteso oggi come una concessione opportunistica all'attualità contingente, bensì come un'esigenza reale della società contemporanea, come una ricerca delle radici profonde di quell'istanza libertaria, senza la quale anche il più trionfante progresso tecnologico altro non ci ispira se non un senso di desolante squallore». (*Il convegno sull'anarchismo*, in *Anar-*

chici e anarchia nel mondo contemporaneo, “Atti del convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi”, Torino 5-6-7 dicembre 1969, Torino 1971, p. 16).

Così Cerrito: «Questo grosso fenomeno di reazione antiautoritaria, provoca sbandamenti e revisioni politiche nei partiti di potere e nelle grandi centrali sindacali e fa esplodere nel movimento anarchico la critica all’immobilismo ideologico e organizzativo». (*Il movimento anarchico internazionale nella sua struttura attuale*, in *Ib.*, p. 142).

Certo, non c’è chi non veda il tentativo, da parte di questi studiosi borghesi, di comprendere l’incomprensibile, di adeguare le proprie analisi ai fatti “nuovi”, di imporre la propria “interpretazione” a qualcosa che viene dalla realtà delle lotte e che molto difficilmente accetta senza reagire di “essere interpretato”. Maitron, uno specialista del movimento anarchico francese, ha pubblicato una interessante relazione sui rapporti tra anarchismo e i giovani, nella prospettiva dei fatti di Maggio, ma si tratta di un interessamento esterno. (*L’anarchismo e i giovani* [1969], tr. it., Catania 1971). Quando le istanze critiche si facevano più pressanti, quando erano gli stessi militanti a cercare una chiarificazione, per meglio avanzare nelle lotte, allora emergeva la “non disponibilità” di questa gente a insistere nell’approfondimento del problema, la loro chiusura, il loro strillare da vecchie cornacchie in nome dei sacri principi della scienza.

A parte ciò, le esperienze francesi di quel periodo segnarono profondamente un po’ tutti. Ci si pose domande dolorose riguardo il senso dell’organizzazione e, per la prima volta a livello di massa, ritornò il dubbio sull’efficienza del partito e dell’avanguardia. Migliaia di giovani si trovarono davanti a contraddizioni che le generazioni precedenti non avevano avuto modo di affrontare e, nello scontro doloroso che ne seguì, si avvicinarono a quelle idee del passato che covavano sotto la neve. Fu proprio qui, in questo incontro non voluto e non programmato, che il movimento anarchico tradizionale non fu all’altezza del proprio compito.

In breve divenne un dialogo tra sordi. I nuovi fermenti fecero presto a cristallizzarsi in un nugolo di frasi fatte e di luoghi comuni, le vecchie organizzazioni fecero altrettanto presto a trincerarsi dietro schemi mentali del passato, del tutto insufficienti a soddisfare le nuove esigenze. Al posto di un coraggio critico si diffuse una logica massificante basata sul principio di quantità. Stirner avrebbe detto che si finì per sacralizzare il “fare”. Scoperto un sentiero nella foresta tutti si diedero a percorrerlo, senza sapere dove conducesse, immaginandosi che coloro che ne avevano, per primi, segnato la traccia, sapessero qualcosa di più. Si avvertiva un profondo disgusto verso i compiacenti funzionari dei partiti comunisti, e al loro viso da coglioni pasciuti si sostituiva quello dei nuovi funzionari dei piccoli partitini stalinisti, altrettanto coglioni sebbene meno pasciuti. Quei molti che non caddero nella trappola s’indirizzarono, nel tentativo di respirare aria pura, verso il movimento anarchico, ma trovarono pane per i loro denti: le vecchie strutture resistevano bene all’aria di rinnovamento, l’incomprensione regnava sovrana su tutto e su tutti. Le esperienze traumatizzanti e le fughe divennero all’ordine del giorno.

In definitiva è sempre il problema dell’organizzarsi, del sacrificio del singolo nei riguardi

dell'efficienza rivoluzionaria, degli obiettivi globali in contrasto con gli obiettivi parziali. Da qui la sempre crescente importanza delle tesi stirneriane. La libera unione è al servizio dell'individuo, che vi entra quando gli fa comodo e ne esce quando cessa di fargli comodo, mentre l'associazione dei comunisti ha al proprio servizio l'individuo. C'è da chiarire che questo "far comodo" ha un senso solo se considerato nella prospettiva rivoluzionaria della presa di coscienza. Non è che l'unione, nei termini della riflessione stirneriana, deve tornar "comoda" al borghese, cosa che francamente non ci riguarda, ma deve tornare "comoda" al rivoluzionario, perché l'interesse di quest'ultimo deve coincidere con l'interesse della rivoluzione. In caso contrario c'è qualcosa che non funziona e che, prima o poi, determinerà il crollo di molte illusioni.

Per Stirner, l'unione non è una prospettiva "eterna", non è il rimedio a tutti i mali della società attuale, ma è una prospettiva concreta, studiata in quanto si parte dal presupposto "reale" che l'uomo ha determinati bisogni, tra cui quello che oggi viene definito come il bisogno principale: il bisogno di comunismo.

E qui ci troviamo, di già, nel pieno dei problemi sollevati dal "nuovo movimento". Le realtà del sessantotto francese sembrano molto lontane. Possiamo abbandonarle, in tutta tranquillità, alle analisi degli storici che stanno disputandosi quest'osso.

Il paradosso stirneriano non è più tale. L'unione degli egoisti non può più essere considerata come un gioco di parole, come qualcosa che vuole far convivere sotto lo stesso tetto due termini contraddittori: l'individuo e l'organizzazione. La strada verso quelle intuizioni di Stirner passava attraverso il concetto di "autocoscienza", versione filosofica del concetto militante moderno di autorganizzazione. Oggi siamo certi che non può esserci strada diversa, che si diriga realmente verso la rivoluzione, di quella che passa attraverso l'autorganizzazione delle lotte. Non si tratta di un guanto rovesciato, il fittizio rifiuto del partito, per ritrovare un partito di tipo diverso, camuffato sotto le sigle dei comitati e dei collettivi, ma sempre sotto l'egida delle vecchie figure dominanti del passato. L'autorganizzazione delle lotte parte dalla presa di coscienza del militante, dello sfruttato, che l'azione rivoluzionaria è possibile solo al di là dello schema fisso del partito e del sindacato, tramite quelle strutture organizzative che sono prodotto degli sforzi autonomi di tutti gli sfruttati e non solo di una ristretta minoranza che si fa interprete dei loro bisogni.

Gli ultimi enigmi de *L'unico* si stanno sciogliendo alla luce della realtà delle lotte.

V. Annotazioni di Bergamo

Qual è il motivo per cui mi interesso a Stirner?

Riguardo l'approfondimento analitico, la produzione di oggetti culturali, l'immediatezza che riempie le mie giornate, la struttura dei miei ricordi e tutti gli altri aspetti del livello modificativo dell'esistenza, ho quasi detto tutto quello che c'era da dire. Più che altro il discorso sviluppato finora si è incentrato su di un duplice piano, sul funzionamento del processo conoscitivo della cultura e sull'innesto di queste acquisizioni all'interno dei protocolli dell'esistenza. Per rispondere alla domanda che mi sono posto occorrerà rivedere meglio questo livello di fruizione della conoscenza, coglierlo cioè nel suo stesso modificarsi, nel suo farsi oggetto, spiegare perché questo movimento complesso e articolato trova più facilmente una spiegazione in termini di crescita, cioè in termini convenzionali, ma anche spiegare come queste spiegazioni non sono altro che ulteriori oggetti, a loro volta accessibili solo attraverso spiegazioni in termini analitici. Più o meno un ricorso all'infinito che annulla il processo, come accade in qualsiasi altro tentativo di specificazione, il quale si deve arbitrariamente arrestare a un certo punto.

Abbandonando la pretesa finalistica, sostituendola con un movimento circolare, si descrive l'impadronimento relazionale del contenuto ma non si sfugge al meccanismo conoscitivo. Stirner rigetta il "sacro", il che equivale al rigetto di qualsiasi finalità. Egli scrive: «Le verità sono frasi fatte, modi di dire, parole (lógoi); disposte in connessione, ossia ordinate in un sistema, esse formano la logica, la scienza, la filosofia.

«Per pensare e per parlare io ho bisogno di verità e di parole, così come per mangiare ho bisogno di cibi; senza di esse non posso né pensare né parlare. Le verità sono pensieri degli uomini, concretizzate in parole e perciò tanto reali come le altre cose, sebbene esse esistano solo per lo spirito, ossia per il pensiero. Esse sono istituzioni umane e creature umane, e se anche le si fa passare per rivelazioni divine, mantengono per me un carattere di estraneità, anzi, anche come mie creature esse mi vengono già rese estranee subito dopo che le ho create». (*L'unico e la sua proprietà*, tr. it., Catania 2001, p. 257).

L'approfondimento culturale non è necessariamente progressivo, nell'ottica dell'esistenza questa è una deformazione corrente, in quanto la quantità è rielaborata sulla base di certe scelte protocollari di fondo. Queste scelte, grosso modo, costituiscono una vera filosofia dell' "a poco a poco", ricavata dalla logica relativa e analitica, ma allargata anche a considerazioni teologiche e finalistiche. L'empirismo o il pragmatismo stessi, con le loro stravaganze positiviste, risentono non meno di altre concezioni protocollari di questa situazione, trattando il dato di fatto sicuramente come un oggetto, e questo sarebbe an-

che giusto, ma inserendolo in un finalismo naturalistico, l'altra faccia della medaglia dello storicismo. Ancora Stirner: «L' "autonomia morale" corrisponde pienamente alla "filosofia religiosa e ortodossa", alla "monarchia costituzionale", allo "Stato cristiano", alla "libertà entro certi limiti", alla "libertà di stampa limitata" o, con un'immagine, all'eroe malato, costretto al suo letto». (*Ib.*, p. 58).

Mi carico di dati, tengo sveglio il mio interesse, la mia esperienza mi dice che alla fine troverò la porta verso il sogno, ma continuo inconcludente e operoso mentre non riesco a sventare le varie trappole e i contentini che sembrano coronare i miei giudizi. Tutto il contenuto deriva dall'approfondimento dei contenuti dai quali separo la smagliante qualità. Uccidere è parte dell'opera culturale, eccitarsi nell'uccisione è un travaglio a vuoto, una sorta di nemesi esistenziale. Sull'approfondimento culturale sappiamo di già quasi tutto – ne ho parlato in tante pagine – bisogna osservarlo adesso nel suo carattere universale. Nella percezione, da parte della coscienza immediata, c'è l'asservimento a una condizione di paura e di sospensione che consente la conoscenza, ciò che qualche volta ho chiamato "accumulo culturale". Questa condizione appartiene soltanto alla coscienza immediata, non alla coscienza diversa. Che mi può dire d'altro l'appartenenza di Stirner alla "sinistra hegeliana"? Di quell'altro che mi tenga sveglio mentre in disparte assisto alle malinconiche vicende della "sinistra" di oggi? Mi sto allontanando da coordinate di confine, alle quali, in fondo, sono sempre stato estraneo, ma la lontananza crescente si intensifica sempre di più e possiede un gusto dolce-amaro. Fin quando la diversità resta in piedi, la mia diversità, il flusso codificato non torna ad assillarmi, anche se i movimenti di ulteriore quantificazione non si arrestano. Le pressioni sulla diversità sono tante da rendere impossibile una permanenza relazionale a livelli significativi. «Che cos'è l'ideale – scrive Stirner – se non l'io di cui si va in cerca e che resta sempre lontano? Si cerca se stessi, perciò non si ha ancora se stessi, si aspira a ciò che si dev'essere, perciò non si è. Si vive nello struggimento: per secoli si è vissuti in esso, si è vissuti nella speranza. Ma ben altra sarà la vita di chi vive nel – godimento!

«Forse che questo riguarda solo la cosiddetta gente pia? No, riguarda tutti quelli che appartengono a quest'epoca storica che sta tramontando, anche quelli di cui si dice che sono "uomini di vita". Anche per loro c'è sempre una domenica, attesa dopo i giorni di lavoro, e oltre all'agitazione mondana c'è il sogno di un mondo migliore, di una felicità universale per l'uomo, insomma un ideale. Eppure i filosofi vengono contrapposti alla gente pia. Bene, i filosofi hanno forse mai pensato ad altro che all'ideale, all'io assoluto? Ovunque struggimento, speranza, e nient'altro. Chiamatelo pure, per quel che mi riguarda, romanticismo». (*Ib.*, p. 238). Aspetto che la tristezza passi proponendo nuova fioritura. Continua il discorrere con i cadaveri, e questo non dà luogo a problemi, almeno così mi sembra. La diversità, a un dato punto, è obbligata a discernere tra il dare ascolto alla coscienza immediata che, nello stesso momento, continua a fare nell'ambito della modificazione, e il dare ascolto a se stessa, decidendosi per il salto definitivo. L'estraneità assoluta, barbaricamente possibile, è di là da venire.

Comunque, a parte questa condizione di scelta, qui mi interessa l'universalizzazione del meccanismo conoscitivo, non gli accadimenti parziali di una qualche proficua meditazione. La vicenda culturale dell'uomo non ammette interruzioni, dal momento in cui questo particolare oggetto si sviluppa nell'ambito dei movimenti relazionali a loro volta si determinano due altri movimenti: uno interno all'oggetto culturale stesso, diretto a specificare quantitativamente le condizioni in base alle quali si realizza un sistema di autopercezione (una sorta di fiacca coscienza rudimentale) in grado di usufruire subito dei risultati dell'approfondimento, e uno esterno, che si può a occhio sicuro identificare con l'utilizzabilità. Anche altri oggetti, tra loro diversissimi ma posti in atto da movimenti tutto sommato simili, sviluppano un apparato di autopercezione e quindi danno inizio a una loro utilizzabilità molto rudimentale. Agli inizi la comune rudimentalità legava queste coscienze forse più di quello che oggi possiamo immaginare, ma l'uomo aveva di già in corso di perfezionamento movimenti di utilizzo tutti suoi. Oggi si può affettare una rudimentalità come il dandy di una volta affettava le buone maniere. Una morbida e spaziosa coscienza prima di tutto.

Non c'è quindi contenuto nel mondo che l'uomo non abbia separato dalla propria qualità. La paura impedisce di agire, come ha precisato Stirner: «Si ha paura di fare della propria vita l'uso che più ci piacerebbe: di essa si deve fare il "giusto uso" e nessun altro». (*Ib.*, p. 239). La realtà nel suo dispiegamento non conosce una separazione così statica, la cosa è contenuto e qualità insieme, non è possibile discernere dove finisce il contenuto e comincia la qualità o viceversa. La utilizzabilità infrange la realtà, la modifica nella sua fase iniziale, ottiene quindi il contenuto vero e proprio, cioè comincia a far collezione di contenuti, comincia a dare i nomi alle cose, tradendone l'intima realtà e modificandole in oggetti, processo che diventa sempre più complesso fino ad arrivare alla produzione vera e propria dell'utilizzabilità. Questo attacco, nel suo insieme, è il vero e proprio processo di umanizzazione della realtà, che diventa protesi artificiale a causa della presenza dell'uomo che, in quanto immediatezza, sin dalla sua prima rudimentalità, è artefice, cioè facitore. Solo in movimenti più fecondi alla diversità, l'uomo diventa anche attore, capace di agire.

In questa vicenda relazionale, una volta che la si considera nella sua complessiva capacità di modificazione, interpretazione e trasformazione, si comprende benissimo come il ruolo del tempo e dello spazio non è per nulla quello che è invece proposto dall'esistenza. L'utilizzabilità nel suo insieme non ha problemi di sviluppo, o di prima e dopo, ma tutto avviene nell'ambito dei movimenti relazionali che fanno riferimento alla totalità delle relazioni possibili. Così Friedrich Nietzsche: «In tutto volete essere responsabili? Soltanto per i vostri sogni non lo volete essere? Che miserabile debolezza, che mancanza di conseguente coraggio! Niente vi è così proprio, più dei vostri sogni! Niente è più opera vostra! Materia, forma, durata, attori, spettatori, – in queste commedie siete tutto voi stessi! E proprio qui avete paura e vi vergognate dinanzi a voi stessi, e già Edipo, il saggio Edipo, sapeva ricavare consolazione dal pensiero che non abbiamo nessun potere su ciò che sogniamo! Io ne concludo che la grande maggioranza della gente dev'esser consapevole di

alcuni orrendi sogni». (*Aurora* [1881], II, 128). Il tempo è, come lo spazio, un'invenzione protocollare, un'opera di astrazione per rendere comprensibile alla coscienza immediata l'organizzazione dell'utilizzabilità. È una codificazione accessibile in termini quantitativi, affatto scevra dalla intuizione originaria, un accordo convenzionale sorto dalla necessità di mettere ordine nella quantità che con il meccanismo dell'approfondimento culturale si rendeva disponibile all'interpretazione e alla trasformazione. Sarebbe errato anche ammettere che l'utilizzabilità sia un eterno presente. La nozione di presente è sempre derivata dall'idea di tempo. Differente il concetto aurorale di puntualità.

L'utilizzabilità è quindi assolutamente puntuale, cioè si riassume nel riferimento alla minima relazione possibile, quella che contiene tutte le relazioni della totalità del reale. La quantità, come la qualità, non ha necessità di estensione, i problemi di misurazioni intervengono solo a livello dell'esistenza. L'immediatezza si organizza in base alle convenzioni e usa protocolli analitici per regolare la propria esistenza. L'unica differenza è che questi protocolli – angeli senza ali – sono in grado di codificare in pieno la quantità, mentre non riescono che a fornire una tipologia rarefatta della qualità, essendo obbligati a rintracciarla attraverso i larvati residui culturali, quello che resta della passata conoscenza della qualità.

Di per sé l'approfondimento non è sottoponibile a una indagine analitica, cosa che difatti qui evito di fare, ma lo diventa, e per intero, non appena si passa all'esistenza e alle sue convenzioni. Le due indagini, parallele, sono una delle fonti più precipue di perplessità e di inquietudine. Il contenuto, accumulandosi, non si espande fisicamente, nel modo che siamo abituati a vedere col nostro occhio reso miope dall'affanno esistenziale, ma conquista un suo territorio puntuale in cui trova posto anche l'oggetto limite, l'elemento incoerente inserito dalla coscienza immediata, cioè il fine della completezza. «Taluni sono stati colpiti dal carattere di libera convenzione, riconosciuto a certi principi fondamentali delle scienze. Essi hanno voluto generalizzare troppo, e nello stesso tempo hanno dimenticato che la libertà non è l'arbitrio. Sono così pervenuti a ciò che si chiama nominalismo. Si sono domandati se lo scienziato non sia vittima delle sue definizioni e se il mondo che egli crede scoprire non sia semplicemente creato dal suo capriccio. In tali condizioni la scienza sarebbe certa, ma priva di valore. Se fosse così la scienza sarebbe impotente. Ora, noi la vediamo di continuo agire sotto i nostri occhi. Ciò non sarebbe possibile se essa non ci facesse conoscere qualcosa della realtà. Quello però che essa può accogliere, non sono le cose stesse, come credono gli ingenui dogmatici, bensì soltanto i rapporti tra le cose; all'infuori di questi rapporti, non vi è alcuna realtà conoscibile». (H. Poincaré, *La scienza e l'ipotesi* [1902], tr. it., Firenze 1950, pp. 6-7). È il modo in cui la coscienza immediata controlla l'approfondimento culturale e cerca di introdurvi non solo un'idea progressiva ma anche un'occasione interna, non soltanto surrettizia, per far ricorso alle convenzioni dell'esistenza. Che il caso governi l'approfondimento chiunque lo può constatare, sia pure dalle condizioni artificiali di osservazione in cui si trova costretto. Non esiste disegno divino o terreno che regga quelle vicende che la convenzione chiama storia. Non esiste neanche un termine o un completamento alla raccolta culturale. La sindrome del collezionista è una

degenerazione segnatamente acuta dell'esistenza.

D'altro canto, non si potrebbe introdurre la temporalità, e la relativa spazialità, evitando o schernendo l'idea del fine o della completezza da raggiungere col meccanismo conoscitivo. Le due cose devono procedere insieme, in quanto si tratta di convenzioni coordinate che si sorreggono a vicenda. Basta pensare al fatto che la negazione di una ipotesi escatologica porta necessariamente alla negazione del processo lineare, con l'unica soluzione accettabile in termini anche di logica analitica, cioè la soluzione della circolarità. Cancellando il fine, si cancella immediatamente ogni idea di spazio e di tempo, ogni possibilità di sviluppo storico lineare. Pensare l'approfondimento del contenuto al di fuori della linearità, pensarlo anzi munito di una falsa e contraddittoria ipotesi di completezza possibile, imposta dalla coscienza immediata, pone tutta l'utilizzabilità nell'ambito relazionale, non più accadimento esterno, osservazione di qualcosa che sta fuori della coscienza, immediata o diversa, ma fatto e atto, senza esclusioni, quantità approfondita e recupero della qualità perduta. «Ultime tempore filosofiche: Schopenhauer e Nietzsche. Sono gli ultimi che guardino all'universo. Il giudizio sulla vita umana è tratto da uno sguardo universale. Interesse per le scienze biologiche in entrambi. Comprensione vitale per l'arte. Mancanza di originalità nella filosofia dell' '800 e '900. Epigoni e analizzatori di problemi particolari. O sofisti, come Fichte, Schelling, Hegel». (G. Colli, *La ragione errabonda*, Milano 1982, p. 106). Così l'approfondimento diventa il fondamento dell'oggetto, la sua oggettualità, ma diventa anche la scienza, il sapere, la conoscenza quantitativa e analitica, il grande serbatoio dove la convenzione dell'esistenza può attingere per mettere a profitto il costante lavoro modificativo di già fatto dall'utilizzabilità.

La filosofia relazionale invece conduce la quantità all'interno della realtà e del suo dispiegamento, spiegando come l'approfondimento culturale non uccida la realtà, ma semplicemente le faccia correre dei rischi, rischi comunque interni all'utilizzabilità e che si possono superare correndo un rischio ancora più grosso, quello del coinvolgimento. Così, la quantità diventa possibile elemento della qualità senza condanne lineari definitive. Nulla di quello che è stato prodotto dall'uomo è così perduto, nessuna delle sue avventure è definitivamente scaduta e assegnata ai lebbrosari della storia. Così Stirner: «Ma se io sono l'uomo e ho trovato in me quest'essere che l'umanità religiosa descriveva come meta lontana, se l'ho trovato realmente in me, allora anche tutto ciò che è "veramente umano" è mio proprio. Ciò che veniva attribuito all'idea dell'umanità appartiene a me. Quella libertà di commercio, per esempio, che l'umanità deve ancora raggiungere e che viene posta come un sogno incantevole in un futuro dorato, io me la prendo già ora come mia proprietà e l'esercito intanto nella forma del contrabbando. Certo, solo pochi contrabbandieri sarebbero capaci di render conto a se stessi in modo così lucido dei motivi delle proprie azioni, ma l'istinto egoistico sostituisce la consapevolezza. La stessa cosa l'ho già mostrata a proposito della libertà di stampa.

«Ogni cosa mi appartiene e perciò io recupero ciò che mi vogliono togliere, ma soprattutto recupero in continuazione me stesso, ogni volta che finisco inavvertitamente in sog-

gezione di qualcuno. E anche questa non è una mia missione, ma la mia attività naturale». (*L'unico, op. cit.*, p. 243). Ma tutto è qui, presente nella rifrangenza del contenuto, tutto può essere rivisto dalla nostra capacità di coinvolgimento, portato a singolari altezze, strappato alle illusioni e alle chiusure dell'immediatezza e della catalogazione, per essere gettato ancora una volta nell'azione, perché non c'è nulla che possa essere definitivamente messo da parte, tesaurizzato, posseduto o difeso.

La realtà è questo continuo rischio, questo continuo dispiegamento che ripugna qualsiasi conclusione o completezza escatologica per ricominciare sempre daccapo, tutto daccapo. Nell'esaminare il passato, alla luce dell'esistenza, le convenzioni mi suggeriscono di capire le cause di quegli avvenimenti sulla base di una scelta ancora una volta protocollare. Ma, per capire quei fatti, che la prospettiva storica vuole inchiodare in una lontananza artificiale, bisogna coglierli nell'utilizzabilità, cioè nei loro limiti, quindi separarli dalla loro lontananza. Comprendere significa sempre far proprio, con tutte le conseguenze del caso, e far proprio significa prendere con sé, possedere. Il limite di Stirner è proprio quello di avere considerato definitivo questo possesso, avendolo eletto a proprietà, sebbene in un senso del tutto diverso dal titolo di proprietà che sarebbe una sacralizzazione del possesso. Che questo possedere ci attragga poi all'interno di una dimensione ancora una volta artificiale, questo è il passo che segue alla prima affermazione dell'utilizzabilità modificativa. Ma di già la semplice modificazione relazionale è riconoscimento dei limiti dell'esistenza, anche se l'oggettualità è essa stessa condizione indispensabile alla costruzione di ogni artificiosità convenzionale.

La scoperta di potere ritrovare il quantitativo nell'ambito relazionale riconferma la materialità del reale, non tanto perché in caso contrario l'esistenza quotidiana avrebbe finito per dissolversi nel discredito, quanto perché la realtà non ammette separatezze effettive. L'esistenza con tutti i suoi accorgimenti non sarebbe stata possibile se non ci fosse stato dietro il sostegno concreto dell'utilizzabilità modificativa. La stessa idea di finalismo progressivo è prodotta dall'approfondimento del contenuto, che la contiene come illusione di completezza, oggetto infine essa stessa fra tanti altri oggetti. Allo stesso modo, altre ipotesi ordinatrici, come quella dell'economia del reale, proposta poniamo dallo storicismo di Arnold Joseph Toynbee sulle orme dell'azionismo cattolico di John Henry Newman, che, a ben guardare, risultano del tutto insussistenti nell'approfondimento, il quale propone proprio il contrario, ma si ritrovano nel processo dell'oggettualità, dove la specificazione è ottenuta non per intensificazione del contenuto, ma per affievolimento. La quantità entra nell'oggetto attraverso il movimento produttivo nel suo insieme, ma tende a oggettualizzare il minimo possibile di contenuto, lo stretto indispensabile per rispondere alle esigenze dell'oggetto in quanto strumento. Lo stesso accade per la coscienza immediata che trova grandi difficoltà a impadronirsi dell'approfondimento, che deve essere ritradotto e decodificato in modo analitico, reso insomma più semplice, suddiviso e fornito poi alla cupezza delle convenzionalità esistenti.

In questi movimenti non c'è un ruolo guida, e il sospetto di Toynbee riguardo la circo-

larità e l'esempio da lui usato riconfermano la mia tesi, in quanto emerge sempre, dietro questa metafora, il desiderio del finalismo. Si tratta dell'esempio della ruota del carro che gira su se stessa in modo circolare ma porta comunque il carro alla sua meta, metafora che sottintende ovviamente l'esistenza di un conduttore del carro. Lo stesso ragionamento si può fare riguardo tutte le considerazioni cicliche che incappano nell'ostacolo vitalistico e, volendo sfuggire al fideismo, ricorrono a uno straordinario intreccio tra naturalismo e scientismo. «Ma i testi hanno delle crepe. Dalla crepa che ho indicato esce qualcosa di inaspettato: gli eserciti dei topi che invadono il mondo, l'altra faccia della nostra civiltà». (C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2000, p. 57). Tutti i movimenti del tipo: sviluppo e decadenza, nascere e morire delle civiltà, spirito della natura e ritmo elementare, ritiro e ritorno, fioritura e tramonto, tendono a sopravanzare se stessi nella loro essenziale circolarità, proponendosi come semplici elementi di una supposta linearità perfetta. In questo modo cadono nell'equivoco strumentale e operativo suggerito dalle necessità dell'esistenza adeguandosi a fornire previsioni e norme di comportamento le quali, a loro volta, hanno bisogno delle convenzioni per esistere e giustificarsi e servono a giustificare le convenzioni che le sorreggono.

La ricerca di un motivo comune, di una consapevolezza del meccanismo, nascosta e agente al di sotto del fenomeno, un noumeno produttore in sé di ogni cambiamento, questa è una delle convenzioni fondamentali dell'esistenza, capace di moltiplicarsi in molti modi. Sotto l'influenza del tempo questa convenzione si presenta come divenire, sotto l'influenza della linearità si presenta come progresso, sotto l'influenza del ritmo si presenta come nascita, sviluppo e crollo, sotto l'influenza della percezione si presenta come previsione, ecc. Questi protocolli sono tutti collegati tra loro e interdipendenti, in quanto ognuno serve a giustificare ed è giustificato. «Ogni fatto è il risultato di una collaborazione tra la natura e l'uomo; ogni fatto è la simbolizzazione di un punto di vista sotto cui si considera il reale». (E. Le Roy, *Science et philosophie*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", VIII, 1899, p. 518). In effetti, tranne le concomitanze che sono parzialmente comprensibili con la somiglianza relazionale di situazioni che in realtà sono del tutto dissimili, non ci sono schemi prevedibili, né tanto meno descrivibili. L'esercizio in questo campo confina con quello della catalogazione, da un lato, e con quello della diversità. Nel primo caso, produce comunque una sua utilità, favorendo riorganizzazioni dell'approfondimento culturale e processi di controllo dell'immediatezza, nel secondo caso, produce una possibilità di trasformazione attiva, ma le conclusioni di ogni ricerca della liberalità progressiva sono destinate a fallire.

La circolarità di Oswald Spengler, come quella niciana, presenta questo genere di contraddizioni. Il fondamentale movimento da cui parte è la ripetizione, l'intima determinazione del corso storico, tanto da pensare possibile una predeterminazione della storia. Qui è ancora una volta il vitalismo che gioca un brutto tiro, in quanto le civiltà sono considerate come esseri viventi e quindi nascono, crescono e muoiono. Comunque, la storia è indirizzata verso il futuro, e il protocollo temporale viene a distruggere ogni premessa spengleriana diretta ad affermare che la storia non è finalizzata a uno scopo. La contestua-

le affermazione che la storia ha un destino ma non ha uno scopo, rende in pratica tutto il lavoro di Spengler privo di contenuto, ed è proprio attraverso quest'apertura che esso è assolutamente risibile dal punto di vista storico, ma interessante dal punto di vista relazionale. La mancanza di contenuto nella storia è difatti il prezzo che si viene a pagare per avere accettato, quasi senza volerlo, un finalismo da caserma. Ma il contenuto ritorna come possibilità di trasformazione, puerilmente affidata alla volontà, la quale per realizzarsi deve sostanzialmente volere il proprio destino, il che potrebbe anche essere interpretato nella direzione di un volere diventare quello che inevitabilmente si è, ma la cosa non è chiara. Comunque, il maggior rimprovero mosso a queste tesi, quello di essere contraddittorie per aver proposto nello stesso momento il determinismo della storia e una possibilità di trasformazione, non è di certo il male maggiore. Ritengo che i guai di Spengler siano due: il vitalismo e l'implicito ed esplicito finalismo.

Penso che non ci sia verso di sposare la certezza del determinismo con l'aleatorietà delle azioni semper florentes. Le due ipotesi si elidono a vicenda. Il lavoro spengleriano, nel suo svolgersi, a un certo momento si è reso conto di questo fatto trovando la soluzione di suggerire una volizione capace di decidere per il proprio tramonto. L'idea è interessante ma presenta due inconvenienti, uno riguarda la possibilità volontaria di arrivare a una decisione necessariamente diversa, cosa che si può senz'altro scartare, visto il potente condizionamento che grava sulla volontà, il secondo inconveniente riguarda il fatto che nell'ipotesi di Spengler questa decisione, una volta data per ammissibile, non doveva riguardare tanto la volontà stessa o almeno una sua probabile proiezione, ma l'intera civiltà e il corso stesso della storia, proiettato verso il futuro.

Il meccanismo dell'approfondimento culturale non deve essere quindi interpretato come luogo dove i contenuti si depositano per trovarvi un proprio significato. Ogni spoliatura di qualità produce contenuto, una sorta di impoverimento del flusso unificato, dove invece il movimento si realizza nella pienezza del suo dispiegarsi. L'immediatezza vuole conoscere i contenuti perché questi rappresentano le sue occasioni di conforto e di sostegno, proprio il fondamento su cui basare la propria brama di controllo e di ordine sulle orme del *civis romanus*. La sottrazione dell'elemento qualitativo infatti conferisce al quantitativo una staticità fittizia che conforta moltissimo le preoccupazioni della coscienza immediata. Questa sa di poter contare su di un serbatoio immane dove vengono catalogati e tipologizzati tutti i movimenti della realtà, almeno quelli che sono pervenuti al lustro dell'utilizzabilità nel suo insieme. Così Arthur Schopenhauer: «Dato che, come è stato mostrato, i concetti prendono in prestito la loro materia dalla conoscenza intuitiva, e perciò tutto l'edificio del nostro mondo dei pensieri si appoggia sul mondo delle intuizioni; noi quindi dobbiamo poter ritornare, sia pure per gradi intermedi, da ogni concetto alle intuizioni, dalle quali esso stesso immediatamente è stato estratto o dalle quali i concetti di cui esso a sua volta è astrazione sono stati estratti: noi cioè dobbiamo poterlo verificare con delle intuizioni, che stanno alle astrazioni nel rapporto dell'esempio. Queste intuizioni forniscono dunque il contenuto reale di tutto il nostro pensare, e dovunque, dove esse mancano, abbiamo avuto

nella testa non dei concetti, ma delle semplici parole. Sotto questo riguardo il nostro intelletto assomiglia ad una banca di cambio, la quale, per essere solida, deve avere in cassa dei contanti, per potere pagare, in caso di bisogno, le polizze emesse: le intuizioni sono i contanti, i concetti le cedole. In questo senso le intuizioni potrebbero con molta convenienza essere chiamate rappresentazioni primarie, i concetti invece secondarie: non altrettanto giustamente gli scolastici, sull'esempio di Aristotele (*Metafisica*, VI, 11 e XI, 1), chiamarono le cose reali *substantias primas* e i concetti *substantias secundas*. (*Il mondo come volontà e rappresentazione* [1818], II, 7). Non esiste neutralità di questi contenuti. L'approfondimento analitico è il risultato di scelte che sedimentandosi diventano movimenti autonomi non più riconducibili alle scelte originarie. Il lavoro dell'immediatezza si inserisce costantemente nel meccanismo operando fattività modificatrici che sono scelte anch'esse, seppure ricondotte all'interno di possibilità sempre più anguste. Ogni coscienza immediata opera richiamando in sé le proprie scelte che costituiscono il ventaglio delle possibili fattività in corso. Tra scelte e produzione, quindi tra orientamenti e oggetti, c'è un movimento circolare che si identifica col fare coatto. Nel fare, la coscienza immediata produce gli oggetti e produce se stessa in un continuamente rinnovato lavoro di ordinamento e controllo. Il riflesso dell'esistenza, per quel che riguarda questa situazione, è costituito dall'apprensione. L'immediatezza si impadronisce del mondo e indulge nella sindrome del collezionista.

I fatti vengono quanto più possibile schiacciati sotto l'uniformità produttiva e sotto la convenzionalità dell'esistenza. Ogni distribuzione strutturale contribuisce così, come un punto di riferimento, a schiacciare ancora di più una parte dei fatti e a esaltarne un'altra, allo scopo di produrre gerarchie, subordinazioni, superiorità. L'assenza di reali differenze nella più estesa variabilità è quindi capovolta in una presenza di invariabilità nella più estesa modificazione. «Con il nome di valore intendiamo tutto ciò che possiede un contenuto empirico, accessibile ai membri di un certo gruppo sociale, e un significato grazie al quale può diventare, o lo è, oggetto dell'azione. Così, prodotti alimentari, strumenti, monete, poesie, teorie scientifiche, costituiscono valori sociali». (W. I. Thomas e F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America, 1918-1920*, vol. I, New York 1927, p. 21). Catalogare e fissare tassonomie è solo apparentemente un lavoro innocuo, in effetti crea un ricalco della realtà, un mondo ordinato e privo di disinvoltura, un universo sterile dove mi illudo di abitare. Il sapere di questo mondo è quello dell'esistenza, ma per quanto l'immediatezza se ne faccia obiettivo costante e oculato, non potrà mai essere esaurito in quella completezza che potrebbe fare legittimamente pensare a una coscienza dell'approfondimento finalmente in grado di gestire se stessa. C'è sempre un meccanismo sbrigliato che sfugge a ogni controllo e che getta sulla coscienza sospettosa e preoccupata un cono d'ombra.

Rendersi conto di come non sia possibile, se non all'interno di sistemi appositamente costruiti su protocolli, uniformare l'approfondimento culturale sulla base di un solo criterio, sia pure quello della concretezza, non facilita di certo l'apertura. «Il valore di me stesso non potrà mai essere stimato abbastanza finché il duro diamante del non-io continuerà ad avere un prezzo altissimo, come già a suo tempo Dio e il mondo. Il non-io è ancora trop-

po compatto e resistente perché io lo possa consumare e assorbire: gli uomini, piuttosto, strisciano, con straordinaria operosità, in lungo e in largo su quest'oggetto resistente, cioè sulla sua sostanza, come parassiti su di un corpo dai cui succhi traggono alimento, senza consumarlo perciò completamente». (M. Stirner, *L'unico, op. cit.*, p. 55). Le trovate della logica dell' "a poco a poco" sono molteplici e, prima fra tutte, quella del possibile aggiustamento. Quello che non è possibile oggi, forse lo sarà domani. Pensiero confortante ed eminentemente ordinativo. Alla base di ogni pensiero del genere ci sta l'originaria ipotesi religiosa, la fede in un Dio. Questa ipotesi, come tutti i convenzionalismi, può produrre risultati strutturali consistenti, facilitando l'attività di controllo dell'immediatezza, ma non può mai spiegare il processo dell'approfondimento al di fuori dell'utilizzabilità.

Il presupposto razionale hegeliano in base al quale lo spirito assoluto, abitando la storia, la produce secondo un suo criterio sistematico, cerca di fornire unità ai fatti, effondendoli secondo una loro ciclicità surrettizia, epoche coordinate da un collante dialettico. «Fine della storia del mondo è dunque che lo spirito giunga al sapere di ciò che esso è veramente, e oggettivi questo sapere, lo realizzi facendone un mondo esistente, manifesti oggettivamente se stesso. L'essenziale è il fatto che questo fine è un prodotto. Lo spirito non è un essere di natura, come l'animale; il quale è come è, immediatamente. In questo processo sono dunque essenzialmente contenuti dei gradi, e la storia del mondo è la rappresentazione del processo divino, del corso graduale in cui lo spirito conosce se stesso e la sua verità e la realizza». (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* [1822-1831], vol. I, tr. it., Firenze 1981, pp. 8-9). Di certo noi possiamo sapere che tutto il contenuto approfondito è stato prodotto dall'uomo, comprese le relazioni in cui la sua capacità oggettuale è talmente affievolita da non risultare più coglibile. Sappiamo anche che ogni movimento propone relazioni che si rivolgono da un lato alla totalità del reale, dall'altro alla puntualità ipotetica della singola relazione. Questi poli non sono però realmente estremi, in quanto, nello stesso momento, essi sono convertibili tra loro, proponendosi di volta in volta come centro e come periferia. Ciò nega validità a un pensiero di razionalità lineare, intendendo con questa definizione una razionalità che pretenda svolgersi secondo l'orientamento temporale.

La continuità dell'approfondimento culturale è la sola evidenza che potrebbe attirare il monito sistematico di uno spirito ordinatore, ma si tratta di una continuità che ha inizio con l'utilizzabilità, quindi con un cominciamento tutt'altro che radicale, cioè con l'orientamento dei flussi di significato, e che ha certamente avuto inizio in una particolare costellazione di assetti strutturali, quando cioè è venuto fuori un oggetto dotato di particolari caratteristiche, l'insieme che oggi chiamiamo coscienza immediata. Che questo cominciamento iniziale non possa collegarsi con un'idea di tempo, come invece sembra a una prima intuizione, lo si capisce approfondendo la contestualità puntuale del reale, dove non c'è motivo di identificare un prima e un dopo. In effetti quel cominciamento non è altro che il progredire di una intensificazione, cioè un movimento di già esistente ma talmente affievolito da non risultare apprezzabile. La continuità è quindi come il problema dell'infinito che è finito

ma indeterminato, come la circolarità. Essa non necessita dell'idea di un inizio e di una fine, come non necessita dell'idea di causa ed effetto. L'immediatezza era là anche prima che risultasse talmente significativa da identificarsi come coscienza immediata, solo che restava al di sotto di un limite di affievolimento che la rendeva praticamente inesistente. «Per rimanere nell'ambito matematico, si può provare ad accostare al Dio come totalità assoluta dei teologi occidentali i "transfiniti" non assoluti di Cantor. Cantor stesso separa nettamente l'infinito attuale, assoluto, esistente *in Deo*, dal *transfinitum*, vale a dire dalla "scala illimitata di modi determinati che per natura non sono finiti, ma infiniti, e che tuttavia possono essere precisati, al pari del finito, da numeri determinati, ben definiti e distinguibili". Il Dio dei teologi è chiaramente a parte, se non tra parentesi. Salvaguardato, protetto, come una specie in estinzione. Ora, se Dio è un'idea dell'infinito o meglio degli infiniti in noi – e come tale insopprimibile –, il lavoro secolare dei teologi (Dio conoscibile/inconoscibile, dimostrabile/indimostrabile, personale/impersonale, presente/assente...) è un semplice antecedente del lavoro di Cantor, perché Cantor cambia essenzialmente l'idea di infinito. L'interesse di Cantor per la filosofia medioevale sembra l'interesse di un collega per i suoi predecessori superati». (E. Fachinelli, *La mente estatica*, Milano 1989, pp. 36-37). Ciò rende possibile l'ammissione corretta della mancanza di una razionalità interna al meccanismo culturale. La realtà infatti non è ragionevole, non segue le regole fissate dalla ragione, quest'ultima, con la sua spietata intransigenza, non riesce neanche a padroneggiare fino in fondo il prodotto dell'immediatezza, anzi quest'ultimo tende costantemente a sfuggirle di mano, quindi le sue capacità ordinatrici, comprese quelle riguardanti la modificazione, sono molto limitate, anche se sufficientemente dannose. È pertanto del tutto impensabile che siano in grado di rivolgersi alla totalità del reale, intesa nel senso dell'insieme delle relazioni possibili. Ma la continuità ha anche altri significati interessanti, se non altro riguardo le possibilità effettuali. Esaminiamoli.

Prima di tutto essa indica che non c'è modo di eliminare le dimensioni effettuali nel loro insieme. La coscienza si divide in immediatezza e diversità, ma non può essere un terzo movimento. Questo non vuol dire che l'uomo sia eterno, può affievolirsi come si è intensificato, scomparire per tornare a essere significativo un'altra volta, sotto impronte diverse vuol dire soltanto che il movimento complessivo dell'esistenza si mantiene dentro limiti apprezzabili, è continuo, non ha crisi di struttura e tanto meno crisi prevedibili. «Se ultimamente l'accento fu posto sull'uomo e sull'umanità, era però ancora l'idea a venir "proclamata per l'eternità": "L'uomo non muore!". Si credette di aver trovato così la realtà dell'idea: l'uomo è l'io della storia, della storia universale: è lui, questa entità ideale, a svilupparsi davvero, cioè a realizzarsi. Egli è la vera entità reale, corporale, perché la storia è il suo corpo, di cui i singoli sono le membra. Cristo è l'io della storia universale, persino di quella precristiana; nella concezione moderna questo io è l'uomo, la figura di Cristo si è sviluppata nella figura dell'uomo; è l'uomo come tale, l'uomo di per sé, il "punto centrale" della storia. "Nell'uomo" si ripresenta il principio immaginario; perché "l'uomo" è tanto immaginario quanto lo è Cristo. "L'uomo", in quanto io della storia universale, chiude il

ciclo delle concezioni cristiane». (M. Stirner, *L'unico, op. cit.*, p. 269). La circolarità di questo movimento rende ancora una volta incomprensibile ogni razionalità lineare, riducendola a ingenua esercitazione letteraria oppure a ipotesi operativa dell'esistenza.

Inoltre la continuità indica il modo in cui si relaziona il contenuto all'interno dell'approfondimento, disponendosi sempre sulla base di un relazionarsi reciproco di tutti i movimenti di contenuto, nessun escluso, dai più complessi ai più semplici, in modo che ci sia una precisa dimensione, finita, quantitativamente finita, del contenuto disponibile per la produzione oggettuale. Il fatto che questa quantità cresca continuamente è il modo specifico in cui si dispone il movimento interno all'approfondimento culturale, una crescita senza limiti, se non quello della propria significatività, cioè di un possibile affievolimento. Ma anche questo affievolimento non può essere misurato in maniera esatta, come diceva Maria Maddalena de' Pazzi si tratta di "qualcosa che è eterno e che non dura un batter d'occhio". Qui c'è da risolvere un problema parallelo, abbastanza semplice, questo affievolimento non si deve intendere come una riduzione della quantità del contenuto, ma come un affievolirsi della sua rispondenza relazionale, movimento che avviene regolarmente negli oggetti e nelle strutture, ma che può anche verificarsi nel meccanismo dell'approfondimento considerato nel suo insieme.

La continuità esclude anche un processo di tipo progressivo, come se tutto il meccanismo avesse il solo scopo di produrre la presente configurazione modificativa dell'immediatezza. Al contrario, questa configurazione della coscienza immediata non ha subito sostanziali modificazioni nei movimenti più importanti, che sono quelli del fare coatto, dell'inquietudine e dell'apertura. Fin da quando la coscienza immediata è diventata attingibile nella realtà relazionale, determinando l'utilizzabilità, il progetto coscienza è stato completo. Intendendo per completezza la disposizione, il processo è l'insieme dei movimenti che esso possiede in qualsiasi momento del dispiegamento complessivo della totalità del reale. «Il mondo cambia profondamente, ma vibra ancora una nascosta continuità con quel passato, che d'un tratto prende forma nel nus plotinico. Uno squarcio soltanto di vita presocratica basta a chiudere degnamente la gremità. Riappare qui la capitale concezione metafisica di una pluralità irriducibile di essenze interiori, radici individuali frementi in un congiungimento lontano dall'apparenza». (G. Colli, *La natura ama nascondersi* [1959-1976], Milano 1988, p. 33). La continuità comprende il concetto di conservazione dell'approfondimento, nel senso del mantenimento dei movimenti registrati, anche dopo che sono stati, in parte, modificati in oggetti o in strutture, ma non comprende il concetto di completamento. I due aspetti non sono complementari. All'interno del primo rientrano quindi i movimenti di riorganizzazione, oltre che tutti gli aspetti catalogativi in genere, tipologici e tassonomici. Così il contenuto è raccolto, ordinato, conservato e poi liberato, senza che ci sia la possibilità che in uno di questi movimenti esso vada perduto. Il suo estremo affievolimento strutturale è recuperato attraverso il movimento della totalità del reale, ma più specificamente ed efficacemente attraverso il conflitto sociale.

La coscienza immediata comprende il motivo di questa continuità, ne intuisce il mecca-

nismo, ne sperimenta in parte il funzionamento, ma principalmente è conservatrice allo stesso titolo. La volontà è eminentemente contraria a ogni diversità e, in primo luogo, a quella diversità rivoluzionaria che intende mettere in discussione i protocolli dell'esistenza, le convenzioni su cui si basa la tradizione che il rapido decadere potrebbe mettere in serio pericolo le sue intenzioni di controllo. La presenza, anche all'interno del fare coatto, di ostacoli e difficoltà al meccanismo produttivo dell'oggettualità, rende subito inquieta l'immediatezza. «Tu ti dichiari forse ateo, ma resti fedele al sentimento cristiano: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco non sia un "mostro inumano". E quante persone vedi mai senza gettarle fra la "massa egoista"? Che cos'ha dunque trovato il tuo amore per gli uomini? Solo uomini indegni di quell'amore! Tu hai portato con te, nella tua mente, il peccatore, per questo l'hai trovato, per questo hai creduto di vederlo dappertutto. Non chiamare gli uomini "peccatori" e non lo saranno: sei tu soltanto a creare i peccatori: tu che credi di amare gli uomini, proprio tu li getti nel fango del peccato, proprio tu li dividi in viziosi e virtuosi, in umani e disumani, proprio tu li insozzi con la bava della tua possessione; tu infatti non ami gli uomini, ma l'uomo. Ma io ti dico che non hai mai visto un peccatore: l'hai solo – sognato». (M. Stirner, *L'unico, op., cit.*, p. 266).

Ma questa tutela della conservazione, proprio a causa delle continue difficoltà cui va incontro, finisce per rivelarsi l'elemento contraddittorio più efficace all'interno della coscienza immediata. Infatti, la continuità non è completamento e quindi sottolinea sempre di più l'inconsistenza delle pretese culturali per quanto riguarda la completezza del contenuto. Se non ci fosse la continuità del processo conoscitivo, la coscienza immediata avverterebbe con maggiori difficoltà il bisogno di diversità. «Questa contingenza perpetuamente evanescente dell'in sé che affetta il per sé e lo aggancia all'essere in sé senza mai lasciarsi cogliere, è ciò che chiameremo la fatticità del per sé». (J.-P. Sartre, *L'être et le néant* [1943], Paris 1950, p. 125). La continuità di cui discuto non si può comunque identificare con una logica interna al meccanismo di approfondimento, nel senso di un movimento suo interno che sia espressione dell'approfondimento stesso. La continuità deriva dall'utilizzabilità e si mantiene tale perché l'utilizzabilità resta tale a prescindere della quantità dell'immediatezza. Questi movimenti circolari sono di già completi fin dal momento in cui vengono in essere, cioè diventano significativi e non si modificano in quanto movimenti a causa della maggiore o minore presenza quantitativa. Ancora Sartre, più avanti: «La fatticità è un necessario contingente che non può in alcun modo impedire a sé di essere, e tuttavia essa è totalmente responsabile del suo essere». (*Ib.*, p. 127). Ciò comporta che non esiste una logica interna all'approfondimento culturale, ma che anche l'ipotesi di completezza è data dalla libidine della coscienza immediata di controllare definitivamente il meccanismo e nient'altro. Non c'è quindi una sorta di coscienza collettiva dell'approfondimento culturale, come di già visto, e con ciò risulta negata qualsiasi altra ipotesi parallela, diretta a fissare moduli di sviluppo garantiti a priori.

Lo stesso funzionamento delle strutture con l'evidente tendenza alla rigidità dei nessi, non può essere considerato un movimento interno capace di dare indicazioni deterministe.

L'idea, certamente verificabile nell'ambito dell'esistenza, che un effondersi delle strutture produce una maggiore rigidità complessiva dell'insieme degli assetti possibili è certo empiricamente fondata. Ma da ciò non si può ricavare una legge del genere sociologico, come quelle che abbondano nei manuali di politica, le quali sono purtroppo destinate a essere smentite continuamente, in base alla quale a ogni riduzione di struttura corrisponde un aumento di libertà. La qualità non è attingibile dalle strutture, né dal loro intensificarsi, e questo è comprensibile, né dal loro affievolirsi, e questo è purtroppo meno comprensibile. Precisa acutamente Stirner: «Chi si sente spirito libero non è oppresso e angustiato dalle cose di questo mondo, perché non le considera. Se uno sente ancora il loro peso, vuol dire che è tanto limitato da dar lui stesso peso a quelle cose, il che evidentemente fa tutt'uno col fatto che tiene alla sua "cara vita". Chi si cura soltanto di sapersi spirito libero e di muoversi come tale, non si domanda poi molto se tutto gli andrà più o meno miseramente e non riflette neppure un istante su come gli convenga sistemarsi per vivere una vita davvero libera e piacevole. Gli inconvenienti di una vita dipendente dalle cose non lo disturbano, perché egli vive solo nello spirito e di nutrimento spirituale. D'altra parte s'ingozza più che può, per la verità senza quasi accorgersene, e quando non trova più niente da buttar giù, muore sì col corpo, ma sa di essere immortale come spirito e chiude gli occhi con una preghiera o un pensiero. La sua vita consiste nell'occuparsi di cose spirituali, la sua vita è – pensiero, il resto non gl'interessa; per quanto si dia da fare con le cose spirituali, come vuole e può, nella preghiera, nella riflessione o nella conoscenza filosofica, il suo fare è comunque un pensare. Per questo Cartesio, che alla fine aveva capito perfettamente questo, poté mettere insieme le seguenti parole: "Penso, cioè: sono". Qui si afferma che il pensare è il mio essere, la mia vita; solo se io vivo spiritualmente, vivo davvero; solo come spirito sono reale, ossia: io sono spirito fino in fondo e nient'altro che spirito. Il povero Peter Schlemihl, che aveva perduto la sua ombra, è il ritratto di quest'uomo divenuto spirito: il corpo dello spirito, infatti, non dà ombra. – Invece, com'erano diversi gli antichi! Per quanto si comportassero da uomini forti contro la violenza delle cose, la violenza stessa, però, la riconoscevano e il massimo che sapevano fare era difendere nel miglior modo possibile la propria vita contro quella violenza. Solo tardi si accorsero che la "vera vita" non era quella spesa a lottare contro le cose del mondo, ma quella "spirituale", "appartata" da quelle cose, e, quando se ne accorsero, divennero – cristiani, cioè "moderni" e innovatori nei confronti degli antichi. Ma la vita spirituale, appartata dalle cose, non trae più alcun nutrimento dalla natura, ma "vive solo di pensieri" e perciò non è più un "vivere", ma un – pensare». (*L'unico, op. cit.*, p. 27). Esistono organizzazioni sociali capaci di realizzare strutture meno repressive di altre, ma ciò non autorizza, se non come infelice metafora, all'uso del termine libertà. Nessuna organizzazione può renderci liberi, ma possiamo fare di tutto per ghermire quelle qualità che il meccanismo conoscitivo e, per quel che ci riguarda più da vicino, il fare coatto ci allontanano o ci sostituiscono con semplici surrogati. In questo nostro disporci verso una coscienza diversa, possiamo incontrare maggiori o minori impacci esterni, e questi ostacoli sono certo un prodotto principalmente delle strutture, ma in fondo siamo sempre noi a

produrre queste strutture, in quanto tutta l'utilizzabilità, anche quella modificativa, è una produzione della coscienza. Il movimento delle strutture resta sempre un elemento della modificazione, quindi può spostarsi da un ipertrofico sviluppo degli assetti che si irrigidiscono, a un disinvolto alleggerimento che può apparire, e di fatto è, più libero. Ma si tratta di concezioni relative, non relazionali. La semplificazione delle complicazioni strutturali spesso può risultare altrettanto rigida, se non di più, del funzionamento articolato, quando gli assetti producono il loro tasso medio di rigidità.

Queste considerazioni ci portano a verificare come non esista all'interno dell'utilizzabilità modificativa l'elemento di fondo in cui si realizza la separazione tra realtà dispiegata e realtà orientata, elementi autonomi indipendenti dalla coscienza, sia questa immediata o diversa. Il grande evento della realtà, per quel che possiamo capire, è proprio l'utilizzabilità, senza con questo affermare che la coscienza non ha nulla a che vedere con la realtà esterna all'utilizzabilità stessa. Ciò significa che ci siamo posti in una gabbia, costruita da noi stessi, che non possiamo modificare se non dentro un arco di possibilità, ma non cancellare del tutto, in quanto l'utilizzabilità non può essere annullata o seriamente affievolita su decisione della coscienza stessa. «La realtà umana, attraverso cui la privazione appare nel mondo, dev'essere essa stessa una privazione. Giacché la privazione non può venire dall'essere che attraverso la privazione, l'in sé non può occasionare la privazione all'in sé. In altri termini, affinché l'essere sia mancante o mancato, è necessario che un essere si faccia la sua privazione». (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 130). Ancora una volta trova riconferma il fatto che la qualità non è afferrabile in modo definitivo, quindi non può instaurarsi un regno della libertà su semplice decisione volontaria. Di più, la qualità non è afferrabile neanche da parte di un meccanismo oggettuale, interno all'utilizzabilità.

Il desiderio di rinvenire una logica a se stante nell'approfondimento culturale, proprio per le sue considerevoli conseguenze rassicuranti, è sempre all'orizzonte. Lo strumento resta sempre la coscienza. All'interno della modificazione quest'ultima lavora alla produzione degli oggetti, e con questa fattività superassennata contribuisce all'intero movimento effettuale, compreso l'approfondimento, senza che sia possibile orientare tutta l'utilizzabilità nel suo insieme verso un obiettivo di grandi ideali qualitativi. Certo, l'immediatezza può pensare ai suoi problemi, provvedere all'elaborazione del suo laboratorio, approfondire, mettere in dubbio, avanzare critiche negative, realizzare la diversità e rendersi conto di cos'è la vita, contribuire a fare andare l'utilizzabilità verso un funzionamento coatto meno feroce, ma si tratta di modificazioni indirette che nessuna coscienza immediata o diversa può programmare interamente. I movimenti relazionali sono percepibili solo indirettamente. Ancora Stirner: «Ma lo spirito si è semplicemente allontanato dal mondo e si è fatto pura essenza, libera dal mondo, senza poterlo annientare veramente. Perciò il mondo resta per lui un ostacolo ineliminabile, un essere messo al bando. Lo spirito, d'altra parte, non conosce e non riconosce nient'altro se non lo spirito e ciò che è spirituale e perciò non può non portare eternamente con sé il desiderio struggente di spiritualizzare il mondo, cioè di salvarlo dall' "esilio". E così medita, come un giovane, progetti di redenzione e di

miglioramento del mondo». (*L'unico, op. cit.*, p. 27). Rendersi conto di questa solitudine della coscienza è molto importante perché conduce a due risultati, il primo, quello di svuotare l'utilizzabilità di ogni finalismo intrinseco, il secondo, quello di puntare sull'uomo, totalmente, non sulle strutture che sono prodotte dall'uomo e di quest'ultimo portano solo le paure e le preoccupazioni, queste sì ingigantite e non suscettibili di rasserenamenti. L'approfondimento culturale può prendere sviluppo sotto movimenti differenti, e questi ultimi si possono distinguere molto bene nell'ambito dell'esistenza, dove tutti sembrano andare ognuno al proprio posto, imboccare una propria opportuna catalogazione. Ma, in fondo, questi movimenti sono intercambiabili, il loro relazionarsi rende tenue la loro reale specificazione, l'affievolisce. Nei prodotti, oggetti e strutture, è forse più facile operare distinzioni, anche a livello relazionale, ma proprio nell'approfondimento culturale questa capacità è quasi inconsistente. Se da un lato la coscienza da sola non può spezzare il movimento dell'approfondimento, non è detto che questo resti indifferente al movimento circolare della coscienza, come si realizza nell'utilizzabilità, nella singola esperienza effettuale. Nessuna esperienza va perduta, nessun uomo realmente attivo passa inosservato, nessuno capace di agire resta un balocco nelle mani della storia. La mancanza dell'ipotesi determinista non svuota l'approfondimento analitico, ma ne mette in luce l'illusione di completezza e, per un altro verso, mette in risalto l'effettiva capacità della coscienza di trasformare il mondo. Non c'è lamentazione contro l'appiattimento massificante dell'eterno progredire del contenuto che possa essere realmente presa sul serio, non c'è millenarismo che non si presenti come ridicola versione finalistica della storia, destinata a spronare l'uomo all'accettazione del fare coatto. Non c'è destino di libertà o di morte, non c'è destino e basta: *bonne mine à mauvais jeu*.

Il rischio costante della storia del pensiero è stato quello di personificare l'approfondimento, traendo comportamenti da un ammasso informe di contenuti, il quale si limita, di volta in volta, a subire una stratificazione riorganizzativa. In questi contenuti non potrà mai sorgere improvvisamente l'oppressore o il liberatore, non sarà mai un accadimento puramente statistico a fornire la possibilità fondamentale, decisiva, per cui non c'è nulla da riconoscere e il nostro stare in ascolto, il nostro impotente ravvisare continuo, rappresenta sempre la medesima conclusione negativa. Nessuna catastrofe, nessuna realizzazione dell'anarchia liberatoria, ogni evento si produce per una serie irricostruibile di movimenti, attorno alla quale noi produciamo soltanto ipotesi dell'esistenza, tutte ugualmente valide perché tutte ugualmente fantastiche. Non esiste uno strumento privilegiato che possa realmente farci penetrare all'interno dell'approfondimento culturale per scoprirvi il suo recondito segreto, né la fede, né lo scetticismo possono portare alla luce quello che non c'è. Attentamente Schopenhauer: «Nell'insieme la filosofia di tutti i tempi si può anche considerare come un pendolo che oscilla tra razionalismo e illuminismo, cioè tra l'uso della fonte conoscitiva oggettiva e della fonte conoscitiva soggettiva. Il razionalismo, che ha per organo l'intelletto, originariamente destinato soltanto a servire la volontà e perciò diretto verso l'esterno, si presenta dapprima come dogmatismo, e come tale si comporta in

modo affatto oggettivo. Poi cede il luogo allo scetticismo e in seguito a ciò diventa infine criticismo, che cerca di appianare il contrasto tenendo conto del soggetto; il razionalismo diventa cioè filosofia trascendentale. Per filosofia trascendentale intendo ogni filosofia che parta dal principio secondo cui il suo oggetto prossimo e immediato non sarebbero le cose ma solo la coscienza umana delle cose, che perciò non dovrebbe mai essere trascurata. Con una certa inesattezza i francesi chiamano questa filosofia *méthode psychologique* in contrapposto alla *méthode purement logique*, con cui essi intendono la filosofia che, senza porsi problemi, parte dagli oggetti o da concetti pensati in modo obiettivo, dunque il dogmatismo. Giunto a questo punto, il razionalismo si rende conto che il suo organo afferra solo l'apparenza ma non l'essenza ultima, interiore e autonoma, delle cose». (*Sulla filosofia e il suo metodo*, in *Parerga e paralipomena* [1851], tr. it., vol. II, Milano 1983, pp. 17-18). Come ogni sofisma questo concetto parte da un certo fondamento di verità ma non approda a nulla. Ecco perché ho detto chiaramente di essere contro il disvelamento. «In altre parole, si tratta di afferrare il valore intrinseco degli argomenti avanzati, e ciò il più completamente possibile. Noi ci troviamo d'un tratto nella dimensione dell'intenzione, comprensibile già in se stessa, e senza che essa giustifichi, in aggiunta, uno sguardo alla soggettività del "partner". Il senso della ricerca ermeneutica è di svelare il miracolo della comprensione e non la comunicazione misteriosa delle anime. La comprensione è una partecipazione all'intenzione comune». (H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica* [1963], tr. it., Napoli 1969, p. 78). L'interpretazione, attività eminentemente diretta a scavare nei contenuti, non considerandoli semplici prodotti del fare coatto, ha lo scopo essenziale di mascherarli, non di togliere loro i veli per costringerli a dire in modo diverso quello che sono, cioè a dirlo in un modo che, per quanto possibile, metaforicamente eviti di ripetere le convenzioni dell'esistenza, quindi non si riduca a semplice tautologia.

Questo materialismo attivo richiede un grande coraggio, una considerevole disciplina individuale. Speranze e prospettive devono indirizzarsi tutte all'interno della coscienza stessa, la quale nella sua immediatezza spinge invece a trovare alleati proprio nell'approfondimento, allo scopo di esercitare in questo modo il controllo, la spregiudicata fattività che la rende sicura di sé e allontana tutti i movimenti di inquietudine. La diversità non è un semplice perbenismo edificante, una correttezza di comportamenti, ma un coinvolgimento totale che investe tutta la coscienza e che quindi produce perplessità, anche nelle modificazioni che restano in corso. La fede potrebbe, a stretto rigore di termini, produrre un coinvolgimento considerevole, ma avendo la necessità di porre in qualcosa di esterno il suo punto di forza, finisce per asservire il lavoro della consapevolezza, rendendolo schiavo dell'altrui presenza. Lo scetticismo, che tanto fa illudere gli spiriti moderni i quali collocano nell'approssimazione il centro del problema, oltre ad avere bisogno lo stesso di un punto di forza esterno, se non altro per i momenti di maggiore sconforto, manca della capacità di coinvolgimento, spesso in modo radicale, limitandosi al massimo a una tollerante e innocua filantropia.

È la posizione raggiunta che si vuole tutelare, la conquista che non deve più essere mes-

sa in discussione, tanto più radicata nei nostri cuori, quanto più essa è stata concessa per benevola e illuminata decisione del sovrano. Il possesso porta a temere il dolore e la morte, quindi ad avversare il rischio e porta al risparmio e alle miserie della conservazione. «Non esistendo la possibilità del vero, è forza concludere che nel campo del pensiero, ci sono verosimiglianze, maggiori o minori, più o meno stringenti, ma il Vero non c'è. Siffatta inesistenza del Vero, cioè lo scetticismo, trova altrove la sua controprova luminosa, nella situazione generale della società odierna, apertamente entrata in una fase di guerra, di violenze, di atti di forza così nei rapporti internazionali come in quelli interni. Gli atti di mera forza (guerra, violenza personale) a cui sembra la società odierna, rotta la sottile crosta di civiltà, inclini a far sempre più largamente ricorso, costituiscono la conferma esplicita dello scetticismo. Se le ragioni si accordassero in un Vero uno, cioè se la ragione fosse una, gli atti di mera forza non interverrebbero; non ce ne sarebbe bisogno; l'unità delle menti, l'adesione ad un unico Vero, si farebbe da sé. Il fatto che si creda di non poter fare a meno di ricorrere ad essi dimostra appunto che le ragioni sono in contrasto, lo spirito non è uno ma più, il Vero inesistente, esistenti solo i Veri differenti; che questa diversità e questo contrasto sono così radicati nel profondo dello spirito, scindono siffattamente lo spirito, proprio nella sua essenza ed in sé, che non v'è alcuna via razionale, fondata in ragione, appartenente a ragione, per colmare il contrasto e togliere la diversità; che solo la forza brutta può sopprimere la manifestazione di questa; che tanto è nella sua essenza scisso lo spirito che solo la violenza è capace di togliere, non già, neppure, la scissione, ma unicamente la sua estrinsecazione esteriore». (G. Rensi, *La mia filosofia*, Milano 1939, p. 159). Tutto ciò non deve essere confuso con la volontà di morte, che è un aspetto dell'immediatezza, inteso in termini di controllo del proprio destino, la morte ora, come possibilità certa, quindi come rifiuto della possibilità e, in definitiva, rifiuto del rischio. Una versione della paura che ci fa desiderare di affrontare l'alito della morte per toglierci dalle ambascie della sua possibilità. Il coraggio del coinvolgimento consiste invece nel rifiuto del controllo e dell'ordine, nel rifiuto della positività assoluta del possesso, nella riduzione di ogni conquista a semplice strumento provvisorio per una ulteriore conquista, ulteriore e semplice tassello del progetto di sconfitta finale, progetto questo sì di morte coscientemente costruita come completamento indispensabile dell'azione.

L'educazione della volontà, come bene comprese, fino a un certo momento, l'analisi di Nietzsche, conduce soltanto al potenziamento possessivo, alla conquista. Ed è bene che l'uomo si muova a suo agio nell'approfondimento culturale, oltre che nel guardare direttamente in faccia la realtà, senza illusioni, cercando se possibile di evitare la pena e la meschinità, la sofferenza e la miseria. Ma tutto ciò non può essere trasformato in un metro di valutazione per tutto, quando invece resta valido soltanto per il fare coatto. In un mondo che tende ad appiattire tutte le espressioni larmoyants dell'uomo, anche quelle della volontà, quindi che tende a generalizzare il controllo stesso allo scopo di renderlo dominio uniforme e meno dannoso nelle sue espressioni più arbitrarie, il coinvolgimento si porta dietro tutta un'aritmetica riduttiva, un calcolo edonistico delle proprie salvaguardie e la

dimostrazione dell'assoluta inesistenza di elementi interni all'approfondimento, capaci di fare il lavoro al nostro posto, ci rende edotti della nostra solitudine e del lavoro che resta da fare. Le illusioni devono restare sulla soglia della filosofia relazionale.

La paura, di cui il possesso è l'aspetto apprensivo, come ha giustamente proposto l'analisi di Ernst Jünger, è sempre paura della morte, quindi anche il risparmio è paura della morte, come pure il desiderio di difendere il proprio status allo scopo di garantirsi il rispetto degli altri e tutelarsi contro i rischi dell'incertezza. Cambiando il rapporto con il possesso, con la conquista, cambia necessariamente il rapporto con la morte e ciò al di là dell'alibi che l'automatismo esterno può prestare a ogni interessato tentennamento. Facendo diventare progetto la morte, s'inverte il rapporto della paura, la quale non per questo è cancellata ma restando come contenuto può essere anche occasione di inquietudine, quindi elemento della stessa diversità.

Lo spiritualismo e il materialismo sono spesso stati alibi dell'automatismo, diventando espressioni del determinismo dirette a sottovalutare il ruolo della coscienza, sia nell'ambito del fare coatto che in quello dell'azione. Ambedue queste posizioni filosofiche, in tutte le loro varianti, hanno tenuto conto del ruolo dell'uomo, dei suoi problemi, ma lo hanno sempre subordinato a una forza esterna, superiore o inferiore. Di fronte a questa forza, l'uomo diventa un fuscello, anche il grande uomo, l'uomo superiore, il ribelle o il dominatore – da questo loro punto di vista la cosa non fa differenza – finiscono per diventare burattini nelle mani di intenzioni senza paragoni molto più forti. «La nausea per l'uomo è il mio pericolo...». (F. Nietzsche, *Ecco Homo* [1888], *Perché io sono un destino*, 6). Da qui lo stimolo ad accettare questa forza, a sacralizzarla in un ente superiore, o a inchiodarla nella stessa logica della materia, ma comunque a staccarla definitivamente da sé e a considerarla come garanzia della propria libertà. C'è qui una cattiva lettura di Stirner. Quando poi questa forza, come accade oggi alle espressioni produttive dell'approfondimento analitico, prende l'aspetto di un'organizzazione scientifica e tecnologica diretta a mantenere l'ordine con il massimo dell'efficienza e il minimo della repressione, è veramente difficile escogitare qualcosa in contrario.

Ciò accade spesso nel laicismo moderno che così non si accorge di avere semplicemente cambiato l'aspetto esteriore delle cose e di gestire, sotto forma tollerante, l'irrigidimento del passato dominio religioso. La polemica sulla presenza dell'insegnamento religioso nella scuola statale, quindi ipoteticamente laica, si presta ad alcune considerazioni interessanti che sarebbe errato non fare etichettando la giustificazione sotto la scusa di faccende di palazzo, semplici tentativi di ingerenza del potere religioso all'interno del potere politico. Il laicismo statale reagisce, o una parte di esso sembra reagire, perché vede attaccato dal confessionarismo un settore che ritiene di dovere gestire in proprio.

Il problema vero non è però quello di una presenza di disturbo della Chiesa all'interno del territorio dell'educazione. Le analisi di Stirner su questo punto restano anche oggi fra le migliori. L'ora di religione, a parte casi limite di carisma personale dell'insegnante, dai tempi dei tempi è sempre stata un'ora di inutili attese e di sbadigli spaventosi. Non è quindi

un vero e proprio inquinamento che i laici temono. E poi questi ormai non credono più alla possibilità di iniettare dall'esterno un sentimento deleterio, come di fatto è quello religioso vissuto attraverso la Chiesa che ne fa elemento di stupro e di dominio, quando sono loro stessi ad avere reso impossibile un'educazione alla libertà e all'autonomia del singolo, sia pure nei limiti convenzionali dell'esistenza, subordinando il rapporto tra discente e istituzione agli interessi esclusivi di quest'ultima, intesa essa nel più vasto contenuto possibile: dalla scuola, al mercato del lavoro. «Accettiamo – dice Stirner – l'eredità lasciata dagli antichi e cerchiamo di ricavarne, da bravi lavoratori – il più gran frutto possibile! Il mondo giace disprezzato ai nostri piedi, laggiù sotto di noi e sotto il nostro cielo, che le sue braccia potenti non toccano più e dove più non penetra il suo alito inebriante; per quanto si comporti da seduttore, il mondo potrà corrompere solo la nostra sensibilità, lo spirito – e noi siamo in verità soltanto spirito – non lo trarrà in inganno. Una volta giunto dietro le cose, lo spirito è giunto anche al di là di queste e si è liberato dai loro legami: non è più servo, ma è libero e trascendente. Così parla la “libertà spirituale”.

«Dopo la perdita del mondo e di ciò che è mondano, che cosa rimane allo spirito, allo spirito che dopo molti sforzi si è liberato dal mondo? Nient'altro che – lo spirito e ciò che è spirituale». (*L'unico, op. cit.*, p. 27). La lotta a livello istituzionale è quindi per motivi di potere, motivi che si riverberano nel complesso della gestione politica, in modo ben più organico del semplice intervento nel settore educativo. Lo scontro, in queste condizioni, è ancora una volta una scusa per misurare forze e contare clienti. La mia riflessione si sviluppa per una via differente. Come anticlericale inveterato la Chiesa mi mette subito in sospetto, anzi attira subito la mia attenzione gelosa e perfino irritata. Il prete, per principio, mi fa schifo, come persona, come simbolo e come balocco di un gioco di potere che pongo al medesimo livello del poliziotto. Ma oggi, al di là di questo mio modo di sentire che potrebbe essere non condiviso da molti, si colloca il presente progetto egemonico della Chiesa cattolica. E qui siamo davanti a un problema differente e più grave.

Attraverso la polemica sull'ora di religione nelle scuole si vede con chiarezza di che prospettive controriformiste è impastato il progetto medievaleggiante della nuova cattolicità. L'egemonia culturale che essa vuole imporre è ricavata da contenuti del passato che fanno ritorno, come assurdi e allucinanti fantasmi, pronti a tradursi in interventi concreti nella realtà di tutti i giorni. «Gerarchici, noi lo siamo ancora oggi, oppressi da coloro che si appoggiano sui pensieri. I pensieri sono il sacro». (*Ib.*, p. 60). Ecco in che modo la Chiesa di oggi non si limita a una ripresentazione di argomenti del passato, come il peccato, l'inferno, il diavolo, la fede irrazionale, i santi, e non si limita nemmeno più a una lotta contro tutti i tentativi di uscire fuori da una tutela reazionaria in argomenti di natura personale, come la famiglia, i figli, il divorzio, l'aborto, ecc. Adesso si propone di andare più avanti, verso quella conquista dell'iniziativa politica che era il sogno del grande periodo gregoriano. Per questo si stanno sviluppando, non al suo interno, che proprio qui si collocano le maggiori debolezze, ma al suo esterno, nel corso stesso della società cosiddetta laica, strutture che agiscono come tentacoli della piovra vaticana. Si tratta di organizzazioni e forze vivissime

che si rifanno apertamente agli ideali reazionari che una volta erano patrimonio solo della estrema destra politica. Ideali che discendono direttamente dai massacratori crociati, dai cavalieri teutonici, dai soldati di religione, dallo spirito inquisitorio e gesuitico. Lo scopo non dichiarato, evidentemente, è la riconquista su scala mondiale dell'antico potere temporale. Non bisogna meravigliarsi per la mancanza di un territorio adeguato all'attuale potenza internazionale che la Chiesa costituisce. Il territorio, per un potere in veloce sviluppo come quello religioso, non è essenziale. Ciò che conta è l'ascendente psicologico, opportunamente sfruttato, il quale si traduce in sostegno materiale di una politica di sfruttamento a livello mondiale, oltre che in un sostegno a tutti i processi di ristrutturazione e razionalizzazione di questo stesso sfruttamento, oggi in corso di sviluppo dappertutto. «Questo è il dominio dell'idea o la bigotteria pretesca. Robespierre, per esempio, Saint-Just, ecc., non erano che preti bigotti, esaltati dall'idea, entusiasti, strumenti consequenziali di quell'idea, uomini ideali. Così esclama Saint-Just in un discorso: "C'è qualcosa di tremendo nel sacro amor di patria; esso è tanto esclusivo da sacrificare tutto, senza pietà, senza timore, senza riguardo umano, all'interesse pubblico. Esso precipita Manlio nell'abisso, richiedendogli il sacrificio dei suoi affetti personali; conduce Regolo a Cartagine; getta un romano nel baratro e pone Marat, vittima della sua dedizione, nel Panthéon"». (*Ib.*, p. 62). In un mondo appiattito come quello in cui viviamo, il ripresentarsi di ideali, sia pure reazionari, costituisce un forte motivo di richiamo, un elemento che sollecita la volontà al ritorno agli antichi ordini di dignità, che consente di coniugare insieme possesso e decoro, onore e mancanza di rischio effettivo. Tutti hanno bisogno di sentirsi partecipi, comuni con gli altri, e tutti sono disposti a sacrificare se stessi in nome di una tranquillità che metta fine al pungolo della responsabilità personale, dell'appello al coinvolgimento, appello che sempre risuona in tutte le vicende della coscienza immediata. In questa subdola gara a chi copre meglio il desiderio di ordine con un'apparente avventura i laici, col loro pseudo-amore per la verità, partono svantaggiati proprio perché sono loro a essere nel vago e nell'improbabile, proprio perché sono loro a indicare possibile una verità da conquistare e mettere da parte, come un capitale in banca.

In un mondo di sfumature sempre più complesse anche l'anticlericalismo tradizionale sclerotizzandosi sta perdendo la sua funzione. Si vengono così ad accatastare fascine ibride da parte di chi condanna l'opera della Chiesa ma nello stesso tempo considera se non con simpatia, almeno con un certo interesse, alcune attività cosiddette pacifiste, svolte da parte cristiana e religiosa in genere. Nuovi compagni di strada e di lotta. La qual cosa è tutt'altro che accettabile, l'anticlericalismo deve sapere combattere anche i preti che non indossano la tonaca, anche i preti che si annidano fra di noi, che diventano mallevadori di altri preti e delle loro intenzioni. In caso contrario, la lotta contro il clericalismo diventa un fatto nominale, si ferma all'aspetto esteriore. Per esempio, non si critica e non si isola il prete operaio perché è differente dagli altri ed è un lavoratore, mentre non ci si accorge che è proprio lui la punta avanzata della lancia nemica, la punta che penetra nel tessuto sociale per strappare consenso e adesione ai progetti di controllo. Facendo in questo modo,

l'anticlericalismo da strumento di lotta decade ad asettica palestra, in cui si esercitano le doti critiche di qualche benpensante.

Nel laicismo c'è quindi una componente religiosa, una sorta di cristianesimo latente, chiamato sempre a giustificare un possibile connubio politico. Così l'intenzione didascalica, trovandosi improvvisamente povera davanti alle richieste e ai dubbi della completezza, appigliandosi al possibilismo, apre all'eterna contraddizione nemica, al supposto prodotto delle tenebre irrazionali, per scoprirvi se stessa, smembrata e conservata nel medesimo brodo progressivo. L'allegoria della ragione s'incontra con le macerie della fede e insieme producono una giustapposizione della realtà sorreggendo gli zoppi. Allontanate per sempre le antiche istanze di una fede lacerante, quando il mondo sembrava venir meno, oggi questi due movimenti, dapprima antinomici, si muovono alla ricerca comune di una forza autonoma interna all'approfondimento culturale, capace di sostituire l'antico coraggio. Tutto questo puzza di lucerna. «Ma anche ammettendo che i dubbi che sono stati sollevati nel corso del tempo contro i principi della fede cristiana ti abbiano privato della fede nell'immortalità del tuo spirito, c'è tuttavia un principio che hai lasciato intatto e una verità a cui continui ad appigliarti ingenuamente, e cioè che lo spirito è la miglior parte di te e che ciò che è spirituale ha più diritti su di te di ogni altra cosa. Nonostante tutto il tuo ateismo, tu concordi con chi crede all'immortalità nello zelo contro l'egoismo». (*Ib.*, p. 29). Si potrebbe affermare, con aurea motivazione, che gli uomini non si libereranno mai dell'ipotesi condizionante di Dio se prima non si libereranno della convenzione temporale. Il fatto che posizioni teoriche, apparentemente antitetiche, come la teologia e il laicismo progressista, si ricongiungano ineluttabilmente, dipende dalla comune credenza in una forza interna alla storia, che procede da una creazione ed è indirizzata a una conclusione. Il laicismo progressista ha semplicemente sostituito all'idea e alla funzione della provvidenza quella del progresso. Con infinite sfumature, si potrebbero elencare ipotesi teologiche che sconfinano nel progressivismo, e ipotesi progressiste che partono e concludono in una sorta di teologia laica altrettanto conservatrice di quella classica. Ancora Stirner: «Gli atei si fanno beffe dell'essere superiore (che è stato venerato anche col nome di "supremo" o di être suprême) e gettano nel fango una dopo l'altra le "prove della sua esistenza". Ma essi non si accorgono che distruggono il vecchio essere superiore solo perché sentono l'esigenza di uno nuovo a cui far posto. Forse che "l'uomo" non è un essere superiore all'uomo singolo? Forse che le verità, i diritti e le idee che derivano dal suo concetto non vengono necessariamente venerati e considerati – sacri appunto come rivelazioni di questo concetto? Infatti, anche se si dovesse sopprimere qualche verità che sembrava essersi manifestata attraverso quel concetto, questo dimostrerebbe soltanto un fraintendimento da parte nostra, senza intaccare minimamente quel concetto sacro, né compromettere affatto la santità di quelle verità che devono esser considerate "a buon diritto" come rivelazioni. L'uomo oltrepassa ogni singolo uomo e, benché venga ritenuto "la sua essenza", in realtà non è affatto la sua essenza, la quale sarebbe, se mai, unica come lui, il singolo stesso, ma è invece un essere generale e "superiore", anzi, per gli atei è l' "essere supremo". Così come le rivelazioni

divine non furono scritte da Dio stesso, di suo pugno, ma invece rese pubbliche attraverso gli “strumenti del Signore”, allo stesso modo anche il nuovo essere supremo non scrive da sé le sue rivelazioni, ma ce ne fa dare notizia da “veri uomini”. Ma il nuovo essere rivela effettivamente una concezione più spirituale, rispetto al vecchio Dio, perché quest’ultimo veniva ancora rappresentato in figura corposa, mentre il nuovo conserva l’immacolata spiritualità, non venendogli attribuito alcun corpo materiale particolare. Eppure anche a lui non fa difetto una certa corporeità, che si presenta anzi in un aspetto perfino più allettante, perché più naturale e mondano: essa non consiste in niente di meno che in ogni uomo corporale, cioè nell’ “umanità” tout court ossia in “tutti gli uomini”. La spettralità dello spirito riacquista così compattezza e popolarità in un corpo illusorio». (*Ib.*, p. 35).

Il progresso è oggi la religione degli uomini di cultura laica, ed è una religione che dopo quasi trecento anni di lotte più o meno coscienti ha ormai conquistato il potere, invadendo anche il campo dell’avversario e consegnando a quest’ultimo molte delle armi critiche che aveva elaborato per sviluppare la propria lotta. La teologia ne ha tratto giovamento, se non altro per adeguarsi alla razionalità dilagante, ma con l’intelligenza di ogni elaborazione filosofica, la quale non lascia mai del tutto tagliati i ponti dietro di sé. L’antica anima agostiniana sopravvive accanto al rinnovato e ammodernato tomismo. Così l’antico nemico recupera il progresso e questo s’invera, ancora più profondamente, cioè come strumento di potere, nella teologia. Il punto d’incontro e di reciproco interesse è quello che discerne una forza superiore all’uomo, agente nella storia, e non è il caso di litigare su come chiamarla, lite abbastanza trascurabile, essendo trasferita di peso nel problema non più nominale ma sostanziale di come gestirla a fini di dominio del mondo.

Il quadro dell’approfondimento può anche essere disegnato da un pennello pessimista, ottenendo un tessuto di assurdità. Un’immensa quantità di torrenti, scriveva Johann Wolfgang Goethe, e di fiumi che per loro necessità naturale confluiscono insieme precipitando da molte valli e provocando la fine di un grande fiume e un’inondazione dove trovano la morte sia chi l’aveva prevista come chi non aveva avuto sospetto alcuno. Lo specchio che qui riflette l’immagine di fondo è quello del dispiegamento della realtà, l’arco iridato della mancanza di contenuti e l’inutilità delle previsioni razionali. Anche esaminando tutti i contenuti, si troverebbe piuttosto una generale condizione di difficoltà, di miseria, invece di uno sviluppo regolare verso un avvenire migliore, e questa miseria non potrebbe modificarsi in qualcosa di meglio per il semplice fatto di essere conosciuta, perché si tratta di qualcosa conosciuto da sempre, fin da quando la realtà ha cominciato a funzionare nella sua totale e piena efficacia.

Queste considerazioni pessimiste sorgono spontaneamente dalla semplice presenza della riflessione temporale e storica. Se il pensiero goethiano concludeva per una inutilità di ogni approfondimento dei contenuti, in quanto non si sarebbe trovato altro che uomini preoccupati e angosciati, che si tormentano e torturano reciprocamente, rendendosi difficile quel poco di esistenza a loro disposizione, incapaci di godere la bellezza di una rosa mattutina, con una piccolissima minoranza di privilegiati per i quali l’esistenza è comoda e

gradevole, il pensiero hegeliano da un'analisi altrettanto pessimista concludeva provvisoriamente per un unico insegnamento: la categoria della modificazione. *Das Leben ist hier Vegetation.*

Ma questo pensiero non si acquietava in ciò, in base alle proprie premesse metodologiche impiantava subito un riferimento alla nascita di una nuova vita attraverso la morte. Dal negativo sorge il positivo. Nella storia opera quindi questa grande forza sotterranea e dialettica, capace di impiegare la morte e il nulla come elementi della futura costruzione dell'essere. La riflessione hegeliana si chiede a vantaggio di chi e con quale scopo siano stati compiuti tutti questi massacri, questi sacrifici, sia stato innalzato questo grande mattatoio, distrutte la fortuna dei popoli, la sapienza degli Stati e la virtù degli individui. Torna così, e con grande apparato teorico, la richiesta intorno alla forza interna, capace di dar conto dell'approfondimento, una spiegazione finalistica. Ma non si tratta del mutamento conosciuto dal pensiero orientale, un risorgere della fenice dalle sue stesse ceneri, si tratta di un mutamento che attraverso la morte ritrova qualcosa di differente, accresciuto e trasfigurato.

Il meccanismo hegeliano pretende quindi che il contenuto della storia ritrovi se stesso attraverso il proprio distruggersi, in modo e in gradi sempre più elevati di completamento. Il mito della completezza dell'approfondimento culturale, nel pensiero hegeliano, riceve una delle sue massime sistemazioni in quanto presuppone una serie di passaggi, ben determinati, attraverso i quali si realizza non una completezza per sedimentazione, ma una completezza attraverso la trasformazione. La vicenda narrata dialetticamente: quella della ragione e della sua *rabies theologorum* con cui cerca di spiegare il mondo analiticamente, ma anche di realizzarlo nella sua potenzialità attuale portandolo fino alla piena coscienza di sé. Il progressivismo, nella massima espressione storica, echeggia una delle costruzioni più autoritarie in quanto riesce a collegare insieme il pensiero laico e il pensiero teologico. L'antica fede, non più pertinente alle condizioni del mondo che sta industrializzandosi, è così calata nei suffumigi di una costruzione filosofica capace di spiegare il corso della storia umana da un punto di vista laico, però con il medesimo procedimento impiegato dalla teologia. «Sacro è dunque l'essere supremo e tutto ciò in cui l'essere supremo si rivela o si rivelerà; e santificati sono tutti coloro che riconoscono l'essere supremo con ciò che gli appartiene, cioè con le sue rivelazioni. Il sacro santifica, a sua volta, il suo adoratore, il quale attraverso il suo culto diventa così un santo, come anche diventa santa ogni cosa che fa: santa la vita, santi il pensiero e l'azione, la poesia e le aspirazioni, ecc.» (*Ib.*, pp. 35-36).

Molti aspetti di questo pensiero sono ancora fra noi e di alcuni di essi ho di già parlato. Mi pare importante rammentare qui il concetto di nascondimento, anch'esso di origine teologica, utilizzato dal pensiero laico per chiamare a un impegno nei confronti della realtà in quanto questa non rivela facilmente le proprie intenzioni. Occorre quindi saperla interrogare, occorre sapere leggere la storia, i fatti e lo spirito del tempo, anche quando questi si inverano in singoli individui capaci di rappresentarli. Questo principio non è molto diverso da quello teologico, sia per quel che concerne la imperscrutabilità degli intendimenti divi-

ni, sia per il loro rivelarsi nelle cose del mondo. «Ciò a cui prima attribuivamo l'esistenza, per esempio il mondo e altre cose simili, appare adesso come pura parvenza, e veramente esistente è piuttosto l'essenza, il cui regno si popola di dèi, di spiriti, di demoni, cioè di esseri buoni o malvagi. Solo questo mondo alla rovescia, il mondo delle essenze, esiste adesso veramente. Il cuore umano può esser privo d'amore, ma la sua essenza, il Dio "che è amore", esiste; il pensiero umano può finire nell'errore, ma la sua essenza, la verità, esiste: "Dio è la verità", ecc.». (*Ib.*, p. 37). L'impossibilità di fissare una relazione quantitativa tra la coscienza immediata e l'approfondimento analitico, problema che sperimentiamo continuamente, ha richiesto diverse formulazioni dirette a trovare una soluzione che tenesse conto di questa presunta forza interna all'approfondimento stesso, la quale se non poteva essere conosciuta dall'immediatezza poteva però non solo conoscerla ma anche guidarla senza che la stessa se ne accorgesse. Si tratta di una eterogenea versione degli effetti presunti dell'approfondimento, cui è così attribuita la possibilità di giocare d'astuzia con l'immediatezza coinvolgendola in comportamenti che quest'ultima non vorrebbe prendere e di cui in fondo non conosce tutta la portata.

L'ipotesi di una logica interna all'approfondimento analitico ha difatti bisogno di una risonanza interna all'insieme dei comportamenti della coscienza. La frigida coordinazione di questi due movimenti diventa tanto più stretta e indispensabile, quindi tanto più lontana da una concezione relazionale, quanto più si afferma questa forza sconosciuta capace di regolare, secondo un meccanismo e un finalismo precisi, tutto l'approfondimento. La coscienza è così rinchiusa con maggiore rigidità all'interno dell'immediatezza, con una serie di tipologie di comportamento, in relazione proprio alle ipotesi a cui, contestualmente, è ridotto il meccanismo culturale. L'uomo è schiacciato nel comportamento massificato, dopo che l'approfondimento è stato interpretato come movimento capace di esprimere una coscienza collettiva, cosa quest'ultima del tutto impossibile. «Il vero entusiasmo etico consiste nel volere con l'estremo delle proprie forze; ma nello stesso tempo così sollevati in uno scherzo divino da mai pensare se questo porterà o non a qualche risultato. Appena la volontà comincia a sbirciare per garantirsi il risultato, l'individuo comincia a diventare immorale: l'energia della volontà si spunta oppure si sviluppa in modo anormale in un'avidità di lucro immorale la quale, anche se compie qualcosa di grande, non lo compie eticamente; l'individuo esige qualcosa d'altro che non l'io etico. Un'individualità etica veramente grande dovrebbe esplicare la propria vita nel modo seguente: dovrebbe sviluppare se stessa con l'estremo delle sue forze; con ciò potrebbe forse produrre un grande effetto all'esterno, ma non dovrebbe affatto occuparsene, perché essa sa che la realtà esteriore non sta in suo potere e perciò non significa nulla né pro né contro. Essa allora vorrebbe starsene all'oscuro su di ciò, per non sprofondare nella realtà esteriore e non cadere nella sua tentazione». (S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* [1846], tr. it., vol. I, Bologna 1962, p. 344). L'inserimento della coscienza all'interno di astrazioni differenti è sempre in rapporto a corrispondenti astrazioni presupposte nell'approfondimento: i discorsi sull'uomo economico, sul cittadino democratico, sull'individuo libero, sull'aristocratico,

il borghese, il proletario, ecc., corrispondono ad astrazioni economiche, politiche, sociali, ecc. Nell'ambito delle convenzioni dell'esistenza, alcune di queste astrazioni possono essere anche utili, nell'organizzazione economica del capitale così come è stata pensata dai detentori della maggior parte della ricchezza, e anche nell'organizzazione della lotta politica e sociale, ma non si può da questo affermare che da determinati comportamenti, cioè da una fattività abbastanza circoscritta, quale potrebbe essere l'adeguatezza a una certa classe, il modo di fare classista, si possa dedurre la totalità della coscienza in tutti i suoi aspetti per poi pervenire a identificare un percorso obbligato all'interno dell'approfondimento culturale.

I conflitti sociali, ben visibili e concreti, non ammettono interpretazioni del genere, per altro rese necessarie dal bisogno di irreggimentare la gente, prevedendo non solo i comportamenti futuri ma anche gli sbocchi automatici dell'intera formazione sociale, cioè il riflesso dell'esistenza dell'approfondimento. Lo scioglimento di questo rapporto avrebbe come conseguenza il duplice risultato di allargare le possibilità di movimento della coscienza e di approfondire la comprensione dell'approfondimento stesso. Quest'ultimo verrebbe così a essere inquadrato come meccanismo di conservazione, mentre le sue riorganizzazioni apparirebbero come specifici movimenti modificativi capaci di realizzare strutture sufficientemente rigide da poter essere specificate tenendo conto delle condizioni relazionali. La rigidità del concetto di classe, così come è stata impostata dal materialismo dialettico, aveva due risultati negativi: da un lato costringeva a un'interpretazione riduttiva di tutti i movimenti della coscienza immediata che non rientravano direttamente in quel concetto, dall'altro inseriva all'interno dell'approfondimento culturale un processo deterministico, moderno sostituto dell'antica azione della provvidenza.

Il procedimento produttivo attraverso il fare coatto modifica continuamente l'oggettualità presentandola come la matrice comune degli oggetti prodotti, coscienza immediata compresa. Ciò attutisce di certo la componente costituita dal versante oggettivo, cioè tutto quello che la coscienza non ha ancora scoperto di se stessa e, per il fatto stesso di non averlo ancora scoperto, non lo ha neanche catalogato. L'oggettualità del fare coatto fornisce mille occasioni di dissolvimento nella massa oggettuale e di riciclaggio nelle differenti vesti tipologiche della riorganizzazione sociale sulla base delle convenzioni dell'esistenza. Il nemico di questa condizione circolare di produzione e consumo è certamente la diversità, non perché questa rompa il riottoso rapporto tra coscienza e realtà, ma perché lo pone in una diversa prospettiva. «L'impulso ad afferrare lo spettro, o a realizzare il nonsenso, ha prodotto un fantasma corporale, un fantasma o uno spirito con un vero corpo, un fantasma corposo. Come si sono martoriati i cristiani più vigorosi e geniali per comprendere quest'apparizione spettrale! Ma restava sempre la contraddizione delle due nature, la divina e l'umana, cioè la spettrale e la sensibile: restava il fantasma più strano che si fosse mai visto, un assurdo. Fino allora nessuno spirito aveva procurato più tormenti all'anima: lo sciamano che, per scacciare uno spirito, si strazia fino a diventare folle di rabbia, agitandosi in convulsioni che spezzano i nervi, non potrebbe sopportare l'angoscia che i cristiani

soffrirono nell'anima per colpa di quel fantasma del tutto incomprensibile». (M. Stirner, *L'unico, op. cit.*, p. 37).

La coscienza assume così le vesti dell'eroina classica destinata al sacrificio a causa di un fato ineludibile. Senza dubbio, la lotta di questo personaggio può anche essere considerevole, ma è di già preventivamente destinata verso un fine preciso, per quanto vasti e complessi possano essere i meandri dell'utilizzabilità modificativa. In questo modo tutto conduce verso una prospettiva sclerotizzata, la quale solo a una prima analisi sembra vasta e incomprensibile, mentre in sostanza non fa altro che presentare lo stesso prodotto, continuamente riciclato. Eppure, in questa lettura chiaramente precostituita non si riesce a escludere del tutto il rischio dell'inquietudine, ogni rassicurante pretesa determinista finisce prima o poi per vestirsi a lutto.

Il fare coatto persegue una libertà apparente che non è altro che un residuo, un valore dell'esistenza. Come ogni altra qualità reperibile all'interno dell'oggettualità, questa libertà è equivoca e contribuisce a fissare la rigidità del movimento produttivo dell'oggetto. «Tutte le chiacchiere idiote dei nostri giornali, per esempio, non sono discorsi da matti, da maniaci delle idee fisse della moralità, della legalità, della cristianità, ecc.? Se sembra che questi matti circolino liberi, è solo perché il manicomio in cui si trovano è grande quanto il mondo. Provate a toccare ad uno di questi matti la sua idea fissa, e vi troverete subito a dovervi difendere le spalle dai suoi attacchi furiosi. Infatti questi grandi pazzi somigliano ai piccoli cosiddetti pazzi anche in questo: anch'essi piombano come furie su chi osa toccare la loro idea fissa. Prima gli tolgono l'arma, gli tolgono la parola e poi gli saltano addosso con unghie e artigli. Ogni giorno svela ormai la vigliaccheria e la vendicatività di questi pazzi e il popolo sciocco acclama i loro folli provvedimenti. Basta leggere i quotidiani di questo periodo e sentir parlare i filistei e ci si convincerà facilmente di qualcosa di tremendo: siamo rinchiusi insieme a dei matti. "Non devi dire 'matto' a tuo fratello, altrimenti ...". Ma io non temo la maledizione e dico: i miei fratelli sono matti da legare. Un povero matto del manicomio è convinto, nel suo delirio, di essere Dio padre o l'imperatore del Giappone o lo Spirito Santo, ecc.; un bravo borghese è convinto di essere chiamato a essere un buon cristiano, un protestante credente, un cittadino fedele, un uomo virtuoso, ecc. – bene, nell'un caso come nell'altro si tratta esattamente della stessa cosa: di un' "idea fissa".». (*Ib.*, p. 39). Si tratta di un indirizzo strutturale che si sviluppa a partire proprio dalla fattività modificativa e che non segue un modello di già precostituito all'interno dell'approfondimento culturale. La volontà è circoscritta e piena di problemi, nel suo volere persegue le condizioni della fattività, quindi ripresenta i limiti e le affezioni dell'oggettualità, ma non può rappresentare un finalismo che non esiste in nessun movimento, neanche nel proprio circoscritto modo di porsi di fronte alla modificazione.

Se l'intento specifico dell'immediatezza è circoscritto, ciò dipende dalla sua appartenenza totale nell'ambito modificativo, non dall'esistenza di uno scopo universale che impedisce alla volontà di immediatizzare tutta la realtà. Nella volontà c'è un forte elemento limitante, ma questo è dato dalla composizione oggettuale stessa, non da un vaticinio segnato nel

processo generale dell'approfondimento culturale. Noi siamo prigionieri, questo è vero, siamo prigionieri delle condizioni che ci rendono significativi, che ci consentono di esprimerci, di lavorare, di fare, ma non siamo prigionieri delle condizioni, pur esse esistenti, che ci permettono di agire. Al contrario, queste ultime condizioni, sempre disponibili, dobbiamo conquistarcele rompendo alcuni aspetti della nostra prigionia. Ora, se siano o meno in grado di portare a compimento questa evasione dalla prigionia, non sta scritto da nessuna parte, la possibilità deriva da un insieme di movimenti in genere del tutto imprevedibili.

Uno degli errori più gravi che sono stati commessi su questo preciso problema è stato quello di dedurre da una quasi certa volontà non libera l'esistenza di un condizionamento esterno, impresso indelebilmente nel movimento della realtà stessa, e poiché nessuno può immaginarsi un destino malvagio quando ha facoltà di immaginarsene uno buono, si è sempre preferito, tranne poche eccezioni, pensare che questa impressione indelebile fosse di tipo progressivo. Invece il grave limite della volontà ha un'indole tutta sua, interna, riconducibile proprio al suo modo di essere, al movimento che produce, ai movimenti da cui è a sua volta prodotta. Per questo motivo essa riesce a cogliere immediatamente, com'è nella sua caratteristica di coscienza primitiva, il funzionamento della modificazione, apportandovi per quel che le compete il suo contributo fattivo. Non riesce, al contrario, a cogliere movimenti che si stimano diversi, oppure che semplicemente si presentano come non finalizzati a uno scopo. La fattività e la sollecitazione all'ordine hanno al proprio interno una ebete venatura di conservazione. È quindi comprensibile che quello che cogliamo dell'oggetto sia oggettuale, in quanto è stato prodotto proprio attraverso un orientamento e una successiva catalogazione e modificazione, tutte operazioni che, incidendo sulla genuina oggettività, l'hanno modificata, ma non ne hanno completamente perduto ogni traccia. «La soggettività assoluta – dice Sartre – non può costituirsi che di fronte a un rivelato, l'immanenza non può definirsi che nella presa di un trascendente». (*L'Être et le néant, op. cit.*, p. 29). È questa latente capacità oggettiva che è messa in moto nella diversità. La volontà, con tutti i suoi limiti, anche quando è preda del fare coatto, quindi nella stragrande maggioranza dei casi, non è mai strumento di qualche forza superiore, ma è prigioniera di se stessa in quanto il movimento che riesce a sviluppare è quello di cui fa parte, è il suo stesso modo di essere volontà. Non c'è quindi un piano autonomo dell'approfondimento, come non c'è un piano solipsistico che sia specificabile in modo certo all'interno della coscienza immediata. Nessuno spirito aleggia nel mondo, nessuna brama è capace di dipingere bene se stessa. Non ci sono leggi generali, né leggi particolari, non ci sono leggi e basta. Non è quindi vero che qualsiasi cosa faccia la volontà il destino del mondo è segnato, per cui non ci sarebbe genuina differenza tra diversità e immediatezza. Le cose stanno esattamente al contrario. «Ecco che cos'è veramente sacro: l' "idea fissa"!». (M. Stirner, *L'unico, op. cit.*, p. 39).

Che l'intenzionalità immediata o diversa vada sempre più in là di quello che potrebbe essere il suo movimento, diciamo naturalmente immaginabile, questo è un fatto che si verifica quasi sempre. Questo qualcosa in più non è comunque una conseguenza dell'in-

tervento di un piano superiore che perviene a spostare l'intenzione più modesta, collocata su di un piano inferiore. Si tratta del movimento circolare che si instaura nel corso della produzione modificativa, nell'affievolimento al di là della zona di confine con la qualità. Tutto si ripresenta più o meno direttamente un'altra volta nell'approfondimento, sotto forma di contenuto materiale che tende a un impossibile completamento, risultando quindi di volta in volta, a seconda della propria posizione relazionale, centro di una intensificazione e periferia di un affievolimento. Una convenzione razionale dell'esistenza può affaticarsi a lungo per trovare una ragione intrinseca a tutto ciò, una logica fabulatrice che leghi differenti momenti in un tutto commisto munito di una sua autonomia, ma si tratta di ipotesi protocollari costruite nelle grigie aule dell'accademia, oggetti anch'essi prodotti dal medesimo meccanismo e quindi non in grado di giustificare il meccanismo stesso alla medesima maniera in cui una creatura non può giustificare il proprio creatore in base a un'idea che è essa stessa creatura di quel creatore. Con grande acume, Stirner: «Se attacchiamo singole verità tradizionali (per esempio i miracoli, il potere illimitato dei principi, ecc.), gli illuminati si schierano con noi e solo i vecchi credenti strillano. Ma se attacchiamo la verità stessa, ci avverseranno gli uni e gli altri, perché gli uni e gli altri sono credenti. Lo stesso vale per i comandamenti morali: gli ortodossi sono inesorabili, gli illuminati sono più tolleranti, ma chi attacca la moralità stessa dovrà vedersela con gli uni e con gli altri. "Verità, moralità, diritto, lumi della ragione, ecc." devono essere e restare "sacrosanti". Ciò che biasimiamo del cristianesimo dev'essere appunto, secondo questi illuminati, "non cristiano", ma il cristianesimo stesso deve restare "ben saldo": attaccarlo è atto sacrilego, è "sacrilegio". È vero che l'eretico contro la fede pura non è più esposto alle furiose persecuzioni di un tempo, ma tanto più rischia, al giorno d'oggi, l'eretico contro la purezza dei costumi». (*Ib.*, p. 41).

La scomparsa del principio di causalità comporta la parallela scomparsa del finalismo storico che ha afflitto gli ultimi trecento anni con terribili conseguenze sul piano pratico, atrocità e genocidi illuminati tutti dalla terrea luce della razionalità. I mostri più terribili sono proprio quelli lucidi, generati dalla ragione sveglia e governante. La riduzione della stessa religione da sentimento di paura o da libidine di diversità, a semplice espressione della ragione dominante, che si personifica nello spirito della storia universale, contribuisce a creare le condizioni della modernità progressista e lineare. L'identificazione di un meccanismo interno e autonomo all'approfondimento equivale a una razionalizzazione della provvidenza e all'identificazione di un finalismo che non potendo più trovare il proprio fondamento all'esterno, come accadeva poniamo nella tesi agostiniana, lo trova in se stesso, nel proprio auto-riconoscersi, oltre che nel processo dialettico che lo rende praticamente possibile. «Quando noi facciamo osservare che l'intimo della religione non viene affatto intaccato finché ci si limita solo a rifiutare il suo essere sovrumano e diciamo che, perché religione vi sia, basta che, in ultima analisi, si faccia riferimento allo "spirito" (perché Dio è spirito), mostriamo chiaramente che religione e moralità concordano sul punto fondamentale e possiamo prescindere dalle loro pur feroci lotte. Entrambe trattano con un essere supremo, e a me poco importa se sia umano o sovrumano, poiché in ogni caso è un essere

al di sopra di me, per così dire un essere sovramio. Alla fin fine, il comportamento nei confronti dell' "essere umano" o dell' "uomo" è ancora un comportamento religioso, anche se la vecchia religione è stata rifiutata: il serpente ha soltanto cambiato pelle». (*Ibidem*).

Il concetto di completamento va tenuto distinto da quello di progresso per le differenti conseguenze che causa. Diciamo subito che si tratta in tutti i casi di due convenzioni dirette a rendere plausibili, quindi anche comprensibili dentro certi limiti, movimenti che altrimenti resterebbero indecifrabili. Il collezionista non è altro che l'amateur maniaco di un desiderio che tutti sentono, quello di possedere qualcosa, con la variante che egli vuole possedere tutto. Non potendolo foggiare in proprio, ognuno di noi, ogni coscienza immediata, nell'ingenuità e nell'urgenza dei suoi desideri di controllo, deve per forza proiettare questo desiderio fuori di sé, e lo proietta nel meccanismo conoscitivo stesso, il più adatto a custodire, nel vuoto assoluto di movimenti finalistici, vuoto che meglio di ogni altro aspetto in fondo lo caratterizza, concretizzandolo nell'idea di completamento. La medesima parzialità che tutti riscontriamo in noi, il dubbio, l'incertezza e perfino l'inquietudine, che pure col suo intenso lavoro ci apre a orizzonti tanto diversi, inducono a supporre esistente fuori di noi una completezza che risulti l'esatto contrario di quello che noi sperimentiamo di essere: parzialità e dubbio.

L'idea di progresso è invece una convenzione molto più elaborata e non si può ricondurre a un semplice capovolgimento delle negatività che continuamente rileviamo in noi stessi. «Se la filosofia "apprende" il proprio tempo e cerca di pensarlo nelle sue ragioni profonde, è tuttavia ben chiaro che essa non è una "nottola" che spicchi il volo al crepuscolo, quando la fatica del giorno è compiuta. Come tante volte è stato detto, il volo della "nottola" è interno alla fatica del giorno: non appartiene alla sera più di quanto appartenga alla notte o al meriggio, e a tutte le ore. Non ha innanzi a sé una realtà conclusa, ma una realtà in progresso e in svolgimento; ed è ben comprensibile, se è così, che, partecipando di un processo, certe direzioni possa intenderle, non però tutte le direzioni e il loro intreccio più profondo». (G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, p. 123). In primo luogo il progresso presuppone un'idea di perfettibilità della coscienza in generale, da cui, sulla base dell'idea cristiana di speranza in un mondo migliore, si passa alla perfezione possibile e futura del meccanismo conoscitivo. Non occorre qui sottolineare come abbia agito il concetto cristiano di speranza nella salvezza e quindi di perfezione futura in un altro mondo, per quanto ci sarebbe da dire molto tra una concezione in fondo deterministica come quella agostiniana e una razionalistica come quella tomistica, la prima con l'eccesso di predestinazione alla città di Dio e la seconda con l'eccesso di perfettibilità del vivere terreno, ambedue mai del tutto liberate dall'antica concezione circolare del tempo, per quanto non in grado di cogliervi il sostanziale fondamento liberatorio. Comunque, a parte ciò, il diciottesimo secolo presenta questa forma materialista di fede religiosa nella bontà dell'uomo, tranne casi clamorosi di pensiero deviante, profondamente diverso, certamente in anticipo sui tempi.

Una delle conseguenze del progressivismo è quindi l'ideologia ortopedica fin de siècle:

l'uomo nasce buono, è deformato e incattivito delle condizioni sociali, lo si può riportare alla originaria bontà attraverso la conoscenza, strada unica per il raggiungimento delle fruscianti cime della qualità. Quest'ultima quasi sempre la si trova concretizzata nella felicità, ma non si fa poi tanta fatica a identificare qualificazioni specifiche. Ma questo progetto non è solo nella mente di qualche individuo illuminato, è anche nella natura, per cui il compito di questo individuo cosciente del problema e delle possibilità è proprio quello di favorire, consolidare e accelerare quel processo. «Da quella parte della mia teoria del piacere dove si mostra come degli oggetti veduti per metà, o con certi impedimenti ci destino idee indefinite, si spiega perché piaccia la luce del sole o della luna, veduta in luogo dov'essi non si vedano e non scoprono la sorgente della luce; un luogo solamente in parte illuminato da essa luce; il riflesso di detta luce, e i vari effetti materiali che ne derivano; il penetrare di detta luce in luoghi dov'ella divenga incerta e impedita; e non bene si distingua, come attraverso un canneto, in una selva, per li balconi socchiusi, ecc. ecc. A questo piacere contribuisce l'incertezza, il non vedere tutto, e il potersi perciò spaziare con l'immaginazione, riguardo a ciò che non si vede. Similmente dico dei simili effetti che producono gli alberi, i filari, i colli, i pergolati, i casolari, i pagliai, le ineguaglianze del suolo, ecc., nelle campagne». (G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, 20 settembre 1821, vol. I, Milano 1991, p. 1013). Che il progresso non possa regredire è un'altra delle convenzioni fondamentali di questo modo di intendere l'approfondimento culturale. Se la perfettibilità è esponenziale non è vero che il movimento avviene in un solo senso, in una sola direzione, e queste considerazioni sono fatte su alcune osservazioni rudimentali della legge di causa ed effetto che, come è facile dimostrare, si trovava anche alla base delle giustificazioni razionaliste di Dio nella filosofia tomistica. Non che la vecchia tesi di Anselmo sia stata abbandonata, essa resta in un certo senso parallela, intervenendo come intuizione di un processo che non si riesce a spiegare allo stato attuale delle conoscenze, ma che lo sviluppo medesimo della scienza finirà per provare e rendere alla portata di tutti.

Questo problema merita qualche riflessione. La linearità non è reale, è un'invenzione purtroppo dolorosa che ha il suo corrispettivo nell'irreversibilità temporale il cui fondamento si pretende trovare in una sorta di irreversibilità fisica non meno convenzionale dell'altra. Non c'è nulla che segua un percorso lineare, cosa che anche l'analiticità scientifica è costretta ad ammettere. Ma l'uomo, nella sua difficile ricerca di equilibri sapienti, è sempre attratto dalle improbabili aspettative del futuro, e quindi si proietta verso di esse per quella che pensa sia la via più breve, protocollata nelle diverse unità di tempo. E non si rende conto che queste improbabili aspettative sono piene di equivoci, di figure e progetti perfino ridicoli, di deliri e follie. Immaginarsi una commedia a lieto fine è sempre comodo, specialmente quando si vuole celebrare l'integrazione della coscienza nella modificazione, il rito della perfetta e circolare immediatezza. «La ragione ultima delle cose deve trovarsi in una sostanza necessaria, nella quale il dettaglio dei mutamenti si trovi in modo eminente come in una fonte: è quello che chiamiamo Dio. Ora, poiché questa sostanza è la ragione sufficiente di tutto quel dettaglio, che così è tutto legato, non c'è che un solo Dio e questo

Dio è sufficiente. In Dio c'è la Potenza, che è la sorgente di tutto; la Conoscenza che contiene il dettaglio delle idee, infine la Volontà, che opera i mutamenti o le produzioni secondo il principio del meglio. E ciò corrisponde a quello che nelle monadi create costituisce il soggetto o base, la facoltà percettiva e la facoltà appetitiva. Ma in Dio questi attributi sono assolutamente infiniti o perfetti; nelle monadi create o entelechie, non sono che imitazioni, a seconda della perfezione di ciascuna». (G. W. Leibniz, *Monadologia* [1714], in *Scritti filosofici*, tr. it., vol. I, Torino 1969, pp. 289-290). Ma la conclusione, che sembrava aperta al futuro, quindi ben visibile e lineare, si rivela ben presto manchevole di coraggio, circoscritta e chiusa, dettata e sostenuta da una solitudine di pensiero alimentata soltanto da egoismo e preoccupazione di controllo. È lo strazio della paura a produrre un'infinita varietà di temi, sempre sul fondamento dell'equilibrio e della linearità, allo scopo di sottacere una reale oscillazione di giudizio, una effettiva preoccupazione, un'ambiguità. Spesso la grande sensibilità di alcuni uomini, la loro capacità di nascondersi dietro effetti a volte pregevoli ma superficiali, e quindi quello che è definito come il loro charme, dipende proprio dall'essere individui lineari, incapaci di coinvolgersi, di portare avanti i loro progetti, di agire. E di questa loro intima fralezza, rendendosi conto, si fanno scudo per sembrare possibilisti, tolleranti, rispettosi dell'altrui debolezza, mentre invece sono soltanto sospettosi e vendicativi, insipienti e superficiali. Non è possibile difendersi da gente simile.

Alla linearità, come alla chiarezza, ripugna la maschera quindi non può accedere all'interpretazione, annidandosi solo al livello dell'utilizzo quotidiano. La chiarezza è disonestà, dice Nicolas de Chamfort. La sua indole schiettamente protocollare si esprime al massimo nella decenza, nell'onestà, nella dirittura morale, perfino nel rispetto delle norme della moda, naturalmente alternativa se del caso, insomma in una sorta di discrezione, un piccolo travicello che galleggia accuratamente per non pestare nel torbido, nel fondo. In questo modo la wissenschaftliche Klarheit, che della linearità didascalica è un corollario, pretende di possedere la ricetta per superare l'insufficienza più che ovvia della comunicazione. Anche la disputa tra protocolli più chiari e altri meno chiari, poniamo tra matematica e musica, è sempre fondata su alcune pretese di linearità.

Mantenendoci qui al problema della linearità, gli ostacoli che si oppongono al "dire la qualità", ostacoli dovuti all'impossibile rapporto tra oggetto e parola, segnano una delle critiche più negative della linearità. La parola è indecente, afferma l'intuizione di Hugo von Hofmannsthal, è inadatta a esprimere l'indicibile, per cui ci si sente a disagio solo a pronunciare certe parole – come spirito, anima, corpo – mentre si avverte la necessità di andare alla ricerca di altre parole, le parole di una lingua in cui parlano le cose mute. Il personaggio di *Der Schwierige* [1921] esprime chiaramente la sua preoccupazione sentendosi spinto ad alzarsi e a tenere un discorso sulla conciliazione dei popoli e sulla convivenza delle nazioni, mentre lui sa una sola cosa, e di questa è convinto, di non essere capace di aprire bocca senza suscitare le più disastrose confusioni. Ne conclude che preferirebbe nascondersi vita natural durante come un gufo in un cantuccio fuori del mondo, piuttosto che riempirsi la bocca di un profluvio di parole, di cui ciascuna gli appare addirittura indecen-

te. In effetti, continua il nostro protagonista, tutto quello che si esprime è indecente. Per il semplice fatto che si esprima qualcosa è indecente. E ciò perché gli uomini non mettono rigore in nulla e anzi hanno una sorta di impudenza nel fatto stesso di osare vivere certe cose senza trovarle indecenti.

Il futuro determinato allo stesso modo della fisica, sulla base di calcoli matematici: ecco la conseguenza logica non solo dell'illusione illuminista di Pierre-Simon de Laplace, ma anche dell'idea di linearità. Nelle prime formulazioni di Jean-Antoine-Nicolas Condorcet, marchese di Caritat, c'è in pieno questa fede nel futuro, dove le cose positive della civiltà si fonderanno e si sincronizzeranno insieme sotto la luce della tremolante ragione, raggiungendo una densità massima fino a permeare l'intera massa del popolo e a fare diventare universale la lingua, mentre i tentativi di tutti gli uomini saranno soltanto diretti ad affrettare il miglioramento e la felicità della specie umana. Osservando questi fenomeni e comprendendone le ragioni intime si possono fare delle semplici deduzioni riguardo il loro probabile sviluppo futuro. L'unico fondamento della fede nelle scienze naturali è il principio che le leggi generali note o ignote che governano i fenomeni sono necessarie e costanti.

Purtroppo queste considerazioni, di poi fatte in modo più articolato e sofisticato, ma sostanzialmente fondate sulle medesime premesse, hanno dato origine a degenerazioni non solo teoriche, ma principalmente pratiche. Non è affatto vero che l'opinione formata sull'esperienza del passato guidi gli uomini come unica regola del loro comportamento, in quanto essi sono ragionevoli. Non è possibile considerare la storia una scienza esatta almeno per due buoni motivi: perché non esiste esattezza nella scienza, perché non c'è modo di ridurre l'uomo neanche a quella parvenza di esattezza che siamo soliti vedere nelle scienze cosiddette naturali. E poiché non ci sono due realtà, ma una soltanto, il fatto che l'esperimento e lo stesso calcolo ci appaiono, a una sia pure minima luce critica, tanto fuori luogo e impossibili nelle cose umane, dovrebbe costituire un dubbio, se non una fondata certezza, che non siamo proprio a nostro agio nelle cose della natura, sia pure con tutta l'incertezza che resta connaturata a queste specificazioni.

Ho accennato altrove all'illusione che spesso ha alimentato tanti cuori generosi, ma poco concreti: l'illusione fondata sulla capacità scientifica della previsione. La statistica e, in modo più preciso, le medie e il calcolo delle probabilità, producono fantasie che sono da riportarsi a questa fondamentale illusione della linearità. I grandi numeri consentono previsioni sufficientemente esatte fondate su procedimenti statistici molto semplici come quello che traduce in un integrale una serie discreta di punti distribuiti nello spazio cartesiano. Ciò poteva illudere trecento anni fa gli specialisti di matematica, poteva continuare a illudere i rivoluzionari positivisti di due secoli fa, ma sarebbe ridicolo che anche noi ci illudessimo allo stesso modo. Non c'è modo di prevedere l'andamento futuro di un fenomeno in corso, ogni tentativo di questo genere, anche quando si ipotizzano sufficienti condizioni di conoscenza preventiva dei parametri che sembrerebbero determinare il fenomeno, è destinato al fallimento in base alla stessa legge convenzionale d'indeterminazione. La me-

desima ragione analitica, sia pure per altri scopi, ha visto questo limite che costituisce una prova indiretta dell'impossibile linearità progressiva. Così Schopenhauer: «Nella stessa misura, dunque, in cui la conoscenza perviene alla chiarezza, e la coscienza cresce, aumenta anche il tormento, che raggiunge perciò il suo più alto grado nell'uomo, e anche qui tanto più alto quanto più l'uomo chiaramente conosce, quanto più è intelligente: colui nel quale vive il genio, soffre nel grado più alto. In questo senso, rispetto cioè al grado della conoscenza in genere, e non già rispetto al semplice sapere astratto, io comprendo e adopero qui quel detto del Kohelet: *Qui auget scientiam, auget et dolorem*. Questo preciso rapporto tra il grado della coscienza e quello del dolore ha saputo esprimere, con una rappresentazione straordinariamente bella, intuitiva e gradita all'occhio, un disegno di quel pittore filosofo, o di quel filosofo pittore, che fu il Tischbein. La parte superiore del foglio rappresenta delle donne, alle quali vengono portati via i figli: in diversi gruppi e atteggiamenti esse manifestano in varia maniera il loro profondo materno dolore, l'angoscia e la disperazione; la parte inferiore del foglio mostra, ordinate e raggruppate in maniera analoga, delle pecore, alle quali vengono portati via gli agnelli: di modo che ad ogni testa e ad ogni atteggiamento umano raffigurato sulla metà superiore del foglio, corrisponde nella parte inferiore una analogia nell'animale; si può in tal modo scorgere chiaramente il rapporto che c'è tra il dolore, così come è possibile nella coscienza ottusa dell'animale, e il terribile tormento dell'uomo, il quale è stato reso possibile solo dalla lucidità del conoscere e dalla chiarezza della coscienza. Vogliamo pertanto studiare nell'umana esistenza l'intimo ed essenziale destino del volere. Ciascuno ritroverà facilmente nella vita dell'animale le sue stesse condizioni, soltanto in una forma più debole ed espresse in gradi diversi: potrà in tal modo persuadersi, considerando anche la sofferenza degli animali, che ogni vita è nella sua essenza dolore». (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, I, 56).

Ma torniamo a un altro argomento di notevole interesse, interno al problema che stiamo esaminando. L'intuizione di questo processo automatico e benefattore, sempre tenendo conto della primitiva ed entusiasta formulazione di Jean-Antoine-Nicolas Caritat marchese di Condorcet, avrebbe finito per alimentare il progresso della medicina, il miglioramento dell'alimentazione, la costruzione di abitazioni confortevoli e quindi avrebbe fatto aumentare la durata dell'esistenza umana, arrivando a un punto in cui la morte non sarebbe stata null'altro che un effetto accidentale o la conseguenza del decadere delle energie vitali, finendo per non assegnare alcun limite alla durata dell'esistenza umana. Dopo trecento anni una parte di questa visione utopistica, ma realisticamente legata a una possibile previsione in base a certe presunte conoscenze oggettive, si è rivelata infondata. La medicina ha fatto quei passi avanti ipotizzati, e molti altri in più, così la scienza dell'alimentazione e l'architettura insieme all'urbanistica, ma ciò non ha fatto che realizzare una spaventosa divisione del mondo in due parti, una parte sviluppata, dove tutto questo si è realizzato, compreso l'allungamento dell'esistenza umana, e una arretrata che ha pagato quello sviluppo a proprie spese con un arretramento del proprio tenore di vita, con l'aumento della mortalità infantile per fame, con l'abbassamento del limite medio di sopravvivenza, ecc. La morte

non è diventata soltanto un effetto accidentale o un affievolimento ipocondriaco, la morte continua a essere programmata e realizzata dagli uomini in modo possessivo, nell'unico modo che trasforma la morte in una condanna e una maledizione.

In effetti, ogni condizione favorevole all'uomo che è realizzata nel processo produttivo, nella modificazione, non può essere assolutizzata, né confidata a un meccanismo oggettivo, anche se molteplici motivi spingono a suggerire una conclusione del genere, in primo luogo l'instabilità e la precarietà di tutte le conquiste umane, per cui risulta più che comprensibile il desiderio di non vedere sprecata la conquista ottenuta con tanti sacrifici. Per questo motivo la si desidera affidare a un meccanismo che la porti a buon fine, al di sopra di ogni incertezza e provvisorietà. Sull'uomo non si può fare assegnamento. Non avrebbe senso ridurlo a una categoria astratta. Significherebbe riproporre un vago umanitarismo mestamente lontano dalla realtà. La coscienza immediata esiste nell'ambito dell'utilizzabilità e da questa è continuamente prodotta come qualsiasi altro oggetto, anche se ha caratteristiche differenti da qualsiasi altro oggetto, ma non c'è oggetto che non sia differente, essendo il concetto di identità del tutto privo di senso. Le condizioni del fare coatto, modificabili ma non trasformabili, possono quindi produrre grossissime modificazioni nell'immediatezza, ma non possono farla diventare qualitativamente diversa. De Sartine, amico di Diderot, finirà prefetto di polizia, anche Nicotera, amico del povero Pisacane.

Ciò vale sia per flussi rigidi, alimentanti strutture altrettanto rigide, come per esempio la produzione biologica della specie, ma vale anche per strutture molto più dinamiche, come l'educazione e il processo culturale in genere. È giusto considerare relazionabili tra loro questi due movimenti che un modo sclerotizzato di considerare la realtà vuole mantenere separati in un ereditarismo quanto meno discutibile, ma non è giusto inserirli all'interno di un meccanismo che funzioni tutto da solo. È certo che l'educazione, intesa nel modo più esteso possibile, possa migliorare le condizioni della fattività, quindi anche produrre condizioni di inquietudine più frequenti e più significative, ma non è giusto ammettere che questo possa essere inteso come un processo deterministico, agente per via ereditaria, in quanto i nostri genitori ci trasmettono le loro doti e i loro difetti, per cui migliorando le condizioni educative, e quindi quelle ambientali, si finirebbe per forza per avere condizioni generali migliori. Un determinismo come questo arriva ancora ad ammettere che l'educazione, migliorando le qualità morali, possa migliorare anche l'organismo.

Torna sempre la paura della presenza caotica della realtà, una presenza che minaccia di diventare contraddittoria. Il piccolo uomo, credendosi al centro di tutte le cose, si propone di dare ordine, di raggiungere il più assoluto accordo, l'eterno equilibrio. Al vecchio schema cristiano della creazione realizzata nel tempo e finalizzata a una conclusione, si sostituisce uno schema laico e progressista. In fondo si vogliono evitare le incomprensioni di un confessionalismo religioso che non intendeva arretrare dalle proprie roccaforti teologiche, mentre le grandi speranze sono aperte dall'industrialismo, di cui il pensiero di Claude-Henry de Saint-Simon è l'interprete iniziale più interessante. Non si può tralasciare il fatto che queste teorie sono tutte eurocentriche, oltre che razziste in senso stretto, consideran-

do le antiche civiltà come di fatto inesistenti, comprese quelle orientali. Questo aspetto si accentua nella elaborazione di Auguste Comte che al posto dello spirito hegeliano inserisce l'idea di ordine. Il compito per realizzare quest'ordine spetta, nella tesi comtiana, alla civiltà occidentale, definita superiore.

La fuga dalla paura è spesso contrassegnata da una maggiore richiesta di ordine e di controllo, e questa richiesta, non potendosi più rivolgere alla religione, si rivolge alla storia, dove pretende scoprire la legge fondamentale dello sviluppo umano, cioè il modo in cui si realizza il progresso dello spirito umano nel suo insieme. Il nuovo spirito industrialista, eminentemente positivo, si immagina di cancellare il proprio teleologismo parlando di progresso e di sviluppo e non accennando più al rudimentale ideale di perfezionamento umano, ma il problema nel suo insieme non cambia. Non potendosi ormai dire molto sul fine, senza incorrere nella taccia di vago utopismo, si preferisce dire moltissimo sulle fasi intermedie. Infatti, quale legge della meccanica classica nell'idea della scienza ottocentesca poteva dirsi veramente tale senza una capacità di spiegare fasi intermedie? Una legge del genere, incapace di dare questa spiegazione, sarebbe stata subito scartata come non scientifica. Il marxismo fece un'opera non molto diversa.

La questione delle fasi è importante in quanto sposta l'attenzione da uno scompigliato teleologismo a un funzionamento meccanico ben preciso, fissato deterministicamente, funzionamento cui non sfugge neanche la versione dialettica. Non è molto importante stabilire una graduatoria fondata sull'attendibilità dei modelli, essi sono tutti inattendibili, pur essendo stati tutti, o quasi tutti, più o meno utilizzati nell'esistenza, e avendo tutti, a seconda del grado di utilizzazione, causato guasti enormi il cui conto è stato pagato con sacrifici e milioni di morti. Ma il punto dolente di tutta la questione sta proprio nell'aver inserito le fasi all'interno dello sviluppo progressivo della realtà presa nel suo insieme, quindi di avere posto fuori discussione questo sviluppo, positivo e progressivo, e di avere indirizzato l'attenzione allo studio del metodo di funzionamento. Il passaggio, in tempi di grande sviluppo industriale, non poteva essere altro che dalla teologia alla metafisica, dalla metafisica alla scienza. Il culmine dello sviluppo umano quindi doveva essere per forza la scienza. Basta riflettere un attimo sulle condizioni attuali della tecnologia per rendersi conto delle assurdità e dei rischi di simili concezioni.

Che queste fasi siano più o meno fantastiche di per sé non costituisce un grande impaccio, in quanto ogni proposta protocollare, anche la nostra, contiene in sé qualcosa di fantastico e di provvisorio. L'aver immaginato un passaggio dalla teologia alla scienza non è altro che un avere paludato di parole e di analisi un'idea che due secoli fa avevano un po' tutti. «C'è il fatto che di solito i filosofi che si studiano hanno letto filosofi, i quali a loro volta avevano letto filosofi. Di qui un tramandarsi di temi, un tramandarsi di termini, un tramandarsi di linguaggi: e con quest'ultimo vocabolo intendo qualcosa di molto pregnante, che racchiude non solo l'uso di parole determinate, ma anche il modo di organizzare i discorsi, il modo di provare le asserzioni e un'intera topica, non solo cioè delle regole logiche pure di conseguenza formale, ma anche degli schemi generali di implicazione ma-

teriale, o anche semplicemente dei principi generali contenutisticamente determinati. Ciò costituisce una tradizione filosofica, o per meglio dire delle tradizioni filosofiche, e quindi stabilisce una certa costanza, almeno all'interno di ognuno dei grandi atteggiamenti filosofici tradizionali». (G. Preti, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, in "Rivista critica di storia della filosofia", XI, 1956, p. 360). La scienza, con i suoi successi, veniva indicata infatti, prima che cominciassero le perplessità e i dubbi, come un superamento della teologia e delle vane discussioni metafisiche. Alla filosofia vecchia maniera si sostituiva la filosofia della conoscenza, una riflessione sugli strumenti che riprendeva il non tanto vecchio kantismo dopo la grande parentesi idealista. Il guaio più grosso è di avere immaginato queste fasi come l'azione svolta dallo spirito. Ancora una volta, è stato quindi data personificazione a una forza astratta mettendola nella prodigiosa condizione di recitare un ruolo, ovviamente altrettanto fantastico, ma che nella realtà finiva lo stesso per avere i suoi effetti.

Riflettendo sui tre stadi comtiani di sviluppo non si può non convenire che essi possiedono una logica progressiva. «Secondo questa fondamentale dottrina, tutte le nostre speculazioni, quali che siano, sono inevitabilmente soggette, sia nell'individuo che nella specie, a passare successivamente attraverso tre stati teorici differenti, che le denominazioni attuali di teologico, metafisico e positivo potranno, qui, sufficientemente qualificare, per quelli, almeno, che ne avranno ben compreso il vero senso generale. Sebbene dapprima indispensabile, sotto tutti gli aspetti, il primo stato deve ormai essere concepito come puramente provvisorio e preparatorio; il secondo, che non ne costituisce in realtà che una modifica dissolvente, comporta solo un ruolo transitorio, per condurre gradualmente al terzo; ed è questo, il solo pienamente normale, a costituire, in tutti i modi, il regime definitivo della ragione umana». (A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo* [1844], tr. it., Bari-Roma 2001, pp. 16-17). Nel primo lo spirito umano cerca le cause prime, l'indole essenziale delle cose, le cause finali, l'origine, l'assoluto. Nel secondo cerca di sostituire all'azione soprannaturale quella di entità astratte, ma non più teologiche. Nel terzo, lo spirito diventa positivo, capisce l'inutilità della ricerca dell'assoluto, dell'origine, del fine della realtà e si indirizza alla ricerca dei legami necessari degli eventi, sviluppando l'osservazione scientifica, la logica analitica, lo studio delle leggi naturali. Non appena si riflette meglio ci si rende conto come tutta questa impostazione risulti compromessa da una scelta di fondo, una scelta di valore, la quale considera più importante l'analiticità scientifica dalla ricerca della totalità. Conseguenza quest'ultima dalla svolta metodologica operata nel Seicento, diretta a impedire che la conoscenza continuasse a occuparsi dell'inutile ricerca sul perché delle cose, mentre era molto più utile dedicarsi al come, cioè a come le cose si comportano.

C'è da dire subito che uno sviluppo del genere ha impresso all'umanità determinati miglioramenti, ma ha anche presentato dei conti da pagare. Considerare un bilancio come positivo è una scelta, appunto una scelta di valore. L'uomo ha conquistato una considerevole conoscenza analitica, che gli ha consentito di raggiungere certi obiettivi dell'esistenza considerati inaccessibili fino a qualche decennio fa. In una parola ha esteso al massimo

la sua possibilità di catalogare la realtà conoscendola, cioè subordinandola all'approfondimento analitico e alle operazioni oggettuali, ma una parte sempre più grande della stessa realtà continua a sfuggirgli. Perché il corrispettivo dell'illusione di completezza dell'approfondimento è dato proprio dall'impossibile esaurimento della realtà non accumulata. Così, di fronte a un'altezzosa analiticità che minaccia di spiegare tutto, l'uomo continua a porsi le antiche domande sul contenuto della vita, della morte, della totalità del reale, ha cioè gli stessi bisogni che la teologia misterica sfruttava così bene e che la sua versione razionalista moderna, religiosa e scientifica, non riesce a soddisfare. Anche la conclusione più recente, diretta a fissare come continuo adeguamento, e quindi a limitare la funzione della legge naturale che prima aveva carattere assoluto, non riesce a soddisfare il bisogno metafisico di qualità che non può accettare panacee scettiche più o meno affinate. Tutti moriamo assassinati, dice Edgar Allan Poe.

Nel pensiero comtiano c'è l'embrione di una filosofia relazionale, scambiata per relativismo da un clamoroso equivoco di Karl Löwith, quando afferma che non c'è conoscenza che non sia condizionata dall'oggetto agente su di noi e dalla nostra reazione a esso. Senza la luce le stelle restano invisibili e i ciechi anche con la luce non possono vederle. Soltanto la conoscenza rivelata è estranea a questa reciproca dipendenza. Principio molto interessante ma che è sprecato a causa di alcuni preconcetti, per esempio il tentativo di spiegare tutto con un'unica legge, come quella di gravitazione universale, il considerare primitive le domande riguardanti l'assoluto, il porre il rapporto tra fenomeni e leggi e non tra fenomeni, il presupporre la necessità dello sviluppo progressivo.

A quest'ultima necessità fa riscontro la necessità di ogni singola fase, quella teologica che consentì di prendere coscienza, sia pure confusa, dei fatti attribuendoli a una matrice divina, quella metafisica che permise un'astrazione generalizzata consentendo il passaggio alla fase successiva, quella positiva che utilizzando il lavoro delle fasi precedenti riuscì a impostare il pensiero scientifico. La sufficiente evidenza scientifica di questo progresso, almeno secondo i risultati raggiunti dalla scienza alla fine dell'Ottocento, permetteva di riversare nel pensiero morale e sociale una speranza di sviluppo adeguato a quello scientifico. Oggi, come è ormai evidente a tutti, questa speranza non ha più ragione di esistere. Abbiamo bisogno di un'approfondita critica negativa.

Il tentativo di Pierre-Joseph Proudhon di criticare l'ipotesi provvidenziale capace di fare diventare necessarie le decisioni degli uomini, oltre che l'ipotesi laica e precisamente kantiana di una sorta di piano ascoso della natura, migliora le condizioni complessive del problema, ma non elimina il concetto di progressiva liberazione dell'uomo. Questo compito umanitario è affidato a un istinto sociale o collettivo che è letto dall'individuo, osservandolo nella società, come una serie di impulsi involontari guidata da un decreto superiore più o meno simile a quello provvidenziale. La critica invece è in grado di cogliere, al di sotto di questa mancanza apparente di finalismo, uno scopo dissimulato, l'attività senza tregua del nemico di Dio che lavora alla costruzione dell'ateismo umanitario, capace di dimostrare l'inesistenza delle ipotesi provvidenziali. Comunque, anche queste tesi certamente più vi-

cine alla realtà si concludono nell'analisi di una forza interna alla realtà stessa, che spinge verso il progresso e produce sempre nuove e migliori condizioni di giustizia. Anche qui si trovano fasi rivoluzionarie, sempre tre, culminanti nell'attuale uguaglianza davanti alla legge e preludenti a una ulteriore ultima fase in cui si stabilirà l'uguaglianza definitiva e concreta dell'uomo e della sua umanità.

La raccolta delle obiezioni diventa a questo punto uguale a quella che si potrebbe fare contro qualsiasi pensiero rivoluzionario moderno, con precisazioni più o meno specifiche per quanto concerne il marxismo. Giusta la centralità e l'importanza data alla lotta contro l'idea di Dio, inteso quest'ultimo come fantasma della nostra coscienza e come scaturigine dell'autorità, ma non corretta l'alternativa della scienza come strada verso la libertà. Ogni progresso è basato certamente su una vittoria contro Dio, ma si tratta di vittorie che non si possono accumulare, ognuna delle quali porta con sé il proprio nuncius mortis. È proprio questo che non si è ancora capito e contro cui continuo a battermi, ed è proprio questo che si può considerare come uno dei momenti più densi di contenuto di questa annotazione. Non possiamo toglierci definitivamente davanti l'idea di Dio, non possiamo farlo perché rappresenta quell'ordine e quella sicurezza, quindi anche quella onnipotenza, che speriamo di realizzare come volontà, qui nella nostra immediatezza. Dio è il contraltare della nostra lotta, lotta che non si interrompe mai, che non perviene mai a una conclusione definitiva, positiva. «Chi crede ai fantasmi ammette l'esistenza di un "mondo superiore che s'insinua nel nostro", ma esattamente lo stesso vale anche per chi crede allo spirito: entrambi ricercano, dietro al mondo sensibile, un mondo sovransensibile, cioè creano un altro mondo a cui credono e quest'altro mondo, prodotto del loro spirito, è un mondo spirituale: i loro sensi non lo percepiscono né sanno nulla di quest'altro mondo non sensibile, soltanto il loro spirito vi dimora. Non è lungo il passo da questa fede mongolica nell'esistenza di esseri spirituali all'ammissione che il vero essere dell'uomo è, conformemente, il suo spirito, per cui solo lo spirito, solo la "salvezza dell'anima" merita ogni cura. Con questo viene assicurata l'azione sullo spirito, la cosiddetta "influenza morale"». (M. Stirner, *L'unico, op. cit.*, p. 58). L'uomo non è destinato a diventare signore della creazione, sostituendosi a Dio, e ciò per due buoni motivi: primo, perché Dio non esiste e quindi essendo oggetto della nostra fantasia, sia pure della nostra sofferenza, potrebbe continuare a sorgere dalla propria distruzione, secondo, perché se l'uomo ne prendesse il posto sarebbe tiranno forse peggiore e tutta la sua esistenza ne verrebbe sconvolta nella prospettiva della conquista definitiva. Dio non è fatto dall'uomo sulla base del suo desiderio di miglioramento, ma sulla base della sua semplice paura. La paura origina soltanto chiusure nell'ambito dell'immediatezza, suggerisce accomodamenti e libidini di ordine, a volte l'ebete quiete. Se Dio è il male, secondo la tesi proudhoniana, lo è in quanto costituisce il fondamento dell'autorità, nel caso che l'uomo lo sostituisca nell'autorità, dando appunto vita a un dominio laico della coscienza immediata, lo sostituirebbe nel male e si avrebbe, come di fatto si ha, un male laico e tutto umano, ma non per questo migliore dell'altro, tutto divino.

Il desiderio di eguagliare Dio conduce all'autorità e questa rinvia alla chiusura nell'imme-

diatezza. La spinta a temporalizzare la realtà allo scopo di prevedere si nutre del desiderio di conquista, una forma di sfuggire alla morte che invece ci lascia indifesi in balia dei nostri sogni di eternità. La previsione razionalizza il dominio e mette nelle mani dell'uomo uno strumento che non lo conduce verso la libertà, ma verso nuove forme di dominio. Così Stirner: «Tutti coloro che vivono in modo religioso pongono come principio per i rapporti fra gli uomini una legge esplicita che talvolta si osa violare, peccando, ma il cui valore assoluto non si oserebbe mai negare: si tratta della legge dell'– amore, a cui per ora restano fedeli anche coloro che sembrano lottare contro il suo fondamento e odiano questa parola, ma che amano essi pure, anzi il loro è un amore più puro e spirituale: essi amano “l'uomo e l'umanità”».

«Il senso di questa legge può venir formulato in questo modo: ogni uomo deve avere qualcosa da porre al di sopra di se stesso. Tu devi mettere da parte il tuo “interesse privato” ogni volta che è in gioco il bene di altri, il bene della patria, della società, il bene comune, quello dell'umanità, la buona causa e simili! La patria, la società, l'umanità, ecc., devono valere per te più di te stesso e di fronte al loro interesse il tuo “interesse privato” deve ritirarsi in buon ordine: tu non devi essere – egoista». (*Ib.*, p. 213). Se qualcuno cerca di controllare il libero sviluppo relazionale, sulla base di un piano provvidenziale, o più semplicemente razionale, cioè laico e umanistico, le conseguenze sono identiche. Sostenere l'esistenza di un processo preordinato all'interno della realtà, principalmente preordinato a un decoroso sviluppo positivo, diretto a realizzare il sogno di tutti gli uomini amanti della giustizia, cioè l'anarchia, la fine del regno della necessità del dominio, significa comunque sostenere la presenza di un disegno provvidenziale e ciò sia nel caso in cui si costruisca una feuerbachiana divinizzazione dell'umanità, come nel caso in cui si realizzi una umanizzazione della divinità. Le conseguenze saranno sempre produttrici di un abbassamento delle reali possibilità liberatorie dell'uomo.

È ovvio che quanto sto dicendo vale anche per quelle costruzioni negative, per modo di dire, ma che sarebbe più esatto definire millenariste, le quali pretendono discernere all'interno della realtà una spinta meccanicamente indirizzata al tramonto della civiltà. Queste costruzioni fantastiche o sono inutili, semplici tautologie, in quanto è evidente che l'uomo non è eterno, o sono analisi che concernono l'immediatezza, e sono allora modelli progressivi rovesciati, camuffati in meccanismi regressivi. Di regola, queste costruzioni si basano su di una valutazione negativa della tecnica, valutazione che non di rado risente della presenza di ideologie conservatrici o di riflessioni pessimistiche mal digerite. Una seria critica della tecnica e delle sue applicazioni è ben altra cosa.

Allo stesso modo in cui l'ideologia progressista, grossolana e ottimistica, che vediamo nelle chiusure mentali panglossiane, tanto argutamente messe in ridicolo nel delizioso volumetto di Voltaire, per definirsi come sviluppo verso la realizzazione del migliore dei mondi possibili, ha bisogno di riassumere in sé tutte le disgrazie che un uomo può sopportare, a partire dal terremoto di Lisbona, una concezione pessimista, di pari chiusura mentale, ha bisogno di riassumere in sé non solo tutte le disgrazie ma anche gli aspetti positivi, sempli-

cemente per dimostrarne l'incapacità a frenare la corsa verso il fallimento. Nella poetica di Charles Baudelaire, dove si esprime uno dei casi più estremi di questa concezione pessimistica vista come interna alla realtà, si colloca una forte contraddizione tra il detestare l'industrialismo e l'accettare gli aspetti eccezionali che questa tecnologia ha messo a disposizione dell'esistenza umana. Questo desiderio di punizione, eminentemente cristiano, coesiste con altre valutazioni sempre contraddittorie, come quella relativa alla donna che è vista nello stesso tempo come schiava, come bestia, e come vergine immacolata.

Il millenarismo attuale ha trovato un'ottima alimentazione nel pericolo atomico, utilizzato da due opposti versanti con il medesimo scopo. Da una parte per fronteggiare l'avversario militarmente, dall'altra per tacciare gli avversari di voler distruggere il mondo. Nessuno ha proposto un'analisi onesta, né i detentori del potere, né i rivoluzionari. Questi ultimi, anche loro, sono stati spesso trascinati dalle condizioni complessive dello scontro che, a un certo momento, imponevano l'impiego di grandi manifestazioni di massa, sostanzialmente inutili, ma politicamente irrifutabili. Affermare, con tutta la fermezza necessaria, un movimento interno alla realtà, diretto alla distruzione totale dell'esistente per come lo conosciamo, è sempre un modo per ingannare la paura, prospettandosi una fine, quale che sia, comunque sicura, capace cioè di liberarci dall'inquietudine e dal rischio di coinvolgerci in qualcosa di diverso. È l'amore che reggerebbe questo movimento progressivo. «Ma chi è pieno di amor sacro (religioso, morale, umano), ama solo lo spettro dell' "uomo vero" e perseguita con cieca crudeltà il singolo, cioè l'uomo reale, appellandosi flemmaticamente al diritto di procedere contro "ciò che è inumano". Egli trova che sia cosa giusta e inevitabile essere spietato fino all'inverosimile, perché l'amore per lo spettro o per l'entità generale lo obbliga a odiare tutto ciò che non è spettrale, ossia l'egoista o il singolo; questo è il senso del famoso fenomeno d'amore che chiamano "giustizia"». (*Ib.*, p. 214). La conoscenza è pericolosa, una volta che la si intenda come penetrazione negativa, come passione che può riuscire a travolgere la paura che ci frena, e ci fa aborrire ogni diversità come l'infinitum imaginationis. Ma non dimentichiamo che allo stesso modo odiamo il fare coatto, il grembo che ci accoglie e ci rassicura ma ci soffoca. Ecco perché spesso siamo feroci senza essere capaci di indirizzare questo vigore contro un obiettivo sicuro e abbiamo bisogno di illuminarci la strada con progetti complessivi, presunti automatici, di cui in fondo ci importa poco che siano progressivi o involutivi. Abbiamo una solidarietà profonda con i nostri simili, con la sofferenza, con le espressioni più estreme della miseria, ma abbiamo anche la capacità di capire che questa commozione ha una sua origine precisa, nel grembo di una precisa ideologia, illuminista, dovuta a sua volta a una laicizzazione dell'esistenza quotidiana. Prima la povertà veniva considerata diversamente, un movimento che considerava la povertà un privilegio divino, si capovolse poi in un movimento che la considerava qualcosa da abolirsi in vista del raggiungimento della felicità. Pensare la povertà come causa del disordine sociale, o pensare la ricchezza come causa del medesimo disordine, implica un'idea di ordine che ha sempre il medesimo intento finalistico, idea che produce conseguenze nel modo diverso di identificare presumibili cause ed effetti.

La lotta sociale non può quindi diventare elemento fondamentale di nessun automatismo, né positivo, né negativo. Accettando progetti finalizzati si ottengono risultati quasi sempre contraddittori e si è spinti ad abbandonare l'idea conflittuale, invece di calarla nella realtà, cioè di vederla nella sua effettiva componente relazionale. Accarezzare con mano guantata la realtà non produce chiarezza perché la qualità non può essere raggiunta attraverso scorciatoie, non può essere blandita, né espressa in poche parole. Tutti coloro che insistono nella grande dote della semplicità non fanno altro che esprimere il proprio intimo desiderio di semplificarsi l'esistenza, in quanto si sentono braccati da una esistenza troppo complicata. «No! – dice Stirner – la comunità come “fine” della storia è impossibile. Facciamola finita con l'ipocrisia della comunità e riconosciamo che, se noi siamo uguali in quanto uomini, allora per l'appunto noi non siamo uguali, perché non siamo “uomini”. Noi siamo uguali solo nel pensiero, solo se “noi” veniamo pensati, ma non come siamo realmente, in carne ed ossa. Io sono io e tu sei me, ma io non sono questo io pensato, anzi, questo io in cui noi tutti siamo uguali è solo un mio pensiero. Io sono un uomo e tu sei un uomo, ma “uomo” è solo un pensiero, un'entità generale; né tu né io possiamo venir espressi a parole, noi siamo indicibili perché solo i pensieri possono venir detti e consistono nel venir detti». (*Ib.*, p. 31). Una concezione circolare del meccanismo conoscitivo priva quest'ultimo di qualsiasi automatismo finalistico. Né principio, né fine, né fasi intermedie, né coscienza collettiva. Solo continuità e impossibilità di completezza, nessuna linearità, nessuno individuabile progresso o regresso. Nessuna possibilità di mettere definitivamente ordine nel meccanismo, anche se da parte dell'immediatezza arriva questa perdurante richiesta di controllo. L'individuazione del nemico è certamente compito della coscienza diversa, mentre se resta tutta interna all'immediatezza non arriva mai a diventare individuazione e attacco contro il nemico, ma stizzosa esercitazione diretta a esorcizzare la paura. È nel coinvolgimento, prima mossa dell'azione, che si coglie la responsabilità della coscienza e la presa di contatto col nemico. Dall'intero sviluppo dell'esistenza non è comunque ricavabile una designazione complessiva, un movimento capace di dar conto degli effetti qualitativi generalizzabili. Fra le varie responsabilità c'è indipendenza, ma non c'è pienezza di responsabilità, nel senso che ogni diversità non ha il monopolio della responsabilità, per quanto nel momento che essa la vive, come coinvolgimento, la vive come totalità di ogni possibile responsabilità. Ne deriva che movimenti effettuali complessi si possono coordinare, sempre a livello della quotidianità, come assetti relazionali dando vita a strutture, cioè espressioni organizzate fornite di nessi che ricordano le precedenti responsabilità individuali.

Aspetti aggregativi a livello trasformativo non sono possibili e questo spiega la tragedia della qualità, il suo esprimersi come nuova esperienza e la sua impossibilità a essere comunicata se non attraverso la riduzione strutturale. Così si prova un impulso a fuggire, irresistibilmente attratti verso il rifiuto dell'altro, la paura dell'altro, anche paura di perdere quello che si è acquisito. Nello stesso tempo il desiderio dell'altro è bisogno di fraternità, di affinità, di scambio, di unione. È proprio Stirner ad arrivare a questa conclusione. La fusione è momento di estraneità perché ci costringe a uscire verso l'esperienza qualitativa,

che possiamo cogliere solo come coscienza diversa, nella solitudine della nostra personale sfida contro l'ignoto. La rottura della tirannia coatta è sempre un fatto che avviene all'interno della coscienza, che può certamente essere rammentato per gli altri, ma nel momento che prende corpo come comunicazione esso si stempera nella struttura, si svia nella sterile necessità modificativa.

Il movimento che esorta a questa fusione, che spinge a cercare gli altri, coloro che di questa affinità sono coscienti fino a un certo punto, che al limite ci esorta a partecipare a situazioni in cui il desiderio degli altri sopravanza l'identificazione delle loro caratteristiche, questo movimento ha indole strutturale ma non è interno all'approfondimento culturale, non è connaturato con questo, non ha direzioni obbligate, né garantisce per forza risultati positivi. Ci accetta, e a volte ci spinge fuori, ci fa invertire il processo, ci fa soffrire di essere abbandonati, o ridotti in schiavitù da simboli e chiacchiere ideologiche. Scopriamo allora di essere caduti in balia di stimoli che sono identici a quelli che spesso condanniamo come poco degni quando li consideriamo nella loro espressione di piaceri o divertimenti, mentre noi restiamo nel cerchio incantato dei nostri privilegi di coscienza, un'immediatezza cieca e ottusa che si considera padrona del mondo. Ecco la precisazione di Stirner: «Nell'unione tu porti con te tutta la tua potenza, le tue facoltà, ti fai valere, nella società vieni adoperato con la tua forza lavoro; nella prima vivi in modo egoistico, nella seconda in modo umano, cioè religioso, come "membro del corpo del Signore": alla società devi tutto quel che hai e le sei obbligato, sei – invasato dai doveri sociali; l'unione, invece, la utilizzi tu e te ne distacchi appena non puoi trarne più vantaggio, giacché non hai alcun obbligo di fedeltà. Se la società è più di te, è per te qualcosa di superiore; l'unione è solo un tuo strumento, è la spada con la quale accresci e acquisisci la tua forza naturale; l'unione esiste per te e grazie a te, la società, invece, reclama molto da te ed esiste anche senza di te; insomma la società è sacra, l'unione è tua propria: la società ti utilizza, l'unione l'utilizzi tu». (*Ib.*, p. 232). È la struttura stessa che questo movimento viene a prendere, con i valori che subentrano al posto delle scelte qualitative, con i residui che ricordano i teneri colori del tramonto ormai cristallizzati in riflessi condizionati, è tutto ciò a dare amalgama ideologico, rigidità pratica, significatività dell'esistenza. Le semplici unificazioni perdute non potrebbero tanto, subito intervengono innumeri compromessi, un insieme di incoerenze che ci fanno sentire perfettamente a nostro agio. Dopo l'itinerario incredibile, l'esperienza "altra", rientriamo presso di noi, un po' ubriachi e tanto più disposti ad accettare una normalizzazione. Nessuna follia può durare a lungo, improvvisamente sentiamo il bisogno di ristabilire l'ordine turbato dalla sopravvenuta mescolanza, la perfetta simmetria dell'immediatezza. È qui che ci coglie la struttura di ritorno, disponibile a prendere la grande fertilità del caos che abbiamo sperimentato e inglobarla nel proprio assetto tritatutto. La nuova divisa diventa quella della chiarezza e della sincerità, diventiamo noiosi e utili, in primo luogo a noi stessi.

Siamo così disponibili ad accettare speranze e virtù morali, doveri e responsabilità verso gli altri, ruoli e imposizioni sociali. Messa da parte l'unica reale responsabilità, quella verso noi stessi, quella del coinvolgimento, ci accorgiamo di essere stati folli ad aver paura del-

l'ordine e della stabilità, dell'esistenza. La vera paura è quella diversità che ci trascina in un universo instabile e incerto. Noi passiamo l'esistenza come un pendolo tra questi due estremi di giudizio, tra due paure, due fughe, due ripensamenti, due mondi in contrasto tra loro. Una demimondaine non potrebbe fare meglio. L'idea di collocare fuori di noi un meccanismo automatico, possibilmente diretto verso il bene, progressivo, è schiettamente diretta allo scopo di esorcizzare queste due paure in una volta sola. L'illusione escatologica ha la sua forza proprio nel fatto che quanto promesso non si realizza mai, in quanto non è fecondo lo scopo ma la promessa, non il risultato ma l'effetto che si ottiene dal semplice aver posto l'esistenza del meccanismo. Così, senza stare molto attenti a bilanci o conclusioni, ci sentiamo assistiti da una forza esterna a noi e quindi ci sentiamo protetti.

L'impronta più importante non è l'aspettativa di un accadimento, ma la disposizione che genera e alimenta questa aspettativa, la quale necessita di una fede, religiosa o laica, i bagagli del vecchio Dio sono stati recentemente trasportati sulla terra. Stirner li ha sdoganati. L'illusione dello sviluppo lineare allevia il peso della circolarità, garantisce sulla validità delle conquiste parziali che, au fond, andiamo accumulando, aiuta a curare le ferite di eventuali sconfitte non desiderate, infine allontana dallo spettro della morte, concludendo però col disarmarci davanti all'ineluttabile realtà della fine tutt'altro che gloriosa di ogni conquista che sia fatta in vista del possesso. Più possediamo, più ci sentiamo attratti verso un mondo ordinato e garantito, verso la rozzezza della modificazione, più abbiamo bisogno di una forza esterna in cui credere. Questo punto segna il luogo del mio massimo distacco da Stirner.

Discutere i motivi di una fede del genere, sia pure nella versione laica del progresso, non può mai arrivare fino a chiarire l'origine del bisogno che giustifica quella fede. Si tratterà sempre di considerazioni razionali, dirette a sviluppare le condizioni del funzionamento, gli scopi, le origini, le fasi del processo, mai verrà messo in questione il processo stesso. Il mettere in questione è stato perfino considerato una cosa moralmente riprovevole. Mettere in dubbio, poniamo, la bontà dell'uomo, il suo destino di felicità in una società libera di eguali, è considerato un segno di sfiducia nella lotta contro il nemico di classe, come se fosse obbligatorio essere, nello stesso momento, sfruttati, rivoluzionari e stupidi. Purtroppo l'imbecillità di molti non permette un'indagine tagliente, in grado di scoprire quanto dell'antica fede persista incontaminata sotto le spoglie laiche e rivoluzionarie. Non che ci sia nulla di male, solo gli imbecilli vedono malsani presagi nel cielo della speranza, e vi contrappongono la logica positiva dei fatti, come se fosse questa logica analitica a smuovere le montagne. Invece l'ideale resta sempre nell'ambito della fede, e nasce come ogni fede, terrena o divina non fa differenza, dalla paura e dalla sofferenza, ed è un ideale violento e paziente, amoroso e concretamente disposto all'attacco, fiducioso e radicale. Ma non bisogna coprirlo con la giustificazione dell'automatismo, per garantirsi più di quello che può dare.

La realtà della questione non è quindi sulla fondatezza di una stracca speranza, ma se questa può essere riposta in qualcosa di esterno alla coscienza, in un meccanismo ben

preciso, individuabile, che lavori anche nei momenti in cui la coscienza sta indirizzandosi verso altri obiettivi, quando sta venendo meno ai suoi impegni trasformativi, anche quando arretra dinanzi alla paura e al pericolo. Il desiderio di aspirare alla qualità, nel pieno di tutte le sue possibilità relazionali, smuove perfino l'anodina modificazione, sovverte con l'inquietudine i progetti di controllo dell'immediatezza, rende attiva la diversità. Tutto ciò costituisce una fede, ma di genere ben diverso di quella che si potrebbe poggiare su di un deterministico e progressivo meccanismo interno alla realtà. E la fede si sviluppa, come sappiamo, dove dilaga la sofferenza, l'inganno, la lotta, la morte.

Il tortuoso progetto della diversità appare da per se stesso una sfida a ogni ragionevole funzione del dominio umano, del controllo che l'approfondimento pretende di estrinsecare su tutta la realtà, orientandola verso il contenuto. E si tratta di una sfida che ha sempre messo in crisi il senso comune, che ha scandalizzato i perbenisti e i risparmiatori, insieme a tutto quello che c'è di *kleindeutsche*, proprio perché non tiene conto di un aiuto esterno, ma conta soltanto su se stessa, proprio perché rigetta qualsiasi ipotesi meccanicista, sia catastrofica come progressiva. Il razicinio può esercitare come meglio crede i suoi esercizi di previsione, può anche trasferire la fede nell'uomo in una fede nel meccanismo costruito dall'uomo ma supposto indipendente, fattivo all'interno della realtà, ma non può mettere a tacere l'inquietudine che coglie la coscienza immediata davanti al senso di impotenza che si prova di fronte agli obblighi del fare coatto.

La complessa utilizzabilità della coscienza, con la sua netta distinzione tra immediatezza e diversità, è un tutto unico per cui nello stesso momento si ha una fattività modificativa e un'attività interpretativa e trasformativa che au souffle du printemps opera su altri. Noi operiamo una distinzione analitica, come se la coscienza agisse in due mondi separati, perché non riusciamo a dire il movimento senza ricorrere ai protocolli temporali e agli altri accorgimenti convenzionali dell'esistenza. E poiché nessuna di queste utilizzabilità è relazionalmente elementare, cioè puntuale, ma si presenta sempre come fattività e come attività complessa, ne deriva che esistono infinite varietà di concreti stati di coscienza.

Il passaggio dall'individuo alla dimensione collettiva avviene comunque esclusivamente all'interno dell'immediatezza, non dandosi possibilità di trasmettere l'esperienza diversa, cioè qualitativa, se non attraverso una sua conclusione in quanto comprensibilità dell'esistenza. L'esperienza dell'altro è sempre una necessaria perdita di qualità. Difatti questa esperienza è sempre legata a condizioni specifiche del fare coatto: il tempo, lo spazio, le sensazioni, la cultura, il linguaggio, la gestualità, il contenuto di una parola. L'affinità che possiamo cogliere nell'altro, man mano che cresce la nostra conoscenza, quindi man mano che cresce la catalogazione dell'altro, reciprocamente, può essere elemento capace di scatenare altre inquietudini nella nostra immediatezza, inquietudini capaci di dare inizio ad altri processi interpretativi e trasformativi, la cui conclusione qualitativa, ridimensionata come esperienza e come possibilità, può essere ricondotta ulteriormente nel rapporto con l'altro, purché non si pretenda di trasferire questa esperienza in un possesso o in una conquista che finiranno per gravare sull'altro impedendo qualsiasi sviluppo relazionale.

La costruzione dell'esperienza collettiva avviene quindi soltanto nell'ambito della modificazione. L'utilizzabilità creativa può irrompere attraverso i nuovi contenuti in questa dimensione del fare coatto, a patto che non venga considerata un possesso esclusivo della diversità che l'ha esperita. Il nuovo contenuto in arrivo contribuisce così a tramutare l'immediatezza e a fissare rapporti con gli assetti strutturali in grado di sviluppare i movimenti collettivi. Le intenzioni di rigidità e di controllo, che l'immediatezza conduce sempre con sé in quanto condizioni inevitabili della sua fattività, sono elementi costruiti dalla situazione in cui essa si trova a operare e fondamento di ogni possibile protocollo dell'esistenza, non scompaiono nell'assetto relazionale, cui l'immediatezza partecipa, ma si dispongono nel movimento collettivo come elementi di contenuto, aspetti oggettuali della produzione di cui l'immediatezza perde ben presto cognizione specifica, individuale, per acquistarne una collettiva.

Questo sperdersi dell'immediatezza nella struttura è una esperienza drastica che rivela affievolimenti impensabili, straordinariamente complessi, non sottoponibili a nessuno schematismo preconcelto. Le esperienze si incrociano senza soluzione di continuità, quindi non è possibile praticamente, pur trovandosi nell'ambito della fattività e pur ricorrendo ai protocolli dell'esistenza, identificare cause ed effetti, limiti, confini, determinazioni, possessi e conquiste. L'esperienza si mescola all'incognito e si connettono ambedue insieme all'interno di movimenti strutturali moltiplicati senza fine. L'immediatezza si consolida sempre più nella partecipazione collettiva e vi scopre motivi di conforto contro la paura e motivi, antitetici, di paura, da cui derivano stimoli di inquietudine, ma nello stesso momento il movimento collettivo partecipa alle modificazioni in corso e produce oggetti differenti, modificando anche l'immediatezza stessa.

I movimenti individuali che si realizzano nell'immediatezza, fin nei minimi intarsi oggettuali, corporei, vengono continuamente affinati a livello di sensazioni dall'esperienza nel suo insieme, per cui l'apprensione si sviluppa negli aspetti situazionali riguardo l'esistenza, e si riversa in modo continuo nei movimenti collettivi, fissando assetti relazionali complessi che di regola non possono essere specificati in quanto prendono corpo nella partecipazione culturale, negli incontri fisici, nei sogni, ma che costituiscono il tessuto relazionale delle strutture e gli aspetti specifici, definiti quantitativamente, delle varie realizzazioni strutturali, così come appaiono verificate sulla base delle convenzioni della quotidianità. Così ogni utilizzabilità individuale si risveglia accresciuta e irrobustita dal punto di vista quantitativo, con un maggior numero di aspetti strumentali, ma con le stesse possibilità di esperire l'avventura qualitativa, in quanto il movimento codificativo propone occasioni esterne all'apertura, ma non incide su ciò che viene dopo quest'ultima.

La qualità ha molto in comune con il desiderio, con lo stimolo verso l'esperienza diversa, con l'eccezionalità e il rischio, con l'avventura, tutti aspetti che possono anche essere vissuti nell'utilizzabilità quantitativa, sebbene in modo del tutto differente. Cogliere questa differenza, che nell'abbandono dell'utilizzabilità diventa diversità, è possibile educandosi al coinvolgimento, preparando strumenti e laboratorio, ma non può essere programmata

a livello collettivo. Il proprio contributo agli assetti relazionali non emerge con chiarezza fin quando non si irrigidisce nella struttura stessa, dove prende corpo come partecipazione abbandonata a se stessa, subordinata alle condizioni del senso comune, alle produzioni ideologiche, ai programmi, alle ipotesi di meccanismo automatico e ad altri aspetti frammentari e perfino fantastici della struttura. Provare a risvegliare l'uomo all'interno della collettività è impresa difficile, per non dire impossibile. È sempre meglio invertire lo stimolo del risveglio, provare a risvegliare i sentimenti collettivi nell'uomo, in quanto l'elemento su cui costruire è quest'ultimo.

La vita, l'ens realissimum, fatta di sensualità e avventura, anche di follia e senza dubbio di anarchia, non può calarsi senza danni nella dimensione collettiva. Questi danni sono in fondo necessari, acconsentendo al movimento della quotidianità che è di tutela e di salvaguardia, ma non per questo sono meno disperanti, quando ci sentiamo sottratti a movimenti più qualificanti, a momenti in cui abbiamo realmente vissuto non solo la coscienza di noi stessi, ma la presenza degli altri, la loro fisicità, il loro desiderio dentro di noi, fino in fondo. La paura di perdere questi momenti si sovrappone alla paura di ritrovarli dovendo pagare per questo, riottenendoli offuscati, insicuri, disperati. Così ripieghiamo sulla linea di maggiore certezza, accettiamo conflitti, gelosie, meschinità, drammi quotidiani, mentre sogniamo vertigini ed estasi in un'atmosfera di noia e ripetizione.

La struttura tende comunque a prendere il sopravvento su questi contributi dell'immediatezza suggerendo via via la non accettabilità di tutto quell'universo che è ricondotto sotto l'insegna dell'esperienza qualitativa. Per quanto possano essere filtrati attraverso il nuovo orientamento, si tratta di contributi che devono essere filtrati non soltanto attraverso il controllo della coscienza modificata, ma anche attraverso la rigidità della struttura. Anche le esperienze più folli possono essere fatte superbamente, conservando nella diversità un fondo inattaccabile di innocenza, ma la struttura non l'ammette, per il suo continuo richiamo all'ordine, espresso nella collaborazione inevitabile tra immediatezza e assetto, si tratta di incertezze e insicurezze della ragione, impacci ammaliani della razionalità, comunque da scartarsi.

Nella necessità collettiva alligna sempre un fondamento brutale e letargico, una sorta di fanatismo razionale che ricicla continuamente ogni impulso alla bellezza traducendolo in coordinate pratiche, utilizzabili in modo programmatico nella prospettiva che la ragione ha suggerito e la tradizione finito per far prevalere. Le altre regioni dell'utilizzabilità sono considerate territorio proibito, destinato a raccogliere dubbi, perturbamenti e confusione. Territorio magari ricco per l'esperienza che vi si può fare, ma considerato attraverso la lente deformante del realismo e della letteralità. La struttura non solo riceve i nuovi orientamenti, sempre attraverso il meccanismo dell'approfondimento analitico, ma ripugna di considerarli facenti parte di un'esperienza omogenea, di contenuto differente. Chi insiste sulla possibilità di un'esperienza collettiva, sia pure filtrata dietro la rinuncia orientativa, è subito sottoposto a una vera e propria volgarizzazione, cioè a una riduzione ai minimi contenuti possibili, dove residui facenti vece e schematismi si sostituiscono a quanto nel

nuovo orientamento può palpitare della passata qualità.

L'utilizzabilità modificativa costituisce il movimento complessivo della fattività, sia l'approfondimento che tutti i movimenti relazionati con essa: la produzione, l'immediatezza e la strutturazione, sono caratterizzati dal fare coatto, in essi non c'è nulla di creativo, nulla di qualitativo. I valori, all'interno dell'esistenza quotidiana, personificano le qualità senza realizzarle. Per questi motivi il fare assume l'aspetto più semplice del mondo, l'unica cosa misurabile e calcolabile, la quintessenza della certezza. Ma si tratta di una certezza specifica, ben chiarita dalla pretesa di Giambattista Vico, riconfermata dalla tesi hegeliana, che il reale è razionale o, se si preferisce, che il vero e il fatto si convertono a vicenda. Ciò è certamente un'individuazione di certezza differente dal razionalismo cartesiano, basato sulla chiarezza e sulla semplicità, ma è anch'essa una certezza infondata, in quanto coglie un singolo aspetto della realtà: l'aspetto effettuale, quello appunto creato dalla coscienza immediata.

L'uomo conosce quello che fa, perché è quello che fa, nel senso che è le sue proprie catene, il suo proprio fare coatto. Ma la realtà comprende un'apertura verso qualcosa di diverso che può essere conosciuto dall'uomo solo a certe condizioni e comunque non può essere posseduto definitivamente, quindi non può diventare mai l'uomo stesso, ma solo il coinvolgimento dell'uomo, il suo proprio rischio, la sua avventura. Ciò prova – senza bisogno di ascoltare le tube della conservazione – che l'uomo non si esaurisce nel fare, quindi che non può conoscere la qualità, in questo caso il vero, attraverso il fare, perché questo fare è parziale e deliberatamente, con determinazione e ordine, taglia via una parte consistente, quella qualitativa, sostituendola con surrogati più o meno banali. La tesi vichiana s'incontra in fondo con quella cartesiana, anche se all'inizio esse sembrano divergere completamente tra loro, e s'incontra nella parzialità razionale della ragione analitica. L'equivoco che ha tenuto come separate queste due tesi si è basato sul fatto che la natura fisica, sottoposta alle cosiddette leggi analitiche, era considerata la metà della natura storica, sottoposta alle leggi dello spirito. Invece entrambe costituiscono la sola effettualità modificativa, da cui resta esclusa la qualità.

Carcere di Bergamo, agosto 1989

[2001]

Alfredo M. Bonanno

Max Stirner

Seconda edizione riveduta e corretta con l'aggiunta delle *Annotazioni di Bergamo*

Prima edizione settembre 1977

Seconda edizione novembre 2003

Il capitolo IV è stato tradotto in tedesco: *Max Stirner und der Anarchismus*, Edition Anares

& Espero, Bern 1996

Pensiero e azione n. 6

www.edizionianarchismo.net