

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

MILANO

Dottorato di Ricerca in

DISCIPLINE FILOSOFICHE, ARTISTICHE, ARCHEOLOGICHE E DEL
TEATRO

Ciclo XXV

S.S.D. M-FIL/03 e M-FIL/06

PARODIA E SOGGETTIVITÀ IN MAX STIRNER

PER UN'ETICA DELLA CONSUMAZIONE

Coordinatore: Chiar.ma prof.ssa Annamaria CASCETTA

Tesi di Dottorato di: Mattia Luigi POZZI

Matricola: 3810406

Anno Accademico 2011/2012

INDICE

Introduzione	7
I. Tra il lutto e lo sberleffo: spazi e tempi della parodia	13
I.1 Lavorare <i>sull'</i> ironia: una lettura al <i>margin</i> e della critica	15
I.1.a <i>Der Einzige</i> : l'apparizione sotto il segno dell'ironia e le prime reazioni	17
I.1.b Ueberweg-Heinze: codificazione caricaturale e <i>Gedankenexperiment</i>	20
I.1.c La filosofia <i>in</i> parodia: le implicazioni epistemologiche del <i>gesto</i> di Stirner	22
I.1.d Le attuali tendenze ermeneutiche tra parodia, dissimulazione e critica linguistica	28
I.1.e <i>Abitare</i> il paradosso <i>con</i> l'umorismo: il doppio movimento della strategia parodica stirneriana	33
I.2 La preistoria del riso di Stirner: dall'ironia <i>metafisica</i> alla <i>prassi</i> umoristica	37
I.2.a Riso e sublime in Kant: la mimesi di <i>due</i> nulla	38
I.2.b L'ironia della <i>Romantik</i> tra ebbrezza trascendentale e usura dell'idea	39
I.2.c Jean Paul: scepsti umoristica e disincanto del mondo	45
I.2.d Ai limiti della rappresentazione: ibridazioni e caducità	

nell'estetica post-hegeliana	48
I.2.e Heine precursore della Sinistra hegeliana tra <i>praxis</i> (auto)derisoria e impegno politico	53
I.3 La specificità del contesto giovane-hegeliano: la teatralizzazione comica del discorso filosofico e politico	62
I.3.a La Storia <i>sub specie theatri</i> : simbolica rivoluzionaria e ripetizione innovativa	63
I.3.b La <i>politicità</i> del comico grottesco e della parodia (Büchner e Goethe)	66
I.3.c Mascheramenti e (dis)simulazioni	71
I.3.d <i>Modi</i> della commedia storica in Ruge e Marx	77
I.3.e Stirner tra <i>Kunst</i> e <i>Religion</i> verso la <i>Philosophie</i>	86
I.4 La parodia: etica, estetica, pragmatica	90
I.4.a Breve <i>excursus</i> storico: dalle origini al Romanticismo	90
I.4.b La produzione parodica giovane hegeliana tra critica al filisteismo e umorismo popolare	97
I.4.c Intenzionalità della parodia	103
I.4.d Far interagire gli <i>abiti</i> : ironia, satira, dialettica	108
I.4.e La <i>terribile</i> serietà della parodia (umoristica) stirneriana	111
 II. Ir-ridere l'eredità: Stirner e la tradizione	 115
II.1 La parodia come <i>modo</i> dell'eredità	117
II.1.a Il <i>linguaggio</i> dell'appropriazione ereditaria	119

II.1.b	<i>Ascoltare</i> la storia del <i>Geist</i> : acustica e termica	
	nel sistema hegeliano	122
II.1.c	La fenomenologia del fantasma	128
II.1.d	La <i>dissoluzione</i> dello spirito mediante lo spirito	132
II.1.e	La riscrittura “colossale”	138
II.2	Feuerbach	145
II.2.a	Questioni di metodo: due <i>umorismi</i> a confronto	147
II.2.b	L’uomo come <i>Être supreme</i> : critica (classica?) alle ipostasi	155
II.2.c	Teologia come credenza nei fantasmi: storia di una <i>ricorrenza</i>	163
II.2.d	L’antropologia come inveramento del cristianesimo	170
II.2.e	<i>Costruire</i> l’ineffabilità	177
II.3	Bruno Bauer	185
II.3.a	Tentativo di autocritica: Stirner di fronte al se stesso <i>baueriano</i>	186
II.3.b	Al di là del principio di esclusione: genealogia	
	della teologia politica di Bruno Bauer	194
II.3.c	Universalismo e rappresentanza: il problema dell’individualità	198
II.3.d	Radicalizzare il contrasto tra “vecchio” e “nuovo”	204
II.3.e	Dall’assenza di presupposti all’assenza di pensieri	210
II.4	Hegel	215
II.4.a	Pedagogia e libertà: la questione educativa	219
II.4.b	Il fanatismo della <i>Bildung</i>	227
II.4.c	Vita e storia a confronto	234
II.4.d	Rovesciare il <i>doppio</i> inizio della filosofia:	

sostituita e antispinozismo in Stirner	244
II.4.e Ripensare l' <i>Auflösung</i>	255
III. Per un'etica della consumazione	261
III.1 Maschere dell'unicità	263
III.1.a L' <i>egoista</i> : una pezza nuova su un vestito vecchio	263
III.1.b La semplicità <i>borghese</i> dell'individuo	275
III.1.c L'aporia dell'io stirneriano	281
III.1.d L'estrema parodia: l'unico come <i>segno</i>	287
III.1.e L' <i>evento</i> della soggettività stirneriana	295
III.2 La proprietà	303
III.2.a La genealogia storica: contro il <i>diritto</i> alla proprietà	304
III.2.b L'elaborazione economico-filosofica: forza di legge e legge della forza	311
III.2.c Il paradosso dell' <i>appropriazione</i> stirneriana	319
III.2.d Il <i>proprio</i> del pensiero	325
III.2.e La guerra di tutti contro tutti: un nuovo stato di natura?	330
III.3 Etica	338
III.3.a Forma di vita e socialità: vuoto e impossibilità d'uso	339
III.3.b La teoria stirneriana del <i>valore</i>	345
III.3.c Profanazione	351
III.3.d Prospettivismo e unicità	359
III.3.e <i>Oblio</i> e <i>utilizzabilità</i> : <i>consumare</i> il mondo	368

III.4 Politica	372
III.4.a Conservazione o consumazione della vita: una svolta <i>epocale</i>	373
III.4.b Sradicare la missione <i>morale</i>	379
III.4.c L'inquietudine dell'incommensurabile: improduttività e declassamento	391
III.4.d L' <i>Empörung</i> come dissoluzione del conflitto	398
III.4.e <i>Mediante</i> la consumazione, <i>per</i> la persona: la parodia sovrana	404
Conclusione	411
Bibliografia	415

Introduzione

Il presente studio propone un'indagine critica in merito all'opera di Johann Caspar Schmidt (1806-1856), meglio noto con lo pseudonimo di Max Stirner, volta, da un lato, a problematizzarne la posizione all'interno del contesto di pensiero tedesco prequarantottesco e, più in generale, nella storia della filosofia e, dall'altro, a saggiarne la specifica validità teoretica, al fine di valutarne la coerenza e l'attualità.

Nella storia della filosofia poche figure hanno conosciuto un destino così singolare, sospeso tra un interesse febbrile al momento dell'apparizione della sua opera più nota e compiuta, ossia *Der Einzige und sein Eigentum* del 1844, e un oblio tanto precoce quanto ostinato, motivato da accuse di eccentricità, quando non di stravaganza o di inconsistenza rivolte alla sua riflessione. In maniera complementare, all'interno della cerchia di coloro che, a vario titolo, se ne sono occupati, lo spettro delle letture e delle interpretazioni risulta talmente ampio e contrastante da legittimare la medesima impressione di un corpo di pensiero quantomeno ambiguo, se non addirittura contraddittorio o aporetico.

La storia della ricezione stirneriana – talmente complessa da sostituirsi, a volte, come oggetto d'indagine all'attenzione diretta al suo pensiero – si rivela tuttavia indice delle difficoltà reali che lo studioso di Stirner si trova ad affrontare. Sarebbe infatti sterile e intellettualmente disonesto imputare all'influenza di questa o quella tendenza ermeneutica il totale travisamento di un pensiero talmente *semplice* e talmente *limpido* da non poter essere frainteso; d'altro canto, e reciprocamente, lo sarebbe altrettanto la negazione di una ripercussione di alcune letture sulla percezione dell'opera stirneriana, scegliendo di relegarsi nella *finzione* dell'immutabilità di un pensiero e dell'ineffettualità del pensiero successivo.

Si tratta, di contro, mediante una rigorosa attenzione al testo stirneriano, di assumere *in toto* la complessità di una riflessione che, per propria stessa intenzione, rifugge le possibili categorizzazioni filosofiche, lavorandone dall'*interno* la coerenza, e che si qualifica quindi primariamente come *sperimentale*, in quanto compie *su di sé*, sul proprio corpo di pensiero, un singolare esperimento della conoscenza in cui ne va di sé stessi, senza riserve. Rispondervi e corrispondervi significa quindi, per lo studioso, una sua altrettanto radicale messa alla prova, mediante un'ipotesi di lavoro che funga da reagente per squadernarne la reale portata e focalizzarne validità e limiti. Solo in tal modo sarà poi possibile istituire un confronto realmente proficuo, perché non ideologico né apologetico, con la stessa storia della ricezione e comprendere, forse, quale sia il ruolo che Stirner ha rivestito all'interno della storia del pensiero e, al contempo, la sua possibile attualità.

A mio avviso, tale ipotesi risiede in un approfondimento della presenza di un portato a prima vista ironico nella riflessione stirneriana, già tematizzata da alcuni studiosi, in direzione della declinazione di una consapevole e raffinata strategia parodica, avente come fulcro l'umorismo. Cercherò di dimostrare come sia precisamente mediante tale paradigma che Stirner si relaziona alle istanze derivate dalla tradizione, sia hegeliana sia giovane-hegeliana, e, contemporaneamente, possa elaborare la propria originale proposta teoretica, che consiste in un'inedita configurazione

della soggettività in grado di rinunciare alle rassicurazioni dell'astrazione e di *vivere* l'evenemenzialità dell'esistenza e della storia nella fatalità della loro consumazione.

Gli obiettivi che questo studio si propone consistono quindi, in prima battuta, in una precisa declinazione della strategia parodica stirneriana che passa sia attraverso la definizione della metodologia, dell'ambito e degli intenti che le sono peculiari, sia attraverso una rigorosa problematizzazione dello strumento "parodia" e del contesto storico in cui la proposta teoretica emerge. In seconda battuta, mi occuperò di dimostrarne l'operatività su entrambi i livelli: evidenzierò come nella *pars destruens* sia sempre operante la *pars construens*, indagandone la tecnica, gli esiti e le possibilità applicative anche in merito all'ambito etico e politico.

A tale programma di lavoro risponde la costruzione architettonica della tesi, la quale si declina nelle tre parti su cui ora è opportuno soffermarsi.

La prima parte del testo, intitolata *Tra il lutto e lo sberleffo: spazi e tempi della parodia*, risponde alla preliminare necessità di una precisa definizione della strategia. In primo luogo renderò infatti conto della gestazione della mia ipotesi di lavoro all'interno di un dialogo critico con una tendenza che, per quanto *minoritaria*, si rivela costante nella ricezione stirneriana, a partire dalle prime reazioni a *Der Einzige* passando per la codificazione storico-filosofica della fine del XIX secolo e dei primi decenni del XX, per giungere sino alle posizioni attuali, volte a esplicitare la vicinanza di Stirner alla pratica della critica linguistica o a un ripensamento del quadro generale dei rapporti di forza interni al giovane hegelismo. Tendenza non univoca, né condensantesi in una *scuola*, ma comunque identificabile proprio grazie alla proposta di una lettura *ironica* del testo stirneriano. Non negando né la valenza né la coerenza argomentativa di queste posizioni, anzi, di contro, assumendone in positivo alcuni spunti, intendo però mostrare come esse non siano sufficienti a restituire la reale portata della strategia parodica stirneriana e procedere in direzione di una modificazione del fulcro della strategia, da me identificato non tanto con l'ironia, bensì con l'umorismo, e di una maggiore pervasività euristica e pragmatica della parodia stessa, tale da investire, mediante l'*irrisione*, l'intero campo del discorso significante, pur non potendo esprimersi che in esso.

In secondo luogo, svolgerò un'operazione genealogica volta a ricostruire la preistoria del riso stirneriano, ripercorrendo pertanto un itinerario che da Kant a Heine, attraverso l'ironia romantica schlegeliana e solgeriana, la scepri di Jean Paul e la dissoluzione dell'hegelismo estetico propugnata da Weisse, Rosenkranz e Ruge, sia in grado di restituire la coerenza del comico all'interno del pensiero tedesco nel periodo compreso tra la fine del XVIII e la metà del XIX secolo: coerenza e importanza non confinate in un'ontologia regionale di tipo estetico, ma che assumono una valenza al contempo metafisica e politica. Si descriverà infatti la parabola di un movimento di pensiero che, interrogandosi sui limiti costitutivi della rappresentazione, di sé e del mondo, procede da una metafisica dell'ironia a una pratica dell'umorismo e apre al progressivo depotenziamento comico delle istanze ideali e infinite in direzione di una recuperata dignità del reale che diventa ora sia legittimo oggetto di indagine sia campo di possibili trasformazioni pratiche. Alla dimostrazione di tale valenza del portato comico, farà da contraltare la disamina sia dell'influenza diretta di tale orizzonte di pensiero sull'elaborazione stirneriana sia, di contro, l'*azione* stirneriana su di esso.

Una disamina più accurata della tematica comica spetterà poi al contesto culturale e politico del giovane hegelismo in cui Stirner viene storicamente collocato. Pur non essendo materia corrente per gli studiosi del *Vormärz*, si mostrerà come la comicità svolga un ruolo centrale all'interno della speculazione giovane hegeliana sia in merito ai processi di autodefinizione del gruppo sia per quanto concerne la costruzione della dissidenza nei confronti del sempre più oppressivo regime prussiano. Nel primo caso, infatti, illustrerò come la comicità si declini mediante una teatralizzazione del discorso filosofico e politico, legata a una mimetica (in termini propri una parodia) di ruoli e simboli della Rivoluzione Francese, mentre, nel secondo caso, si tratterà di restituire la funzionalità del portato simulativo e dissimulativo della loro riflessione, operante sin dal mito della “fodera rossa” di Hegel ed evidente in *Die Posaune des jüngsten Gerichts* di Bruno Bauer, al fine di salvaguardare uno spazio per un'azione filosofico-politica innovativa. Tale valenza sarà poi evidenziata sia nella frattura espressiva che i giovani hegeliani operano nei confronti del contesto culturale dell'idealismo e della stessa opposizione liberale sia nella configurazione della cosiddetta “commedia storica” declinata rispettivamente da Ruge (*Die historische Komödie*) e da Marx (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*), il cui ruolo *storico universale* risulterà terminale in quanto distrugge, nell'irrisione, le anacronistiche sopravvivenze del passato. La centralità della tematica consentirà pertanto la problematizzazione sia del debito sia dell'originalità di Stirner rispetto a queste concezioni, con particolare attenzione al testo ad esse più affine, ossia *Kunst und Religion* (1842).

Infine, sarà necessario e conclusivo concentrarsi su una tematizzazione più specifica dello stesso genere parodico, per indagarne le tipicità e per saggiarne la validità in senso filosofico, ma anche politico. A tale scopo, se ne ripercorrerà brevemente la storia, dalle origini al Romanticismo sino a giungere allo sfruttamento del genere nella contemporaneità stirneriana e, in particolare nella scuola giovane hegeliana; ciò consentirà quindi di esplorarne la cogenza al contempo oppositiva e generativa di nuove pratiche (non solo testuali) e la complessa interazione tra gli abiti che essa dispiega, nonché di comprendere quali di questi elementi trapassino nella terribile *serietà* della parodia stirneriana e di apprezzarne la peculiare rielaborazione.

Nella seconda parte del testo, dal titolo *Ir-ridere l'eredità: Stirner e la tradizione*, si analizzerà puntualmente il primo (e più esteriore) movimento della parodia stirneriana, mostrando come essa si declini precisamente come un modo, irrisorio e appropriativo, dell'eredità. Se ne specificherà pertanto il linguaggio e la dinamica, in particolare nelle sue connessioni con il sistema hegeliano: si mostrerà come Stirner ricostruisca puntualmente, a partire dall'acustica e della termica, il movimento di ipostatizzazione del *Geist* hegeliano per opporvi la propria fenomenologia del fantasma e sancire, in un peculiare contromovimento di ritorno ad una naturalità artificiale, la dissoluzione dello spirito attraverso lo spirito, ossia quel procedimento di riscrittura “colossale” che va sotto il nome di parodia.

Si svilupperà poi in maniera puntuale il confronto con i corpi di pensiero dei suoi avversari, procedendo, per così dire, dalla superficie alla profondità, ossia dagli obiettivi polemici espliciti come Feuerbach e Bruno Bauer, sino alla radice comune della sua e di queste riflessioni, ossia alla speculazione hegeliana.

Per quanto concerne Feuerbach la disamina verterà innanzitutto su un confronto metodologico che dispieghi il ricorso allo *humor* nell'economia dei rispettivi pensieri: vedremo come Feuerbach miri a sfruttarne il potenziale di rovesciamento nei confronti dell'hegelismo e come Stirner, di rimando, raddoppi precisamente tale rovesciamento al fine di mostrarne l'aporeticità costitutiva ed esaurirne la presunta valenza emancipatrice. Esporrò la critica stirneriana contro l'Uomo di Feuerbach, lo sfruttamento degli assunti complementari in merito alla teologia come credenza nei fantasmi e dell'antropologia come inveramento del cristianesimo e mi concentrerò infine sulla persistenza del *Gattungswesen* feuerbachiano al livello dell'astrazione per comprendere come, da queste istanze, Stirner sia in grado di elaborare la propria nozione di ineffabilità.

Il caso di Bauer, anche per la comprovata vicinanza tra i due autori, si rivelerà, se possibile, ancora maggiormente produttivo in quanto sarà precisamente nell'estenuazione del pensiero di Bauer che Stirner attingerà a nozioni essenziali del proprio filosofare. Tematizzerò la parodizzazione stirneriana degli assunti baueriani concernenti il principio di esclusione, l'universalità, la radicalizzazione del contrasto tra vecchio e nuovo e l'assenza di presupposti, per mostrare come essi si convertano rispettivamente nell'esclusività dell'unico stirneriano, nell'evenemenzialità del soggetto, nella tematizzazione della sollevazione e dell'impossibilità della rappresentanza e infine nell'assenza di pensieri.

Per quanto riguarda infine Hegel, cercherò di dimostrare come il peculiare modo stirneriano di corrispondere all'eredità hegeliana si declini, sin dagli albori della sua produzione intellettuale, sotto il segno della parodia e dell'irrisione. Proporrò in tal senso una rilettura della dissertazione stirneriana *Über Schulgesetze* (1834) e, con i medesimi parametri, affronterò la questione del fanatismo della *Bildung* e della coincidenza tra vita e storia nel pensiero hegeliano, nonché i ripensamenti che Stirner proporrà in merito all'inizio hegeliano del filosofare e alla valenza del rapporto *Aufhebung-Auflösung* all'interno del sistema.

In tutti i casi, si tratterà quindi di mostrare come Stirner, mediante la propria parodia, miri ad una *reductio ad absurdum* di tutti i suoi referenti filosofici, in un'estremizzazione dei loro esiti ultimi per giungere alla *dissoluzione* del loro pensiero.

Nella terza parte del testo, intitolata *Per un'etica della consumazione*, si giungerà infine al culmine teoretico stirneriano, ossia al secondo (e più intrinseco) movimento della parodia stessa: esso consiste in primo luogo nella consumazione anche delle *figure* provvisorie in cui la sua speculazione potrebbe cristallizzarsi – nell'ordine: l'egoista, l'individuo, l'io – al fine di attingere quella *nozione* che garantirebbe la vera immissione nella *praxis*. Questo passaggio consiste, come mostrerò, nello spostamento del discorso filosofico dal livello del significato al livello dell'evento di cui la figura dell'unico si fa *segno*. In tal modo Stirner è in grado di configurare un'idea di soggettività inedita, la quale si declina come struttura di differenza sempre operante, come divenire della forza che si *fa* di volta in volta evento della soggettivazione.

In secondo luogo, tematizzerò la peculiare nozione stirneriana di proprietà, mostrandone sia la genealogia storica, sia l'evoluzione economico-filosofica per attingerne poi la condizione paradossale di totale appropriazione e totale espropriazione e di personalizzazione del pensiero, che tro-

verà nell'umorismo la sua verità e in un peculiare ripensamento dell'*homo homini lupus* la sua soluzione.

Da ultimo, proporrò una tematizzazione del portato etico e politico dell'operazione stirneriana. In primo luogo, mostrerò infatti come Stirner, in un'anticipazione marxiana derivatagli da Adam Smith, individui nella preminenza del valore di scambio e della conseguente impossibilità d'uso la peculiarità del vivere sociale, opponendovi, mediante l'organo della profanazione, un'etica *altra* che, finalmente avulsa dalla mediazione coercitiva e astratta di un assoluto, nonché dell'altrettanto coercitivo ideale di una missione morale, faccia dell'uso e consumo di sé e degli altri l'unica garanzia della valorizzazione dell'unicità e, al contempo, di una reale reciprocità relazionale. In seconda battuta, si problematizzerà come Stirner proponga una svolta epocale nella concezione dell'esistenza che, opponendosi all'economia del senso e dell'asceti, propenda per la ritrovata naturalità di un'economia del dispendio e della *consumazione*, che sembrerebbe anticipare, quantomeno nei temi, le posizioni sostenute recentemente da Bataille.

Si mostrerà infine come tale economia si condensi nella pratica eminentemente politica dell'*Empörung*, unico strumento in grado di risolvere il problema del pauperismo, inteso nello specifico senso stirneriano che illustrerò, e di proporre nuove configurazioni relazionali (come il *Verein des Egoisten*) in quanto sollevazione dell'unico al rango di persona e, con essa, alla possibilità di una vita *etica*.

I.

Tra il *lutto* e lo *sberleffo*: spazi e tempi della parodia

“La parodia esprime l’impossibilità della lingua di raggiungere la cosa e quella della cosa di trovare un nome. Il suo spazio è dunque necessariamente e teologicamente segnato dal lutto e dallo sberleffo”.

Giorgio Agamben, *Parodia*

I.1 Lavorare sull'ironia: una lettura al margine della critica

“Le dernier poète important de Rome, Juvénal, le dernier écrivain marquant de la Grèce, Lucien, ont travaillé dans l'ironie. Deux littératures qui finirent par elle. Comme tout, littérature ou non, devrait finir”.

E.M. Cioran, *Aveux et anathèmes*

I pensieri epocali viaggiano su passi di colomba¹, la decomposizione² si annuncia per piccoli *sintomi*, per *segni* che si occultano in testi che la filosofia a volte dimentica. Per leggere la portata di una *fine* – di un sistema, di un mondo, di un sistema di mondo come è stato quello hegeliano – occorre quindi la rinuncia alla via diretta e, di contro, l'attenzione al frammento, il lavoro al margine, sui margini. Johann Caspar Schmidt, meglio noto con lo pseudonimo, attribuitogli sin dai tempi del ginnasio a Bayreuth, di Max Stirner, è, mio avviso, uno di tali *segni*, uno di tali *sintomi*.

Nella storia della filosofia poche *figure* sono state lette in maniera tanto contraddittoria, a fronte di una *marginalità* così codificata, *istituzionalizzata* si potrebbe dire. Tale peculiare *posizione*, lungi dall'essere altrettanto tradizionalmente stigmatizzata come deleteria, può forse, oggi, essere vista come un'occasione per una rilettura che, proprio rivendicandone la *liminalità*, mostri l'attualità della sua *strategia* e della sua riflessione. L'abbrivo, soprattutto in merito all'ipotesi di lavoro che delineerò tra breve, può trovare pertanto luce nella stessa controversa vicenda (anche editoriale) del testo.

Il testo in questione, non “il sacro testo o il libro”³ come scherniscono Marx e Engels nella *Deutsche Ideologie*, ma indubbiamente il testo più noto e più importante di Stirner – quello che lo qualifica, lui, l'inqualificabile, come “uomo da un solo libro” – è naturalmente *Der Einzige und sein Eigentum*⁴.

¹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Schmeitzner, Chemnitz 1883-1884 e edizione privata a spese di Nietzsche (per la parte quarta), Leipzig 1885: „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt“; tr. it. di Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1973, p. 180: “Le parole più silenziose sono quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passi di colomba, guidano il mondo”.

² Karl Marx, Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1844-1845), hrsg. v. Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau 1932, ora in Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1969, Bd. 3, S. 5-530, in particolare S. 17: „Es handelt sich allerdings um ein interessantes Ereignis: um den Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes. Nach Erlöschen des letzten Lebensfunken traten die verschiedenen Bestandteile dieses caput mortuum <wörtlich: toter Kopf, in der Chemie gebräuchliche Ausdruck für einen Destillationsrückstand, hier: Rückstände, Überreste> in Dekomposition, gingen neue Verbindungen ein und bildeten neue Substanzen“; tr. it. di Fausto Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della nuova filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e il socialismo tedesco nei suoi diversi profeti*, a cura di Cesare Luporini, Editori Riuniti, Roma 1972.

³ Marx-Engels, *Die Deutsche Ideologie*, S. 101; *L'ideologia tedesca*, p. 97.

⁴ Max Stirner (Johann Caspar Schmidt), *Der Einzige und sein Eigentum*, (1844), Otto Wigand, Leipzig 1845. Non è possibile né utile riportare qui la serie delle edizioni tedesche e delle traduzioni in lingua straniera del testo. Per tale scopo rimandiamo alla bibliografia, in costante aggiornamento, di Bernd Kast, *Von Stirner*, che ad oggi rappresenta la più completa in materia e in cui sono confluite la già ricchissima bibliografia contenuta in Hans Günter Helms, *Die*

È però opportuno specificare sin d'ora, onde evitare di ingenerare equivoci, che non si intende in alcun modo ridurre Stirner al *Der Einzige*, ossia postulare che tutti gli altri scritti stirneriani⁵ in nostro possesso siano da intendere come mere preparazioni al testo più famoso o come appendici ad esso, né, di contro, accettare l'ipotesi ermeneutica di un *primo* e un *secondo* Stirner, rispettivamente totalmente interno al con-

Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners "Einzigiger" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik, DuMont Schauberg, Köln 1966 e la bibliografia online curata da Kurt W. Fleming (anch'essa tuttora *in fieri*). L'aggiornamento più recente data 17 novembre 2011 ed è consultabile online sul sito internet della Max Stirner Gesellschaft: http://www.msges.de/max_stirner.html. Segnaliamo qui solo l'edizione tedesca a cui faremo riferimento (d'ora in poi con la dicitura EE seguita dal numero di pagina): Id., *Der Einzige und sein Eigentum*, mit einem Nachwort, hrsg. von Ahlrich Meyer, Reclam, Stuttgart 1991³ e l'edizione italiana, tradotta da Leonardo Amoruso sulla prima edizione Reclam del 1972, Id. *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 2006³ (da ora in poi, U seguito dal numero di pagina). In occasione di traduzioni diverse o proprie lo segnaleremo esplicitamente in nota. Per quanto concerne invece il dato biografico il testo di riferimento resta la biografia compilata da John Henry Mackay, *Max Stirner, sein Leben und sein Werk*. Mit drei Abbildungen, mehreren Faksimilen und einem Anhang, Schuster & Loeffler, Berlin 1898, ristampata con il medesimo titolo, ma in edizione accresciuta (Mit 4 Abbildungen, mehreren Facsimiles und einem Anhang. 2., durchgesehene und um eine Nachschrift "Die Stirner-Forschung der Jahre 1898-1909") presso Bernhard Zack, Treptow bei Berlin, nel 1910 e come autopubblicazione (Mit 4 Abbildungen, zahlreichen Facsimilen und einem Anhang. 3., als Privatausgabe in 325 Exemplaren gedruckte, völlig durchgearbeitete, Berlin-Charlottenburg) nel 1914. Citeremo dalla ristampa della terza edizione, pubblicata dalla Mackay Gesellschaft, Freiburg i.B. 1977, segnalando, anche in questo caso, l'eventuale diversa provenienza delle informazioni.

⁵ L'intera produzione stirneriana comprende la dissertazione per l'esame di abilitazione a docente (tra l'altro fallita), *Über Schulgesetze*, del 1834, una serie di articoli, corrispondenze e recensioni, pubblicate quasi interamente su giornali e riviste, cronologicamente precedenti (1841-1843) e seguenti (1845-1848, seppure con dubbi d'attribuzione) la pubblicazione di EE, la curatela della collana *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer* ancora presso Otto Wigand (1845-1847) con la traduzione di *Cours complet d'économie politique pratique* (Rapilly, Paris 1828-1829) [*Auführliches Lehrbuch der praktischen Politischen Ökonomie*] di Jean Baptiste Say e di *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (Strahan Candell, London 1776) [*Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Nationalreichthums*] di Adam Smith, e *Die Geschichte der Reaction* del 1852 in due volumi (I. Abt.: *Die Vorläufer der Reaction*; 2. Abt.: *Die moderne Reaction*) presso l'Allgemeine Deutsche Verlags-Anstalt di Berlino. Gli articoli sono in parte confluiti in *Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Der Einzige und sein Eigentum"*. Aus den Jahren 1842-1847, hrsg. von John Henry Mackay, Schuster & Loeffler, Berlin 1898 e nelle due edizioni riviste e ampliate del 1914 [M. Stirner, *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Der Einzige und sein Eigentum" aus den Jahren 1842-1848*, hrsg. von J.H. Mackay, Bernhard Zack, Treptow bei Berlin 1914², (nella prima edizione le pagine erano 185 con 7 di introduzione, ora sono 417) e la terza edizione identica a quella presso Zack, ma stampata in proprio dallo stesso Mackay in 100 esemplari firmati (Charlottenburg 1914)], in parte rimasti in edizione originale, in parte ripubblicati in scritti e riviste di varia natura. Data la varietà dei testi stirneriani, preferiamo evitarne una mera elencazione e indicare, per i singoli casi, la specificità del contesto di pubblicazione e i riferimenti bibliografici, anche al fine di un più preciso inquadramento teoretico. Per un elenco completo ed esauriente, rimandiamo nuovamente a Kast, *Von Stirner*. Segnaliamo che da ora in poi citeremo l'originale tedesco prevalentemente dalla ristampa della seconda edizione dei *Kleinere Schriften* (Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976) con l'indicazione KS seguita dal numero di pagina, indicando, caso per caso, eventuali fonti differenti. Per quanto riguarda invece la traduzione italiana ci avvaliamo della datata, ma sempre ottima traduzione di Angelo Treves in *Max Stirner, Scritti minori e risposte ai critici dell'Unico*, Casa Editrice Sociale, Milano 1923 (condotta sull'edizione dei *Kleinere Schriften* del 1914 e da ora in poi citata come SM, seguita dal numero di pagina), preferibile a mio avviso all'edizione EnEsse, Roma 1969, che mantiene la traduzione di Treves, ma con adattamenti linguistici non sempre condivisibili. Inoltre un'antologia scelta degli *Scritti minori* a cura di Giorgio Penzo e con la traduzione di Giuliano Riva è apparsa presso le edizioni Pàtron di Bologna nel 1983, mentre una riedizione, con diverso criterio editoriale, è stata proposta recentemente dalle Edizioni Anarchismo (2012). Preciseremo, anche in questo caso, eventuali riferimenti a traduzioni proprie o diverse da quella indicata.

testo dei Giovani hegeliani, se non addirittura una *replica* di Bruno Bauer⁶, e la rottura con esso, determinata dal *Der Einzige*. È a mio avviso maggiormente opportuno insistere sulle sfumature che Bazzani propone quando parla di continuità tra i due periodi in quanto riteniamo filologicamente e concettualmente possibili rintracciare una linea, sia speculativa sia stilistica, coerente all'interno di tutta la produzione stirneriana. La stessa questione, centrale, dei rapporti con il pensiero hegeliano e giovane-hegeliano merita, a mio avviso, di essere ripensata alla luce di un'ipotesi di lettura – ed è naturalmente il mio proposito – che consideri nella giusta misura la *strategia* parodica stirneriana e le *pratiche* ad essa correlate. *Strategia* che, lungi dal divenire una panacea ermeneutica per le innegabili ambiguità e contraddizioni presenti in Stirner, crediamo costituisca il reale *fil rouge* innervante, se non addirittura costitutivo della sua intera riflessione.

I.1.a *Der Einzige*: l'apparizione sotto il segno dell'ironia e le prime reazioni

Der Einzige, secondo la stessa ammissione di Stirner, è un testo composito⁷, il frutto dei suoi anni migliori: egli aveva diffuso, tra i *Freien* (i *Liberi*)⁸ la voce della meticolosa elaborazione del testo in cui egli

⁶ Cfr. ad esempio Fabio Bazzani, *Weitling e Stirner. Filosofia e storia* (1838-1845), Franco Angeli, Milano 1985, p. 10: "Per [quanto concerne] Stirner, [...] non è sembrato proponibile schiacciarne il pensiero su un univoco e lineare svolgersi, dal momento che esso, pur nel breve periodo considerato, mostra diversità non eludibili e anche profonde cesure; a questo fine, si sono nettamente distinti due periodi: il momento giovane-hegeliano (1842-43) e il momento della rottura – *però anche della continuità* – con esso, quello di *Der Einzige*" (corsivo mio) e pp. 57 e ss. (in particolare p. 58: "D'altronde, Bruno Bauer è punto costante di riferimento per Stirner, nel '42-'43, che ne assume, di frequente, il medesimo stile espositivo"). L'argomentazione di Bazzani è rivolta specificamente ad un'analisi del testo stirneriano in relazione alla tematica della storia, ma, ad ogni modo, le sue affermazioni possono essere estese all'intero contesto della riflessione stirneriana.

⁷ EE, p. 159: „Vorstehende Beurteilung der „freien menschlichen Kritik“ war, wie auch dasjenige, was anderwärts noch sich auf Schriften dieser Richtung bezieht, unmittelbar nach dem Erscheinen der betreffenden Bücher bruchstückweise niedergeschrieben worden, und Ich tat wenig mehr, als daß Ich die Fragmente zusammentrug“; U, p. 153: “La valutazione precedente della «libera critica umana», come pure gli altri accenni sparsi in questo libro, concernenti le opere di tale corrente, fu messa per iscritto in modo frammentario, man mano che uscivano i libri in questione, e non ho fatto praticamente altro che collegare questi frammenti”. Secondo Mackay (*Max Stirner*, p. 126) il testo è stato presumibilmente progettato alla metà del 1842 e composto dalla metà del 1843 alla metà del 1844. Un innegabile riferimento cronologico è fornito nella stessa *Anmerkung* da cui è tratto il passo ora citato (*ibidem*), dove Stirner parla espressamente dell'ottavo quaderno della «Allgemeine Literatur-Zeitung» (hrsg. von Bruno Bauer, Egbert Bauer, Charlottenburg), affermando – non senza la consueta nota beffarda – che “la critica avanza senza tregua e rende necessario perciò che ora, dopo aver finito di scrivere il mio libro, io ne parli nuovamente e inserisca questa nota conclusiva” („Die Kritik dringt [...] rastlos vorwärts und macht es dadurch notwendig, daß Ich jetzt, nachdem mein Buch zu Ende geschrieben ist, noch einmal auf sie zurückkommen und diese Schlußanmerkung einschieben muß.“); quindi il testo doveva essere praticamente concluso a tale data e l'edizione completa, aggiunta compresa, può essere postdatata di poco tempo. Ora, il numero in questione è uscito secondo Ferruccio Andolfi (*L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Franco Angeli, Milano 1987, p. 84) nell'aprile 1844, mentre Aldo Zanardo, nel suo *Bruno Bauer hegeliano e giovane hegeliano* [(II) in «Rivista critica di storia della filosofia», anno XXI, fasc. III, luglio-settembre 1966, p. 311] indica come data il luglio dello stesso anno. Trattandosi di un mensile e dato che il primo numero della rivista, sempre secondo Zanardo, è databile dicembre 1843 (cfr. p. 308) [dato che risulta confermato, ad esempio, da Douglas Moggach ("Bruno Bauer", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/bauer>], l'ipotesi di luglio sembra la più probabile e si può pertanto ragionevolmente ipotizzare come *terminus ad quem* la fine di luglio, se non l'agosto 1844, correggendo così di qualche mese la datazione di Mackay.

⁸ Si trattava di un circolo di intellettuali, formatosi in seguito allo scioglimento dell'*Herrenklub* di Berlino, che si definiranno appunto i *Freien*, ossia i *Liberi*; gruppo di cui, com'è noto, fecero parte molti degli esponenti della cosiddetta Sinistra hegeliana, tra cui Bruno ed Edgar Bauer, Georg Herwegh, Arnold Ruge, Friedrich Engels – che ne tracciò un celebre schizzo – e lo stesso Stirner. Cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 56-82 e Wolfgang Eßbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, Fink, München 1988.

avrebbe impiegato l'intero arsenale, l'intera fabbrica del suo pensiero, ma non aveva permesso a nessuno di visionarne il manoscritto, tanto che gli stessi *Freien* consideravano l'esistenza del testo stesso come una favola (*Fabel*)⁹. Il testo fu dato alle stampe in mille copie gli ultimi giorni dell'ottobre 1844 – ma con la data 1845 sul frontespizio – presso Otto Wigand di Lipsia, l'editore di tutto il radicalismo più avanzato della Germania (presso i suoi tipi erano apparsi ad esempio *Preussen und die Reaktion* di Ruge¹⁰, nonché gli stessi «Hallische Jahrbücher» e i successivi «Deutsche Jahrbücher»¹¹, la prima edizione di *Das Wesen des Christenthums* di Feuerbach¹² e lo scritto di Lorenz von Stein *Socialismus und Communismus der heutigen Frankreichs*¹³ che, nonostante fosse nato con motivazioni opposte¹⁴ e fosse di tendenza ostile, venne considerato la “prima enciclopedia di un nuovo movimento”¹⁵, quello sociale, se non socialista) e amico personale di Stirner. Come previsto dai regi decreti il testo doveva essere sottoposto a previa censura e infatti “il 26 ottobre Otto Wigand presentava un esemplare del libro alle autorità della Königlich-Sächsische Kreis-Direktion. Il 28 ottobre *L'Unico* venne sequestrato con la seguente motivazione: «Poiché non solo in singoli passi di tale scritto Dio, Cristo, la Chiesa e la religione vengono in genere trattati con la più irriguardosa blasfemia, ma anche tutto l'assetto sociale, lo Stato e il governo vengono definiti come qualcosa che non dovrebbe esistere, mentre la menzogna, lo spergiuro, l'assassinio e il suicidio vengono giustificati e il diritto di proprietà

⁹ Cfr. Edgar Bauer, *On Stirner and Szeliga* (1882), in «Philosophical Forum» (Boston), vol. 8, ns. 2-4, 1976-77, p. 168: „Nach und nach verbreitete sich unter den Freunden das Gerücht, daß er an einem großen Werk seit Jahren arbeite, zu welchem er bereits Blatt auf Blatt gehäuft habe und das immer noch, das ganz eigentümliche Gewerbe seiner Gedanken in sich aufnehmend, anwachse. [...] Niemand durfte das Manuskript sehen, Niemand eine Probe daraus hören; die Existenz desselben konnte auch eine Fabel seyn, und wurde von Manche als solche behandelt, bis es plötzlich unter dem Titel „Der Einzige und sein Eigenthum“ ans Licht trat“. Si tratta di una lettera inviata da Edgar Bauer a Max Hildebrandt e da questi consegnata a Mackay che, pur non citandola, la utilizza testualmente nel suo *Max Stirner* (S. 125). La lettera compare per la prima volta in «Philosophical Forum», correlata dalla traduzione inglese e dagli apparati a cura di Lawrence S. Stepelevich. Per la vicenda editoriale della lettera, cfr. Hans Martin Sass *Editor's Note*, *ivi*, p. 167.

¹⁰ Arnold Ruge, *Preussen und die Reaction. Zur Geschichte unserer Zeit*, Wigand, Leipzig 1838.

¹¹ Arnold Ruge, Theodor Echtermeyer, «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst. Kritiken. Charakteristiken. Correspondenzen. Uebersichten», Redactoren: Dr. A. Ruge und Dr. Th. Echemeyer in Halle, Wigand, Leipzig. I famosi «Annali di Halle» vennero stampati dal 1 gennaio 1838 fino al 1 luglio 1841, quando, “all'ingiunzione di trasferire in Prussia da Lipsia la stampa della rivista per farla entrare nell'ambito di competenza della censura prussiana, Ruge risponde trasferendo in Sassonia, a Dresda, anche la redazione; a partire dal 2 luglio la rivista esce col nuovo titolo” [Aldo Zanardo (a cura di), *Arnold Ruge, giovane hegeliano, 1824-1839*, Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli 1970, Feltrinelli, Milano 1971, p. 193], ossia *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, pubblicati dal 2 luglio 1841 al gennaio 1843. Per le indicazioni bibliografiche relative a questi anni, cfr. *ivi*, pp. 211-241. Per la progressiva radicalizzazione degli *Jahrbücher*, cfr. *ivi*, pp. 192-196 e Enrico Rambaldi, *Le origini della Sinistra hegeliana. H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, La Nuova Italia, Firenze 1966, in particolare le Appendici I, *Ruge e gli «Annali di Halle» sul “Freiheitskrieg”* (pp. 295-298) e II, *Il passaggio dagli «Annali di Halle» agli «Annali tedeschi» e la radicalizzazione della polemica antiprussiana* (pp. 299-303). Cfr. anche Mario Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III, *La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 97-109 e Giovan Battista Vaccaro, *Il concetto di democrazia in Arnold Ruge*, Franco Angeli, Milano 1987, in particolare pp. 75-139.

¹² Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, Wigand, Leipzig 1842.

¹³ Lorenz von Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Wigand, Leipzig 1842.

¹⁴ Stein era stato incaricato e finanziato dal governo prussiano per studiare le dottrine comuniste e socialiste francesi e, al contempo, per spiare e rivelare al ministro prussiano della polizia, von Rochow, i possibili collegamenti tra le associazioni artigiane tedesche di Parigi e i comunisti. Cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, p. 132.

¹⁵ L'espressione è di Karl Grün, esponente del vero socialismo, ossia, per semplificare, dell'applicazione della dottrina feuerbachiana in campo sociale; cfr. ancora Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, p. 132. Sulla conoscenza di Stein da parte di Stirner, cfr. p. 136.

viene negato»¹⁶. Ma il 2 novembre *Der Einzige* fu inaspettatamente rimesso in circolazione per decisione del ministero degli Interni (secondo Calasso direttamente del ministro von Falkenstein¹⁷) in quanto troppo assurdo (*zu absurd*) per essere pericoloso. La motivazione estesa, secondo Mackay, non venne mai resa pubblica, ma solo promessa da un articolo della Brockhaus'sche Allgemeine Zeitung del 8 novembre¹⁸; eppure siamo in possesso di un articolo anonimo, apparso il 12 novembre – ma datato 7 novembre e indicante Lipsia come luogo di pubblicazione – nell'«Allgemeine Zeitung» di Augsburg (Augusta), l'organo della stampa liberale a cui collaborò saltuariamente anche Heine, in cui tale motivazione compare. Calasso cita proprio da esso e traduce liberamente:

“Questo libro, sia per la sua mole [...] sia per il suo linguaggio e per il suo tono, non potrà fare un'impressione dannosa sulle persone fra cui potrebbe circolare. Anzi, se prescindiamo dal considerare quali siano le intenzioni reali dell'autore, esso *sembra adatto per mostrare nella luce più cruda le conseguenze non solo della filosofia che qui viene posta in discussione, ma anche di quella che l'autore stesso applica*, rivelando così a quali lamentevoli risultati essa porti e a che punto arriverebbe l'umanità se tale filosofia fosse introdotta nella vita pratica, possibilità che per altro viene qui presupposta. *Questo libro si legge in gran parte come se fosse ironico e confutasse clamorosamente se stesso*”¹⁹.

Non si tratta di notazioni di poco conto. Sin dalla sua prima apparizione e per giunta a una commissione regia formata anche da giuristi, tra cui appunto lo stesso ministro, il provvedimento comminato al *Der Einzige* non viene motivato in base al criterio della reale fondatezza giuridica, quanto a quello della sua reale efficacia e utilità per il bene comune²⁰. Infatti, malgrado le intenzioni dell'autore, il testo sembra massimamente scongiurare sia la filosofia che confuta sia, e soprattutto, la filosofia che propone, proprio nel metterne in luce (*im grellsten Licht*) le conseguenze estremamente dannose per la vita, se essa fosse applicata. Pertanto, e paradossalmente, la diffusione stessa del testo risulterebbe utile e il suo ritiro, altrettanto paradossalmente e almeno potenzialmente – in quanto priverebbe di una prova delle lamentevoli conse-

¹⁶ Roberto Calasso, *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in U, pp. 387-427, qui p. 391.

¹⁷ Calasso, *Accompagnamento*, p. 391. Johann Paul Freiherr von Falkenstein (1801-1882) fu giurista, funzionario amministrativo e politico sassone di stampo conservatore. Ministro dell'Interno del regno di Sassonia dal 1844 al 1848.

¹⁸ Cfr. Mackay, *Max Stirner*, p. 127.

¹⁹ Calasso, *Accompagnamento*, p. 391. Cfr. N.N., «Allgemeine Zeitung», N. 317, Cotta, Augsburg 12. Nov. 1844, S. 2533: „K. Sachsen, Leipzig, 7 nov... – Das Ministerium des Innern hat kürzlich das auf eine bei Otto Wigand erschienene Schrift von M. Stirner (wohl Pseudonym) „der Einzige und sein Eigenthum“, welche 491 S. hat und also censurfrei gedruckt war, von der Kreisdirection angeordnete Beschlagnahme wieder aufgehoben, und zwar aus Gründen, welche uns so ganz den höheren und höchsten Standpunkt zu bezeichnen scheinen welchen eine Regierung gegenüber den nach Gestaltung ringenden Tagesfragen einnehmen soll, daß dieselben für die heutige Behandlung solcher Preßangelegenheiten historische Bedeutsamkeit besitzen dürften. Das Ministerium bezweifelt nämlich zuvörderst an sich nicht daß bei dem hier zu Lande für solche Fälle gesetzlichen Verfahren sich rechtlicher Grund zur Confiscation wahrscheinlich herausstellen werde. *Da jedoch der Umfang der Schrift, sowie Sprache und Ton bei dem Leserkreise in welchem sie Beachtung etwa finden dürfte, kaum nachtheilig einwirken möchte, sie vielmehr geeignet sey die von ihr sowohl aus der darin bestrittenen wie aus der selbst angewendeten Philosophie gezogenen Consequenzen und deren beklagenswerthe Resultate für das Leben im grellsten Lichte zu zeigen, die Möglichkeit der Einführung nur vorausgesetzt; da sie ferner sich großentheils wie Ironie und schlagende Selbstwiderlegung liest*, und in den frechsten Stellen dadurch auf besonnene Leser eher einen warnenden und abweisenden Eindruck machen müsse, werde die religiös sittliche Ansicht vom Leben kaum wirksamer gefördert werden als durch den schneidenden Gegenstand eines Versuchs eine Ansicht des Lebens vom niedrigsten und beschränktesten Standpunkt des plattesten Egoismus zu gewinnen und durchzuführen. Die Schrift ist ein Berliner Product.“, corsivi nostri. Il testo venne invece ritirato e proibito in Prussia, per decisione del ministro von Arnim, in Kurhessen e in Mecklenburg-Schwerin, ma conobbe comunque una larga diffusione clandestina (cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 127-128).

²⁰ Cfr. ancora Calasso, *Accompagnamento*, p. 391.

guenze dell'egoismo – dannoso. Il movente decisivo del ritiro del sequestro si incentra quindi sulla stessa natura dell'opera che si rivelerebbe, come dice Mackay, totalmente assurda: in tal senso si comprende l'affermazione per noi decisiva, ossia che l'opera si legge in gran parte come se fosse ironica (*großentheils wie Ironie*) e confutasse clamorosamente se stessa (*schlagende Selbstwiderlegung*). Decisiva in quanto inaugurale della tendenza ermeneutica che si potrebbe definire la linea di lettura *ironica* del testo stirneriano. Gli elementi dell'ironia – che a mio avviso sarebbe più opportuno declinare come umorismo – e dell'autoconfutazione si riveleranno infatti centrali nella definizione della strategia parodica messa in atto da Stirner.

1.1.b Ueberweg-Heinze: codificazione caricaturale e *Gedankenexperiment*

La prima evidenza a favore di tale interpretazione è successiva di alcuni decenni, ma il fatto non deve stupire; l'attenzione al testo stirneriano fu infatti una meteora: tanto esplosiva quanto effimera. Le reazioni alla sua apparizione furono numerose e violente: solo nello specchio della critica a lui contemporanea, per citare la bella espressione di Kurt Fleming²¹, *Der Einzige* si riverbera almeno una trentina di volte in circa un decennio (e dalla raccolta di testi di Fleming sono esclusi sia il *Sankt Max*, ossia la critica “più voluminosa del libro stesso” che Marx e Engels rivolgeranno a Stirner e che confluirà nella *Deutsche Ideologie* sia la famosa recensione-risposta di Feuerbach a Stirner²², nonché il vorticoso turbine di lettere intorno al *Der Einzige*²³), ma dalla metà degli anni '50 il testo, e la stessa speculazione stirneriana, conoscono un progressivo oblio²⁴. Si tratta di una lapidaria affermazione contenuta nella prima edizione del 1880 dell'autorevole manuale di storia della filosofia curato da Friedrich Ueberweg in collaborazione con Max Heinze. Si legge infatti che “la negazione della morale in favore dell'egoismo operata da Max Stirner fu un'ironica caricatura della critica della religione feuerbachiana”²⁵. Si riscontrano quindi elementi di consonanza, ma anche di diffe-

²¹ Cfr. Kurt W. Fleming, *Max Stirner's Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik. Eine Textauswahl (1844-1856)*, (Stirneriana. Sonderreihe der Zeitschrift „DER EINZIGE“, N. 20), Verlag Max-Stirner-Archiv, Leipzig 2001.

²² (Ludwig Feuerbach), *Ueber das “Wesen des Christenthums” in Beziehung auf den “Einzigsten und sein Eigentum”*, in «Wigand's Vierteljahrsschrift», Bd. 2, Wigand, Leipzig 1845, S. [193]-205. Un annuncio di tale recensione era apparso in «Allgemeine Zeitung», Nr. 210, Beilage, Augsburg, Dienstag, 29. Juli 1845, S. 1680 e il testo, inizialmente apparso anonimo, sarà ripubblicato in Id., *Sämmtliche Werke*, Bd. I., *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums*, Wigand, Leipzig 1846, S. 342-359.

²³ Almeno sei lettere (più un *fantasma*) rivendicano la citazione: innanzitutto la famosissima lettera di Engels a Marx (che in quel momento si trovava a Parigi) del 19 novembre, “la lettera mancante” di risposta di Marx a Engels, la successiva lettera di Engels in cui si allinea a quella che presumiamo essere stata la risposta di Marx (e che era già la posizione di Hess), le due lettere di Feuerbach al fratello e lo scambio epistolare tra Ruge e l'editore Fröbel e Ruge e sua madre. È interessante notare come ai primi giudizi positivi seguano, nel breve giro di tempo, repentini cambiamenti di opinione. Cfr. Calasso, *Accompagnamento*, p. 392-396. Per la lettera “mancante”, cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, pp. 11-14.

²⁴ Non si possono però tacere le importanti occorrenze in Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. II., *Philosophie der Neuzeit*, Schmidt, Halle 1866, S. 684-685, Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, J. Baedeker, Iserlohn 1866, S. 81 e 135 e Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Duncker, Berlin 1869, S. 611-613. Importante, anzi storicamente decisiva, risulta la citazione di Lange che definisce il testo stirneriano “l'opera più estrema che conosciamo in genere” (“diesem Buchem – dem extremsten, das wir überhaupt kennen”) in quanto è proprio dalla sua lettura che Mackay scopre il testo di Stirner e inaugura la sua devozione che, pur essendo paradossale e romantica fino all'eccesso, è il motivo per cui oggi siamo in possesso di molta parte del materiale su cui lavoriamo e, sinora, dell'unica biografia esistente.

²⁵ Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Dritter Theil, *Die Neuzeit (Von dem Aufblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart)*, Fünfte, mit einem Philosophen-und Litteratoren-Register versehene Auflage bearbeitet und herausgegeben von Dr. Max Heinze, Mittler u. Sohn, Berlin 1880, S. 373, corsivo mio. L'originale te-

renza, con il giudizio della commissione regia. Infatti la connotazione ironica del testo persiste, ma si smarrisce l'elemento di autonegazione fondante il ritiro del sequestro, in direzione di un portato che è sì negativo, ma in un senso critico e quindi ora propositivo – la negazione della morale è appunto funzionale all'affermazione (*zu Gunsten*) dell'egoismo. Dato ancor più decisivo è la definizione di tale operazione stirneriana come di una *caricatura* (*Caricatur*) della critica della religione di Feuerbach; nella sua lapidarietà tale formula condensa l'ambito (la critica della religione, estremamente cogente per la definizione stessa, nonché per gli sviluppi della scuola hegeliana), il bersaglio (Feuerbach) e l'*arma* utilizzata da Stirner. Si tratta quindi della prima esplicita affermazione di un *metodo* stirneriano legato alla dimensione ironica e declinantesi in una caricatura²⁶, ossia in una copia, in un raddoppiamento dell'originale che al contempo ne esagera e ne svela i caratteri ridicoli o risibili – o meglio che, *estremizzandoli*, li mostri in tutta la loro *risibilità* costitutiva, rendendoli sincronici oggetti di riso e riflessione. *Metodo* pertanto che, pur utilizzando lo strumento della *negazione ironica*, non si limita ad essa, ma che conosce anche una *pars costruens*, che produce un portato conoscitivo e pratico inedito.

A conferma di ciò, sottolineo solo come la caricatura sia essenzialmente da considerarsi un sottogenere della parodia, la quale è a sua volta da intendere con pieno diritto uno *strumento* di conoscenza e di produzione di nuove pratiche, non solo testuali. È necessario però esplicitare sin d'ora che la consonanza con l'ipotesi di Ueberweg non è completa, in quanto all'affinità con le affermazioni metodologiche fa da contraltare la distanza in merito all'ambito – ben più esteso della critica religiosa, anche se essa indubbiamente costituisce un importante punto di partenza –, all'obiettivo – non solo Feuerbach, ma anche Bruno Bauer e, etimologicamente, in senso più radicale Hegel in quanto appunto radice comune, solo per citare le componenti filosofiche – e al contenuto della *pars costruens* – che non risiede nell'egoismo, dato che la *simulazione* d'egoismo è a mio avviso componente della strategia *parodica*, quanto piuttosto nell'elaborazione di una nuova figura della soggettività²⁷. Non concordo neppure con la ritrattazione dell'ipotesi svolta, come mostrato, dallo stesso Ueberweg nelle edizioni successive, in quanto la natura caricaturale del *metodo* non con-

desco recita: „Eine ironische Caricatur der feuerbachschen Religionskritik war die Negation der Moral zu Gunsten des Egoismus durch Max Stirner (Pseudonym für Caspar Schmidt, gest. 1856): Der Einzige und sein Eigentum, Lpz. 1845”. A onor del vero, tale assunzione viene riproposta con la medesima valenza solo nell'edizione successiva, seppur con aggiunta di riferimenti e chiarificazioni in merito al testo (cfr. Id., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Dritter Theil, *Die Neuzeit*, Siebente, mit einem Philosophen-und Litteratoren-Register versehene Auflage bearbeitet und herausgegeben von Dr. Max Heinze, Mittler u. Sohn, Berlin 1888, S. 431), ma viene ridimensionata e discussa già a partire dall'edizione del 1902 (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vierter Theil, *Das neunzehnte Jahrhundert*, Neunte, hrsg. von M. Heinze, Mittler u. Sohn, Berlin, S. 334): „Mit diesen ihren Schlussworten endet die Schrift eigentlich in einen Nihilismus, so dass wohl die Ansicht auftauchen konnte, sie sei nur eine Caricatur feuerbachscher Lehren; allein in dem Ganzen ist doch zu viel Ernst, als dass diese Auffassung richtig wäre, auch widerspricht ihr das andere Werk Stirners“, che, tra l'altro marca l'accostamento per noi importante con il nichilismo, e nell'edizione del 1916 (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Vierter Teil, *Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*, Elfte, neu bearbeitet und hrsg. von Dr. Konstantin Oesterreich, Mittler u. Sohn, Berlin 1916, S. 211): „Der gelegentlich aufgetauchten Vermutung, daß Stirners Schrift eine Karikatur Feuerbachscher Lehren sei, widersprechen der Ernst des Buches, seine übrigen Schriften, sowie die biographischen Nachrichten über ihn“ e che di contro avanza l'ipotesi, convincente e meritevole di approfondimento, dell'esperimento etico-filosofico: „Gleichwohl kommt dem Buch ein gewisser Wert zu: der eines philosophisch-ethischen Experimentes. Ein bestimmter denkbarer und in der Realität in nicht wenigen Fällen annähernd realisierter Standpunkt, der des schlechthinigen Egoismus aus Prinzip, ist in ihm zu klassischer Formulierung gelangt. Niemals ist das eigentümliche Lebensgefühl stolzen rücksichtslosen Egoismus prägnanter zum Ausdruck gekommen“.

²⁶ Giacomo Devoto e Gian Carlo Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1990, p. 320: “L'accentuazione [...] di atteggiamenti o tratti ridicoli cui si accompagnano sembianze alterate o contraffatte, tali però da lasciar riconoscere l'originale fornendo materia di riso o di riflessione”.

²⁷ Cfr. *infra*, III.4.d e III.4.e

traddice in alcun modo la serietà del contenuto²⁸, né ne sminuisce la portata, anzi è *necessaria* alla sua messa in risalto, dato che, mediante l'estremizzazione, permette il palesamento dei limiti costitutivi del discorso *attaccato* e la necessità di una *seria* (dis)soluzione *oltre* esso.

Si tratta comunque di obiezioni con cui confrontarsi in maniera approfondita e da non liquidare semplicemente, dato che sono le medesime che potrebbero essere mosse alla nostra ipotesi di lettura, fondate sull'idea che essa comporti un'insufficienza di scientificità sia nel sostenere che nel confutare; agli occhi degli *stirneriani* l'assunzione della centralità di un tale *metodo* infatti potrebbe apparire come ripetizione del gesto di superficialità che la storiografia accademica ha spesso riservato a Stirner, mentre da parte dei critici del filosofo di Bayreuth potrebbe sembrare che si propugni un altrettanto non seria confutazione dell'autore stesso, in quanto si confonderebbero i piani di lettura, rendendo inintelligibili i fini di Stirner e con essi la possibilità stessa di confutarli. Inoltre la parodia stessa potrebbe essere intesa come confinata all'ambito retorico, escludendone il possesso di finalità precise e tanto meno di dignità filosofica. Il superamento di tali potenziali contestazioni sarà la condizione del vaglio critico che è necessario imporsi.

Infine, tornando all'ipotesi di Ueberweg, essa non esclude, piuttosto avvalta la definizione dell'opera stirneriana come *Gedankenexperiment* che metta in risalto le conseguenze della realizzazione di un principio egoistico – a patto, però, che la si legga invertita di segno, ossia non assumendo a presupposto la serietà dell'egoismo stirneriano, quanto piuttosto asserendone la natura parodica. Tale messa a fuoco non priva però l'evidenza qui affrontata del suo valore, tutt'altro: ritengo di aver mostrato come invece essa permetta l'emergenza di elementi nuovi rispetto alla motivazione della commissione reale, consentendoci di arricchire il quadro argomentativo.

I.1.c La filosofia in parodia: le implicazioni epistemologiche del *gesto* di Stirner

Nella medesima direzione, ma con un lieve mutamento di rotta che si rivelerà massimamente cogente, si colloca la lettura – anch'essa successiva di alcuni decenni – di Fritz Mauthner. Nel quarto volume del suo *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (1923) Mauthner si occupa diffusamente di Stirner e, con notevole acutezza, svolge molte riflessioni per noi importanti; in questa sede riteniamo che quattro luoghi del testo siano da ritenersi particolarmente significativi. Innanzitutto Mauthner conferma due punti della nostra ipotesi, riguardanti il metodo e l'estensione dell'obiettivo:

“Stirner rivolge la sua ridente (*lachenden*) rabbia (*Zorn*) contro tutti i *Freien* che nel *Vormärz* hanno pensato di guarire tutte le malattie del loro tempo mediante lo stesso bianco unguento, contro i liberi di spirito, i liberi di azione, contro i liberi di stato e gli scrittori liberi, che egli stesso aveva sentito pronunciarsi in grossi discorsi nella libera società dei *Freien* da Hippel²⁹.”

Lachender Zorn è chiaramente il fulcro della citazione: la scelta dell'aggettivo, che deriva dal verbo tedesco *lachen*, ridere, che si traduce con allegro, ridente, crea un ossimoro o quantomeno un paradosso semantico

²⁸ È del resto lo stesso Stirner, all'interno di una più ampia contestualizzazione del ruolo dell'umorismo nella lotta contro lo Stato, a scrivere (U, p. 209): “Non si tratta solo più di «divertirsi»: ogni divertimento, l'arguzia, lo scherzo, l'umorismo, ecc., stanno diventando terribilmente seri”. Cfr. EE, S. 218: „Da ist nicht mehr zu „spaßen“, und aller Spaß, wie Laune, Witz, Humor usw. wird zum bitteren Ernst“.

²⁹ Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. 4: *Die letzten hundert Jahre. Reaktion, Materialismus, Gottlose Mystik*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart u. Berlin 1923, S. 202, corsivi nostri: „Stirner wandte seinen *lachenden Zorn* freilich gegen alle die „Freien“, die im Vormärz alle Krankheiten der Zeit durch die gleiche weiße Salbe zu heilen gedachten, gegen die Freigeister, die Freihändler, die Freistaatler und die Freischreiber, die er in der zwanglosen Gesellschaft der „Freien“ bei Hippel große Worte schwätzen gehört hatte“. La Hippel'sche Weinstube, situata al numero 94 della Friedrichstrasse a Berlino, era il luogo di ritrovo abituale dei *Freien*.

con Zorn³⁰, ira, rabbia, collera che dipinge in maniera icastica l'azione di Stirner, anche se, secondo me, non è tanto in direzione della rabbia quanto della furia, dell'accanimento, forse dell'*esercizio*, che andrebbe declinato il *gesto* stirneriano, secondo Mauthner stesso il "vero filosofare con il martello"³¹.

La seconda e la terza citazione definiscono invece in maniera progressivamente più circoscritta l'operazione di Stirner contro Feuerbach:

"Solo un confronto di entrambi i libri [*Der Einzige* e *Das Wesen des Christentums*] può mostrare in quanti luoghi Stirner *deride* [*verhöhnt*] l'audace Feuerbach, anche dove non lo ha nominato"³².

Ma soprattutto:

"Si potrebbe interpretare l'opera di Stirner come una *grandiosa parodia critica* [critica parodistica] (*grandiose parodistische Kritik*) di Feuerbach"³³.

che risulta essere il primo riferimento esplicito della nozione di parodia in Stirner. Mauthner quindi sintetizza tutta la linea argomentativa precedente indicando proprio in tale vocabolo, che in questo caso è chiaramente molto più della semplice indicazione di un genere letterario, la totalità del *gesto* stirneriano. Parlare di gesto e non solo di testo ha qui un significato specifico in quanto si tratta proprio di estendere il portato della parodia al di là del limitato gioco retorico tra parola e parola, della deformazione di un testo con intenti semplicemente derisori e con fini tutt'al più estetici e di mostrare piuttosto l'aver luogo di un *gesto* fondante un'opera³⁴ e al contempo il *farsi gesto* di un testo, che si oppone criticamente, appunto come *contro-gesto*, ad altre opere, ad altri testi, ossia ad altri *corpi* di pensiero.

È in tal senso che, a mio avviso, Mauthner parla di *parodistische Kritik*: nella coappartenenza costitutiva di parodia e critica – tant'è che secondo noi è appunto possibile, anzi auspicabile tenere insieme l'idea di una critica parodica e di una parodia critica – il *doppio*³⁵ del testo è una *traduzione* che è al contempo un *tra-*

³⁰ Teniamo a mente la peculiarità nell'uso di questi termini, in quanto riappariranno sotto la penna di quello che è stato considerato, vicendevolmente, il grande fratello-nemico – e in tal senso, insieme a Nietzsche, il grande *ossessionato* da Stirner, ossia Karl Marx. Maren Lehmann nel suo *Revolution als Beruf* parla di *Komödie des Zorns* proprio in riferimento a Marx (Maren Lehmann, *Revolution als Beruf*, in Remigius Bunia, Till Dembeck, Georg Stanitzeg (hrsg. von), *Philister. Problemgeschichte einer sozialfigur der neuen deutschen Literatur*, Akademie Verlag, Berlin 2011, S. 397-413.

³¹ Cfr. Mauthner, *Der Atheismus*, S. 201: „Der vor Nietzsche mit dem Hammer philosophierte, der vor einer bewußten Sprachkritik das heilige Gelächter anschlag über die großen Worte des menschlichen Wahns. Ich meine natürlich Max Stirner“. Cfr. anche Roberto Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1994, pp. 337-338: "La vera «filosofia del martello» che Nietzsche non sarebbe mai riuscito a praticare, perché troppo irrimediabilmente educato, si compie nelle breve, tempestanti, offensive frasi che compongono l'*Unico*".

³² Mauthner, *Der Atheismus*, S. 202: „Erst eine Vergleichung beider Bücher kann zeigen, an wie vielen Stellen Stirner den wackeren Feuerbach verhöhnt, auch wo er ihn nicht genannt hat“. Si consideri questo solo un esempio del tenore del discorso mauthneriano: si potrebbero infatti citare moltissimi altri esempi all'interno del medesimo testo; di alcuni di essi ci avverremo in seguito.

³³ Mauthner, *Der Atheismus*, S. 215: „Man darf Stirners Werk [...] als eine grandiose parodistische Kritik Feuerbachs auffassen“.

³⁴ Giorgio Agamben, *L'autore come gesto*, in *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005, pp. 67-81, qui p. 79, corsivo mio: "Il luogo – o piuttosto, l'aver luogo – del poema non è [...] né nel testo né nell'autore (o nel lettore): è nel *gesto* in cui autore e lettore si mettono in gioco nel testo e, insieme, infinitamente se ne ritraggono". Si potrebbe però, a mio avviso, declinare il dettato di Agamben in direzione di uno specifico gesto parodico che, come si vedrà, si giova di tre entità (parodiante, parodiato, destinatario della parodia) accomunate però appunto da tale gesto fondante il luogo – sempre *vuoto* – dell'opera stirneriana.

³⁵ Si potrebbe dire, pur temendo la proliferazione semantica, un raddoppiamento, un doppio del corpo, un doppio corpo, un doppio del corpo morto, ossia un *colosso*, nella specifica accezione che gli assegna Kantorowicz (in *The*

dimento, una caricatura nel senso prima esplicitato in riferimento a Ueberweg, che nel *mimare* e nel *simulare* manifesta la propria distanza, anzi la propria differenza non sanabile al *gesto* originale. Mauthner, come visto, qualifica tale parodia come grandiosa (*grandiose*), nel senso di definitiva, di conclusiva: non a caso egli sostiene che con Stirner egli avrebbe potuto chiudere la sua storia dell'ateismo, proprio perché la secolarizzazione sarebbe compiuta con il riso stirneriano che egli considera *totale*. E il *luogo* paradossale di tale riso è individuato da Mauthner, senza esitazioni, nel cuore epistemologico della mossa stirneriana (e qui risiede il quarto motivo di interesse), ossia nella sua critica linguistica. Scrive infatti Mauthner:

“Stirner che, una volta conclusa la critica linguistica, sottopose ad essa anche ogni linguaggio filosoficamente articolato, Stirner l'Unico ci ha insegnato, quarant'anni prima di Nietzsche, il riso sacro di Zarathustra: il riso su Dio, il mondo e noi (stessi)”³⁶.

All'esercito delle idee fisse mobilitate dal linguaggio (o dalla Parola)³⁷ – e più nello specifico al ruolo che le astrazioni giocano all'interno dell'antropologia di Feuerbach o del pensiero di Bruno Bauer – Stirner oppone la forte efficacia della sua critica linguistica che agisce su di essi come un'esplosione³⁸:

“Stirner ha, in maniera infinitamente più potente di qualsiasi nominalista del Medioevo, rifiutato qualsiasi significato ai concetti generali, ha attribuito realtà solo agli individui (dal [...] punto di vista linguistico all'io unico), ha in un senso molto più ampio falciato ciò che sta alto sul gambo dei concetti di stato, società, diritto, costumi e, tra l'altro, della religione”³⁹.

Ciò che Mauthner “isola, e quasi per istinto”, è, per dirla con le parole di Calasso, “la selvaggia macchina epistemologica che muove Stirner”: *apparato strumentale* che lega vitalmente “le insolenze dell'io” reiterate all'interno di *Der Einzige* a “un singolare esperimento della conoscenza”, ossia alla contemporanea “immissione nella praxis” di “un nominalismo assoluto” e della rescissione della “complicità del pensiero col linguaggio”⁴⁰. *Techné* linguistica e sperimentale che è già sollevazione (*Empörung*)⁴¹ ontologica contro le idee

King's two bodies) e, sulla sua scorta, Agamben (in *Homo sacer*). Come tale economia lavori e conduca, anche attraverso “la transustanziazione del *Gas* in *Geist*” (l'espressione è di Derrida, in *Spectres de Marx*) sino al *Gespenst* di Stirner sarà oggetto di specifica analisi successivamente. Cfr. *infra*, II.1.b.

³⁶ Mauthner, *Der Atheismus*, S. 210: „Stirner, der sprachkritisch mit Hegel fertig geworden ist, also mit jeder philosophisch artikulierten Sprache, Stirner der Einzige hat uns, vierzig Jahre vor Nietzsche, das heilige Lachen Zarathustras gelehrt: das Lachen über Gott, die Welt und uns“. Cfr. anche S. 214: „Stirner ist der erste Atheist, der über Gott behaglich lachen kann“.

³⁷ EE, S. 389: „Die Sprache oder “das Wort” tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt“; U, pp. 360-361: “Il linguaggio o «la parola» ci tiranneggiano nel modo più brutale perché sollevano contro di noi un intero esercito di *idee fisse*“. La critica alle idee fisse (*fixen Ideen*) è, com'è noto, caposaldo dell'impostazione stirneriana e permea la sua intera riflessione.

³⁸ Mauthner, *Der Atheismus*, S. 213: „In diesem Punkte hatte er eine starke sprachkritische Leistung vollbracht, wie durch eine Explosion“. Cfr. anche S. 216: „Stirner war, auf einem beschränkten Gebiete der rücksichtsloseste Sprachkritiker“.

³⁹ Mauthner, *Der Atheismus*, S. 213: „Er hat nur, ungleich stärker als je ein Nominalist des Mittelalters, irgendeine Bedeutung von Allgemeinbegriffen abgelehnt, hat nur den Individuen Wirklichkeit zugesprochen, (sprachlich wundervoll dem einzigen Ich), hat mit einer weit ausgreifenden Sense niedergemäht, was an Begriffen von Staat, Gesellschaft, Recht, Sitte und nebenbei auch von Religion hoch in Halmen stand“.

⁴⁰ Cfr. Calasso, *Accompagnamento*, p. 424. Calasso aggiunge, significativamente: “Ed è chiaro, a questo punto, perché Mauthner sia stato il solo a cogliere questo processo con perfetta naturalezza: la sua parola ci arriva da quella «Vienna del linguaggio» in cui vivevano Wittgenstein e Kraus, Freud e Loos”.

⁴¹ La celebre distinzione tra rivoluzione (*Revolution*) e ribellione (*Empörung*) [che noi preferiamo tradurre con sollevazione, per garantire maggiore fedeltà al significato etimologico, è uno dei capisaldi di quella che può essere considera-

fisse in quanto attribuisce realtà solo agli individui, implica il rifiuto di ogni *dover essere* (e quindi, per dirla in termini stirneriani, di ogni alienazione) e che è una propedeutica al silenzio⁴², all'impossibilità di una lingua comune⁴³. E ciò che egli esplicita, nel mostrare come il campo dove Stirner conduce la sua battaglia sia la lingua, il linguaggio (*die Sprache*) o "la parola" (*das Wort*)⁴⁴, o meglio, per riassumere i due concetti con le parole di Stirner, "la nostra lingua cristiana" (*unsere christliche Sprache*)⁴⁵, è quindi la paradossalità di tale *metodo*. Stirner infatti si trova necessitato, nella sua volontà di comunicare⁴⁶, all'utilizzo di frasi per *parlare* di ciò che si situa *al di qua* della significazione⁴⁷. Ma tale necessità non va letta né come una fallacia nell'argomentazione – se così fosse, avrebbero ragione Marx e Engels a rivolgere a Stirner ripetute accuse di confusione e ignoranza⁴⁸ –, né tantomeno come una fallacia nella concezione generale – dato che il cedere a una singola necessità implicherebbe un potere della necessità sull'individuo proprietario (*Eigner*), mentre egli, per definizione, non conosce necessità che gli siano proprie.

Si tratta piuttosto – e precipuamente – di porre il paradosso come *oggetto del testo*⁴⁹ e di abitarlo proprio attraverso l'umorismo, di sforzare i limiti del linguaggio stesso declinando, per dirla con Ferrante, "una semantica che [...] sembra porsi in certo modo ai "limiti" stessi della significazione", con l'intento di "far [...] da ponte tra un linguaggio "limite", teso a strappare quest'ultimo alle costruzioni concettuali, in vista di un rimando ad un'ontologia "limite", contraddistinta dall'inesprimibilità ed ineffabilità stessa dell'individuo"⁵⁰. In questo senso il *lavoro* di Stirner è, come nota opportunamente Amoroso, una "dissoluzione dall'interno di quello che egli chiama «linguaggio cristiano» [...] che è al tempo stesso un «consumo»

ta la teoria politica stirneriana e, come tale, lo tratteremo a tempo debito. Forniamo qui comunque il riferimento testuale essenziale: EE, S. 354-355; U, pp. 330-331.

⁴² Calasso, *Accompagnamento.*, p. 424: "La critica di Stirner [...] sfocia [...] nell'afasia – e solo a partire dal silenzio la si può percorrere". Cfr. anche Id. *La rovina*, pp. 329-330: "Con lui, ormai, si può avere soltanto il rosario ossessivo dell'idea o l'urlo o l'afasia, alla quale finì per abbandonarsi, il martellamento (come alle tempie) del silenzio che si spalanca dietro l'idea svuotata".

⁴³ Mauthner, *Der Atheismus*, S. 210, corsivo mio: „Er war nur ein innerer Rebell, kein politischer Führer, weil ihn mit den Menschen nicht einmal eine gemeinsame Sprache verband“. Mauthner stesso svilupperà a fondo tali assunti nei suoi *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bde., Cotta, Stuttgart 1901-1903 (Cfr. Michela Mastroddi, *I Beiträge zu einer Kritik der Sprache di Fritz Mauthner*, in «*Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*», anno 5 (2003) [Online: <http://mondodomani.org/dialegesthai/>]) e li ribadirà in *Die Sprache in Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien*, hrsg. von Martin Buber, Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1923, Bd. 9, S. 83-84.

⁴⁴ Bisogna notare come *Wort*, nel caso specifico, venga virgolettato da Stirner con chiaro riferimento al Verbo che si fece carne di Genesi, mentre, altre volte, egli utilizza il greco *Logos* (ad es. EE, S. 201; U, p. 193).

⁴⁵ EE, S. 328; U, p. 308. Cfr. anche EE, p. 188; U, p. 181.

⁴⁶ EE, S. 331: „Ich schreibe, weil Ich *meinen* Gedanken ein Dasein in der Welt verschaffen will“; U, p. 310: "Io scrivo perché voglio procurare ai miei *pensieri* un'esistenza nel mondo".

⁴⁷ Wolfgang Eßbach, *Sexualität und Gesellschaftstheorie in Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Materialis Verlag, Frankfurt a.M. 1982, S. 329-330.

⁴⁸ Cfr. Marx-Engels, *Die Deutsche Ideologie*, ad esempio S. 168, ma praticamente l'intero *Sankt Max*, S. 101-429; *L'ideologia tedesca*, pp. 97-442, qui p. 168.

⁴⁹ Cfr. Roberto Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 340.

⁵⁰ Francesco Ferrante, *Come parlò Zaratustra? Un retore per tutti e per nessuno (Nietzsche-Stirner)*, La città del Sole, Napoli 1996, p. 49. Non sfugga, in merito a tale pensiero della liminalità, il confronto possibile con *Tympan* di Jacques Derrida, contenuto, non a caso in *Marges – de la philosophie* (Jacques Derrida, *Tympan in Marges – de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. I-XXV; trad. it. di Manlio Iofrida, *Timpano in Margine – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 3-26): testo che si colloca interamente sotto il segno della comicità, tanto che esordisce con l'intraducibile – pena la perdita del significato originario – "Tympaniser la philosophie", ossia, detto con una perifrasi, "deridere la filosofia" e che si confronta con la nozione di limite (*Grenze*) in relazione all'*Aufhebung* hegeliana.

di tutto ciò che gli uomini creano e quindi anche delle loro creazioni linguistiche⁵¹. Alberto Signorini entra maggiormente nello specifico, parlando della *pars destruens* dell'operazione stirneriana come di una decostruzione "in verità singolare [...] che si avvale paradossalmente anche di apparati critici hegeliani"⁵² per rovesciare e spiazzare le opposizioni linguistico-assiologiche che formano la gerarchia metafisica, al fine di delegittimare sia i concetti sia la loro referenza, lacerando così il campo delle opposizioni stesse e aprendo lo spazio d'azione per forze "non discorsive irriducibili al concetto", quale l'unico si rivelerà essere⁵³. Si potrebbe glossare che la singolarità di tale decostruzione risiede proprio nella sua natura parodica, nel suo decostruire il modello, raddoppiandolo e conducendolo ai suoi esiti estremi. E, da ultimo, Henri Arvon individua la caratteristica peculiare della lingua stirneriana nel suo rapporto con il pensiero che, a differenza di quanto affermato ad esempio da Mauthner, non è univocamente di separazione, quanto piuttosto di ambivalenza, oscillante tra derivazione e separazione⁵⁴. Il risultato è, a suo avviso, un pensiero del pensiero che si innalza, come filosofia della lingua, al di sopra di una filosofia delle idee; pensiero che, giocando con le virtualità della lingua, sfugge alla sedimentazione (della) logica, disgregando in qualche modo il pensiero stesso e conducendo a nuove combinazioni. Pertanto, crediamo si possa sin d'ora considerare confutata l'idea di una limitatezza retorica del gesto parodico, trattandosi, di contro, precisamente di uno spiazzamento della parodia stessa come retorica, di uno spiazzamento che però non può che avvenire a livello della parola e che della parola fa *uso* solo al fine di dissolverla.

Inoltre Mauthner sottopone alla nostra attenzione la decisiva questione del nominalismo stirneriano – trasformatasi, nell'accumulo di letteratura secondaria, in un *topos* ermeneutico. Tale posizione filosofica, codificatasi in seno alla cosiddetta "disputa sugli universali" del XII secolo, è talmente nota da non necessitare dell'ennesima e pedissequa esplicazione. Qui è sufficiente ricordarne i sommi capi: il nominalismo, opposto al realismo, è una delle risposte che venne fornita alla domanda, sollevata da Porfirio nell'*Isagoge*, circa la natura dei concetti universali, secondo la quale essi non possiedono alcuna realtà extramentale, ma sono puri nomi denotanti gli individui, le entità singole – le uniche ad avere valenza ontologica. Il nominalismo più radicale, storiograficamente codificato, è quello di Roscellino di Compiègne, secondo cui l'universale non sarebbe nient'altro che un *flatus vocis*, emissione di suono, semplice nome che neppure rinvia a una pluralità di cose, dato che ciò che esiste è solo l'individuo: per cui "l'universale «umanità» non è che un nome a cui in realtà non corrisponde nulla, neanche più individui distinti, riuniti insieme"⁵⁵.

Più utile ancora è rimarcare che tale posizione, per quanto occasionata da una discussione esteriormente concernente il piano della *logica*, coinvolge già costitutivamente, sin dal primo movimento, il piano *ontologico*, nonché quello *teologico*. La pertinenza della definizione di Mauthner risulta quindi confermata anche in virtù di questa intrinseca coincidenza di piani, dato che l'operazione stirneriana, come abbiamo appena

⁵¹ Leonardo Amoroso, *Nota sulla traduzione* in U, pp. 383-386, qui p. 386.

⁵² Alberto Signorini, *Decostruzione e differenza in Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, Atti del Convegno «Max Stirner e l'individualismo moderno», Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 10-12 dicembre 1994, a cura di Enrico Ferri, CUEN, Napoli 1996, pp. 519-530, qui p. 519.

⁵³ Cfr. Signorini, *Decostruzione e differenza*, p. 522.

⁵⁴ Henri Arvon, *Aux sources des existentialisme*, PUF, Paris 1954, p. 48: «La langue dont se sert Stirner [...] oscille entre deux pôles: tantôt elle s'associe à la pensée, tantôt elle en diffère. Stirner joue merveilleusement de la langue. Ce n'est pas assez de dire qu'il sait écrire et qu'il est sans doute le premier philosophe allemand qui soit lisible. Son style est concis, ramassé, surprenant à force de simplicité. Il a le secret de la formule à l'emporte-pièce, du tour épigrammatique. Et pourtant, Stirner est intraduisible. Sensible aux connexions infinies, à la vie autonome, aux virtualités fécondes du langage, il crée une pensée de la pensée, superpose une philosophie de la langue à la philosophie des idées. Souvent même la langue désagrège la pensée et fait naître de nouvelles combinaisons».

⁵⁵ Paola Müller, *Nominalismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006-2010, vol. 12, pp. 7929-7931, in particolare p. 7930.

sottolineato, smaschera esattamente queste connessioni celate, mettendo già in risalto quella che sarà definita la struttura ontoteologica dell'Occidente stesso. La questione della maggiore radicalità dell'operazione è probabilmente l'elemento che maggiormente ha impressionato la critica e che forse maggiormente coglie nel segno: l'innegabile (e infatti quasi mai negata e pur raramente problematizzata) radicalità – per dirla nei termini di Marx, il giungere alle radici, ossia il portato *genealogico* – della speculazione giovane-hegeliana occuperà le nostre analisi successive, ma già qui si coglie la sfumatura, il *colore* della variante stirneriana, dato che la radicalità si declina non (o meglio non solo) come scoperta, dissotterramento delle radici, ma precisamente come rescissione delle stesse, come *Niedergemähung* in un senso molto più ampio sia dei suoi predecessori sia dei suoi contemporanei. È necessario però sottolineare che Stirner stesso infigge una crepa nel monolite di questa ipotesi, insinuando uno spiazzamento in una certezza forse troppo evidente. Scrive infatti Stirner:

“La controversia scolastica fra realismo e nominalismo ha lo stesso contenuto; insomma essa si dipana attraverso tutta la storia cristiana e non può finire all'*interno* di questa”⁵⁶.

Ma in questo modo Stirner legittima, al contempo e paradossalmente, entrambe le direzioni in cui, sommarariamente e a posteriori, si può dividere la critica secondaria alla sua posizione: infatti, o lo si considera *interno* all'orizzonte di pensiero che egli confuta (sia esso declinato in termini hegeliani, giovane-hegeliani, piccolo-borghesi, diremmo anche pre-esistenzialisti o pre-poststrutturalisti...) e pertanto preso dal movimento della *storia cristiana* oppure lo si considera *esterno* ad esso (punto terminale di essa, possibilità di trascendimento in direzione di una sintesi egoistica...), ma allora la qualifica di nominalista deve necessariamente cadere in quanto perde ogni validità interpretativa. *Tertium datur?* Forse proprio un'etica del paradosso, come vedremo. Ma per ora è sufficiente il dubbio.

Tornando al percorso argomentativo, mirabilmente riassume e al contempo amplia l'ipotesi Roberto Calasso:

“Quando l'autorevole storia della filosofia di Ueberweg-Heinze nomina Stirner la prima volta, è per dire che ha scritto «una caricatura ironica della critica della religione di Feuerbach». Anni dopo, Mauthner avrebbe corretto lievemente quel giudizio, amplificandolo: «L'opera di Stirner può essere vista come una grandiosa parodia critica di Feuerbach» [...] Ma si può fare ancora un piccolo passo – e dire che Stirner ha scritto una grandiosa parodia della filosofia stessa”⁵⁷.

L'ipotesi di Calasso riassume *in toto* la questione perché qui l'arma, il bersaglio e il campo di battaglia sono esplicitati con la chiarezza e con la coerenza di un dato di fatto. E la amplia perché ciò che Stirner metterebbe in atto sarebbe non solo una parodia di Feuerbach o di tutti i *Freien*, ma una parodia della filosofia stessa. E non crediamo neppure che qui Calasso intenda una parodia – per quanto una tale affermazione sia condivisibile – di quella che era *la* filosofia, quantomeno per gli stessi Giovani hegeliani, ossia e naturalmente la filosofia di Hegel, quanto piuttosto si tratti di un'affermazione ben più radicale che sottenda come Stirner investa l'intera filosofia – la struttura stessa, lo statuto se non addirittura la *possibilità* della filosofia – con la sua critica parodica, seppur mediante il movimento esteriore, *superficiale* potremmo dire, di una parodia di Hegel e dei Giovani hegeliani. L'affermazione di Calasso è quindi importante in quanto ci permette di riflettere ancora una volta su una dissimulazione stirneriana: *simulazione* della ristrettezza, della limitatezza del

⁵⁶ U, p. 377; EE, S. 408: „Der scholastische Streit des Realismus und Nominalismus hat denselben Inhalt; kurz, dieser spinnt sich durch die ganze christliche Geschichte hindurch und kann *in ihr* nicht enden“.

⁵⁷ Calasso, *Accompagnamento*, p. 426.

bersaglio per *dissimularne* il portato generale – se non si temesse di apparire, noi, contraddittori, si direbbe *universale*.

I.1.d Le attuali tendenze ermeneutiche tra parodia, dissimulazione e critica linguistica

La critica contemporanea (se intendiamo come contemporaneità il lasso di tempo dagli anni '70 del secolo scorso ad oggi) ha mostrato per tale ipotesi di lettura – o meglio per la componente ironica (comica?) del discorso stirneriano – un'attenzione che si potrebbe definire al contempo diffusa e noncurante; alle molte occorrenze di riferimenti a tale presenza⁵⁸ fa infatti da contraltare la rarità di trattazioni sistematiche a riguardo. Particolarmente rilevanti ai nostri fini risultano pertanto solo due posizioni: le esamineremo qui in ciò che riteniamo esserne l'ossatura teoretica, giovandoci, in seguito, del confronto più serrato con la singole tesi sostenute.

La *prima* lettura è stata proposta da Geert-Lueke Lueken. La sua analisi mostra una continuità con quella mauthneriana, a cui si riferisce direttamente, seppur in termini critici, nella conferma di quello che abbiamo definito lo strumento stirneriano. Lueken sviluppa infatti la sua lettura principalmente in tre testi, tutti specificazioni di un unico nucleo centrale, fondato sulla critica linguistica. Il primo testo di riferimento intitolato, in maniera eloquente, *Stirner als Sprachkritiker*⁵⁹ verrà ripreso e ampliato con ulteriori riferimenti in *Sprachkritik und Ironie. Verwandte Figuren bei*

⁵⁸ Propongo qui una lista sufficientemente indicativa (a cui in seguito faremo riferimento specifico nei singoli contesti): Martin Buber, *Die Frage an den Einzelnen* (1936) in Id., *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979; tr. it. di Anna Maria Pastore, *La domanda rivolta al singolo*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Andrea Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 227-277; Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich-Wien 1949; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1969³; Lawrence S. Stepelevich, *The revival of Max Stirner*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 35, April-June 1974, pp. 323-328; Id., *Hegel and Stirner: thesis and antithesis*, in «Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», vol. 6, n. 3, September 1976, pp. 263-278; Id., *The first Hegelians: an introduction*, in «Philosophical Forum» (Boston), vol. 8, ns. 2-4, 1976-77, pp. 6-23; Paul Thomas, *Karl Marx and Max Stirner*, in «Political Theory: An International Journal of Political Philosophy», vol. 3, n. 2, May 1975, pp. 159-179; Kathy E. Ferguson, *Saint Max revisited: a reconsideration of Max Stirner*, in «Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», vol. 12, n. 3, September 1982, pp. 276-292; Bazzani, *Weitling e Stirner*; Roberto Escobar, *Gerarchia, ironia, rivolta. Da Stirner a Camus*, in AA.VV., *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, Atti del Convegno, Libera Associazione Anarchica (Firenze 12-13 dicembre 1992), a cura di Elio Xerri e Vincenzo Talerico, Editrice il Picchio, Bologna 1994, pp. 23-35; Antonio Punzi, *Fichte, Stirner e la volontà generale degli egoisti*, in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 191-206; Aurelio Rizzacasa, *La negatività della storia in Max Stirner*, in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 179-190; La Torre Massimo, *Anarchismo e noncognitivismo. L'«Unico» di Max Stirner*, in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 277-310; Saul Newman, *Spectres of the Uncanny: The Return of the Repressed*, in «Telos: A Quarterly Journal of Critical Thought», vol. 124, Summer 2002, pp. 115-130; Bernd Kast, *Ursprüngliches und entsprungenes Denken. Bemerkung zur radikalanthropologischen Philosophie Max Stirners* (Vortrag zum Stirner-Treffen am 4.10.2003 in Leipzig), Verlag Max Stirner Archiv, Leipzig 2005; Id., *Stirner und die kritisch-krisische Grundbefindlichkeit des Menschen* in AA.VV., *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners. Seine Impulse für eine interdisziplinäre Diskussion der kritisch-kritischen Grundbefindlichkeit des Menschen*, hrsg. v. Bernd Kast u. Geert-Lueke Lueken, Verlag Max Stirner Archiv / edition unica, Leipzig 2008, S. 14-24.

⁵⁹ Geert-Lueke Lueken, *Stirner als Sprachkritiker*, in AA.VV., *Stirner-Treffen. 21-23 Juni 2002 in Hummeltal b. Bayreuth. Protokoll*, hrsg. von Kurt W. Fleming, (Stirneriana 25), Verlag Max-Stirner-Archiv, Leipzig 2003, S. 55-67.

*Stirner und Rorty*⁶⁰, mentre il terzo testo, *Die Verstellung des Herrn Schmidt*⁶¹, si concentra in maniera precipua sulla appena accennata nozione di simulazione e dissimulazione, che, nella sua ottica, risulta già strettamente legata a un certo *uso* del discorso e a un certo *modo* della critica linguistica. *Modo* che non deve essere però quello rintracciato da Mauthner in Stirner (e perseguito autonomamente nei *Beiträge*) di un'offensiva nominalistica volta a mostrare l'incapacità del linguaggio di rappresentare la realtà e quindi necessariamente sfociante in uno scetticismo⁶² mistico⁶³, quanto piuttosto in un'idea *à la* Wittgenstein, per cui "tutta la filosofia è critica linguistica" (con la cautela che tale affermazione non è da leggersi in senso mauthneriano⁶⁴), ossia che "la filosofia è una lotta contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio"⁶⁵. Una critica quindi della metafisica e di quelli che vengono definiti i suoi falsi problemi (con le conseguenti false soluzioni)⁶⁶ che ha il suo nocciolo nella critica delle idee fisse, ossia nel medesimo nominalismo in cui l'aveva individuata Mauthner, ma che ha come esito appunto non il silenzio mistico dell'ineffabile, ma la riconduzione dei concetti alla loro fonte – ossia l'Io, nell'ottica di Lueken – e quindi il possesso e la possibilità d'uso degli stessi.

⁶⁰ Id., *Sprachkritik und Ironie. Verwandte Figuren bei Stirner und Rorty*, in *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners*, S. 99-117.

⁶¹ Id., *Die Verstellung des Herrn Schmidt* in *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners*, S. 25-40 (precedentemente pubblicato – praticamente identico – nel «Der Einzige» dal titolo omonimo, Max Stirner Archiv Verlag, Leipzig 2005, Hft. 32, S. 3-13).

⁶² Mauthner intenderebbe la filosofia come critica della conoscenza e la critica della conoscenza come critica del linguaggio: l'esercizio di tale critica porterebbe necessariamente all'affermazione dell'impossibilità di una conoscenza autentica. Cfr. Mastroddi, *I Beiträge*, par. 2.

⁶³ Lueken, *Stirner als Sprachkritiker*, S. 55: „Die Sprachkritik mündet in einem Skeptizismus, der, wie Mauthners Freund Gustav Landauer im Anschluss an dessen Sprachkritik in der Schrift *Skepsis und Mistik* deutlich gemacht hat, die Pforten für eine mystische Weltauffassung öffnet“. Il testo a cui Lueken fa riferimento è Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, Fleischel, Berlin 1903. Che tale esito, anche in Landauer, possa essere fatto risalire direttamente a Stirner è ormai una certezza storiografica. Per i rapporti Stirner-Landauer, oltre alle piccole notazioni dello stesso Mauthner (*Der Atheismus*, S. 210, Anm.) e di Calasso (*Accompagnamento*, p. 414), cfr. Siebgert Wolf, „Individuen sind nur Teile... der menschlichen Gesellschaft. Zu Gustav Landauer Stirner-Rezeption“, in «Der Einzige» *Max Stirner und der Anarchismus*, Max Stirner Archiv Verlag, Leipzig 2003, Hft. 23, S. 4-11. Per quanto riguarda invece un possibile misticismo di Stirner, cfr. Christian Berners, *Stirner zwischen Anarchismus und Mistik am Beispiel von Rolf Engert*, in *Stirner-Treffen*, S. 37-54.

⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, in «Annalen der Naturphilosophie», hrsg. von Friedrich Wilhelm Ostwald, Verlag von Veit & Comp, Leipzig 1921, Bd. 14, S. 185-262 (*Tractatus Logico-philosophicus*, ed. by Cecyl K. Ogden and Frank P. Ramsey, Routledge & Kegan, London 1922), 4.0031: „Alle Philosophie ist „Sprachkritik“. (Allerdings nicht im Sinne Mauthners)“; tr. it. e a cura di Amedeo Giovanni Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009.

⁶⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, ed. by Gertrude Elisabeth Margaret Anscombe e Rush Rhees, Blackwell, Oxford 1953, 109: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstands durch die Mittel unserer Sprache“; tr. it. di Renzo Piovesan e Mario Trincherio, a cura di Mario Trincherio, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009. Per quanto sommario possa essere, segnaliamo qui una continuità tra il *Tractatus* e le *Philosophische Untersuchungen* che non andrebbe sottovalutata.

⁶⁶ Cfr. Lueken, *Stirner als Sprachkritiker*, ad esempio S. 66 e 69, in cui egli afferma – scongiurandone però l'assimilazione, dato che Stirner non opera alcun tipo di analisi del linguaggio – una vicinanza tra questa posizione e quella di Rudolf Carnap [Rudolph Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis» 1931-1932, Bd. 2, S. 219-241, tr. it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* in Alberto Pasquinelli (a cura di) *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969]. Cfr. anche Lueken, *Sprachkritik und Ironie*, S. 100.

Quando Stirner parla di diventare senza pensieri (*Gedankenlos*) e senza linguaggio (*sprachlos*), non proporrebbe quindi un abbandono del linguaggio *tout court*, ma appunto una nuova possibilità del suo uso, volta a rimettere in movimento lo schema gerarchicamente fissato dei concetti e dei pensieri (*Gedanken*), a reinserirli nel flusso costante di creazione e rinnovamento del pensiero (*Denken*) e aprire così a reali possibilità comunicative⁶⁷. Per compiere tale dissacrazione della gerarchia concettuale – dovuta innanzitutto alla materializzazione (all'*incarnazione* potremmo dire) delle idee nel linguaggio e poi dalla fissazione delle stesse in rapporti fissi (Nietzsche parlerà infatti del “colombario romano” della logica) – si mostra necessaria una critica linguistica che traendo le estreme conseguenze dall'uso *metafisico* del linguaggio lo conduca *ad absurdum*, mostrandone la fallacia. Emblematica in tal senso risulta la critica all'inversione di soggetto e predicato nella speculazione di Feuerbach. Allo stesso modo, per sfuggire a tale sedimentazione alienante e restituire spazi di azione e di comunicazione all'Io, inteso qui come funzione e non come sostanza⁶⁸, Stirner sceglie di utilizzare il discorso *improprio*, ossia un uso *ironico* del linguaggio che culmina nella *Verstellung*, nella dissimulazione ironica. Dissimulazione ironica che per Lueken è totale – Johann Caspar Schmidt *non* è Max Stirner – ed è funzionale alla creazione di un personaggio in grado di condurre ancora una volta *ad absurdum* tutti gli “-ismi” della propria epoca (risultato reale della possessione da idee fisse) giocando il ruolo dell'*advocatus diaboli*. In questo senso, sostiene Lueken, l'intero *Der Einzige* può forse essere inteso come un consapevole *Gedankenexperiment* al fine di condurre al centro della discussione la figura dell'egoista⁶⁹. Pertanto, riassumendo, Lueken può sostenere che:

“Leggere Stirner come ironista [significa considerarlo] un filosofo con la maschera, che si dissimula, che spesso utilizza il discorso in modo improprio e che spesso dice il contrario di ciò che pensa; un filosofo che gioca con i pensieri, per inserirli nel flusso o condurli *ad absurdum*. [...] Chi diffida così profonda-

⁶⁷ Lueken, *Stirner als Sprachkritiker*, S. 63-64: „Gedankenlos zu sein heißt keineswegs Nicht-Denken oder Nicht-Sprechen. Gedankenlos zu sein ist vielmehr eine Bedingung dafür, dass man mit den Begriffen anders umgeht, sich nicht der Tyrannei der Sprache unterwirft und Herr seiner Gedanken ist, bleibt oder wird. [...] Sprachlos [zu] werden heißt nicht unbedingt Verstummen, Schweigen, Mitteilung und Verständigung verweigern, sondern den schematisch fixierten Gebrauch der Begriffe in Bewegung zu bringen, die Begriffe sozusagen denken immer wieder neu zu erschaffen“. Cfr. Id., *Sprachkritik und Ironie*, S. 111, in cui Lueken significativamente modifica parzialmente la sua concezione in direzione di un gioco di distruzione e creazione che a noi appare maggiormente convincente: “die Begriffe in Denken und Sprechen immer wieder zu zerstören und neu zu erschaffen”.

⁶⁸ Cfr. Lueken, *Stirner als Sprachkritiker*, S. 64-66 e Id. *Sprachkritik und Ironie*, S. 112-116.

⁶⁹ Cfr. Lueken, *Die Verstellung*, S. 35-36: „Ich sagte eingangs, Stirner sei ironisch zu lesen. Und ich habe auch schon erwähnt, daß „Ironie“ soviel wie Verstellung bedeutet. „Sich verstellen“ heißt sich nicht preisgeben wollen. Man verstellt seine Stimme, um nicht erkannt zu werden. Herr Schmidt verstellt sich, indem er als Max Stirner an die Öffentlichkeit geht. Stirner will, so meine Lesart, nicht erkannt werden. Aber er will uns trotzdem etwas sagen. Er verstellt sich schon, indem er unter Pseudonym publiziert: Max Stirner ist nicht Johann Caspar Schmidt. Max Stirner, der Mann mit der größten („maximus“) Stirn, ist eine Kunstfigur – eine Kunstfigur, wie sie Kabarettisten und Satiriker kreieren: der Proll, das Ekel, der Gutmensch, der Zyniker, die Diva etc. Schmidt kreiert den Egoisten Stirner: Sie, die Ironiker, präsentieren uns Rollen und Urteile, deren Einseitigkeit wir sofort erkennen, während wir zugleich darin Perspektiven erkennen, die uns durchaus vertraut sind, die wir uns jedoch häufig nicht einzugestehen wagen. Wenn wir also verstehen wollen, was uns der Ironiker Schmidt mit der literarischen Aufführung seiner Kunstfigur „Stirner“ sagen will, dürfen wir uns nicht an den Wortlaut halten. Vielleicht geht es ihm gerade um das Spiel des Verstellens und Versteckens. Schmidt schlüpft in die Rolle des *advocatus diaboli*, um die philosophischen und politischen Ismen seiner Zeit *ad absurdum* zu führen. Vielleicht ist das ganze Buch „Der Einzige und sein Eigentum“ ein Gedankenexperiment - der Versuch, die Figur des Egoisten vorzuführen, auf die Bühne und zur Diskussion zu stellen“.

mente del linguaggio come *medium* della conoscenza e considera la “signoria” dei concetti e dei predicati responsabile dell’”incantamento del nostro intelletto”, se vuole assolutamente continuare a comunicare e non cadere nel silenzio mistico, cercherà un altro modo della comunicazione linguistica, non letterale, ossia il modo del discorso ironico. Perciò [...] il motivo dell’ironia stirneriana risiede nella sua critica linguistica”⁷⁰.

Come si può vedere, è una posizione cogente per la presente linea argomentativa e, per moltissimi versi, condivisibile. Se filtrata dai parametri ipotizzati, si può rilevare sia un’estensione del campo della critica – o meglio una sua ricomprensione all’interno della più generale definizione di metafisica – sia, come anticipato, un rafforzamento dello strumento – la corrispondenza biunivoca tra ironia e critica linguistica che appare ora addirittura quasi necessitata dalla volontà stirneriana di continuare a comunicare. Come detto, avremo modo di confrontarci in maniera approfondita con le singole tesi, ma riteniamo opportuno indicare sin d’ora alcune consonanze e differenze di prospettiva. Innanzitutto concordiamo con l’idea che Stirner metta in atto una *dissimulazione* (come vedremo, pratica diffusa nel contesto giovane-hegeliano) ed è un’ipotesi da vagliare con cura l’idea che essa sia totale. Ma, oltre a considerare tale *pratica* più umoristica che ironica (riconducibile a quello che vedremo essere il secondo livello di umorismo secondo Mauthner⁷¹) dissentiamo sul fatto che Stirner sia *solo* la figura dell’egoista, in quanto questa assimilazione negherebbe ogni portato positivo alla riflessione stirneriana – esito a cui peraltro Lueken giunge, leggendo in Stirner solo un generico scetticismo e un invito esistenziale quasi velleitario⁷². Inoltre, persiste anche in Lueken quell’accettazione incondizionata del nominalismo stirneriano come caposaldo della critica linguistica che meriterà maggiore problematizzazione e approfondimento. Infine, propongo un aggiustamento in merito alla stessa critica linguistica in quanto credo sia essa stessa già interna al movimento dell’umorismo stirneriano, dato che essa è inserita – ad esempio quella rivolta a Feuerbach – in una pratica parodica più generale che si fa *doppio* corpo della speculazione avversaria per condurla – questo sì – *ad absurdum*, mostrandone le fallacie o le sopravvivenze rimosse.

⁷⁰ Lueken, *Sprachkritik und Ironie*, S. 99: „Stirner als Ironiker zu lesen, als einen Philosophen mit Maske, der sich stellt und im Modus uneigentlicher Rede häufig übertreibt und nicht selten das Gegenteil dessen meint, was er sagt: ein Philosoph, der mit Gedanken spielt, um sie in Fluss zu bringen oder auch *ad absurdum* zu führen. [...] Wer der Sprache als Medium der Erkenntnis zutiefst misstraut und zudem die „Herrschaft“ der Begriffe oder Prädikate für die „Verhexung unseres Verstandes“ verantwortlich macht, der wird, sofern er sich überhaupt noch mitteilen und nicht in mystisches Schweigen verfallen will, einen anderen, nicht wörtlichen Modus sprachlicher Mitteilung suchen, etwa den Ironischen Redemodus. So [...] der Grund für Stirners Ironie in seiner Sprachkritik liegt“.

⁷¹ Cfr. anche Rosella Prezzo, *Il teatro filosofico e la scena comica*, in Id. (a cura di), *Ridere la verità. Scena comica e filosofia*, Cortina, Milano 1994, p. 29 che, in riferimento a Kierkegaard, parla di “scrittura [...] animata da una *vis* comica che coordina la drammatizzazione farsesca dei suoi personaggi pseudonimi”. Prezzo aggiunge che per Kierkegaard “l’intimo *telos* del pensiero non sta [...] nella pura deduzione delle argomentazioni, simile alla tecnica del ventriloquo, ma in un *particolare modo di esprimersi*; e proprio questo “volersi” della rappresentazione è ciò che lo costituisce come scrittura: una scrittura smagliata, “sconciata”, solcata dai suoi spasmi espressivi”. Volontà di espressione e drammatizzazione farsesca del proprio (dei propri? Come va ripensato il rapporto con G. Edward, l’*altro*, che è stato creduto per centocinquanta anni Stirner e forse non lo è?) pseudonimo sono presenti anche in Stirner. Si possono accostare i due generi di *Verstellung*? E si può ipotizzare, per analogia, una *vis* comica che presiede anche alla scrittura stirneriana, umoristica e sconciata quante poche altre prima (e forse dopo)? Crediamo che un confronto produttivo tra Stirner e Kierkegaard dovrebbe battere *seriamente* queste piste.

⁷² Leuken, *Die Verstellung*, S. 39: „Ich glaube, Stirners Philosophie hat wenig positive Botschaften zu bieten. [...] Er läßt uns skeptisch werden gegen alle großen Ismen und Ideale und macht darauf aufmerksam, daß jeder sein eigenes Leben leben muß“.

La *seconda* interpretazione risiede invece in un ripensamento del rapporto tra Stirner, Hegel e i Giovani hegeliani (con particolare attenzione al rapporto Stirner-Bruno Bauer) proposto da Widukind de Ridder nel suo *Max Stirner, Hegel and Young Hegelians: A reassessment*⁷³. A suo avviso, l'intera speculazione stirneriana andrebbe letta sotto il segno del comico: essa si qualificherebbe infatti come parodia⁷⁴ del (giovane) hegelismo inteso come sistema di pensiero organico⁷⁵ che investirebbe l'intero orizzonte della dialettica e non solo la critica religiosa, inserendosi in una linea di pensiero che nel comico vede lo strumento di emancipazione da ideali e istituzioni esaurite di senso⁷⁶.

Rispetto ai nostri parametri di analisi, De Ridder quindi rispetta l'estensione dell'obiettivo, dell'ambito e l'indicazione dell'*arma*. De Ridder, poi, mostra di condividere la lettura nominalistica proposta da Mauthner e da Lueken (pur non citando direttamente nessuno dei due) e ne lega la possibilità di rinvenimento proprio alla stessa categoria del comico: ritiene infatti che, se si considerasse Stirner seriamente, si smarrirebbe esattamente questo tentativo di superamento della filosofia⁷⁷. Anche la lettura fornita da De Ridder, per quanto condivisibile per molti aspetti, necessita di alcune correzioni. Innanzitutto essa opera un riduzionismo ermeneutico nel considerare Stirner un baueriano *stricto sensu*, nel senso che egli concepirebbe la propria visione di Hegel e dell'hegelismo solo ed esclusivamente attraverso la lente baueriana.

Si tratta di una lettura non isolata, seppur minoritaria, all'interno della critica, con cui avremo comunque modo di confrontarci in seguito, ma verso cui, sin d'ora, esprimiamo serie perplessità, in quanto riteniamo che l'elaborazione stirneriana su temi hegeliani sia avvenuta autonomamente da Bauer (il che non esclude il confronto con le posizioni di quest'ultimo, beninteso) e che, per quanto concerne i risultati, Stirner non solo si ponga in contrasto con Bauer – effetto che si potrebbe considerare semplicisticamente come dovuto o meno a quel presunto superamento che ogni buon Giovane hegeliano reclamerebbe nei confronti dei suoi fratelli-nemici – ma addirittura egli *trascenda*, si sollevi *oltre* l'ambito problematico che Bauer traccia. Inoltre, De Ridder, proprio in tale ottica legge l'egoismo stirneriano come una *traduzione* dell'autonomia baueriana, ma non

⁷³ Widukind De Ridder, *Max Stirner, Hegel and Young Hegelians: A reassessment*, in «History of European Ideas», 34, n. 3, 2008, pp. 285-297.

⁷⁴ Cfr., tra i molti esempi, De Ridder, *Max Stirner*, p. 290: "Stirner deliberately made a sharp parody of Hegelianism".

⁷⁵ Cfr. De Ridder, *Max Stirner*, p. 286: "Stirner's reading of Hegel is strictly Bauerian in both style and sense. The criticism of Hegel is thus a criticism of Bauer and vice versa. This will consequently open a debate on Stirner's opposition to (Young) Hegelianism as a system of thought", dove l'organicità risulta chiaramente dalla reversibilità della critica a Hegel e a Bauer.

⁷⁶ Mediante riferimenti molto opportuni e condivisibili – per quanto incompleti e in alcuni casi necessitanti di correzione – ad autori e opere, anche stirneriane, cfr. *ivi*, p. 295: "The category of the comic, evident in Bauer's Posaune, but also in Stirner's Der Einzige und sein Eigentum needs to be addressed fully in order to grasp whether it could be considered a means to an end or rather an end in itself. Many of Stirner's contemporaries addressed the category of the comic, such as Heinrich Heine and Arnold Ruge. Hegel himself addressed this issue in his Philosophy of Right. [...] One could easily consider Stirner's irony as the essential movement of his thought, firmly opposed to dialectical reasoning but this statement still does not fully grasp the meaning of irony as it can be derived from the writings of Arnold Ruge who considered the category of the comic as in part the appropriate vehicle of emancipation from outworn ideas and institutions. Stirner addressed the category of the comic in a similar vein in his article "Kunst und Religion" clearly written in reference of Bauer's Hegel's *Lehre von der Religion und Kunst*".

⁷⁷ De Ridder, *Max Stirner*, p. 286: "It seems that the seriousness, with which one generally deals with the so-called dialectics in Stirner, entirely misses Stirner's point of positing a radical nominalism beyond philosophy".

ne coglie la costruzione parodica, di *Verstellung* per dirla con i termini di Lueken su cui torneremo. Da ultimo, anch'egli accetta, come Lueken, l'ipotesi di un nominalismo stirneriano, risultando accomunato però anche nell'acriticità di tale assunzione.

I.1.e Abitare il paradosso con l'umorismo: il doppio movimento della strategia parodica stirneriana

Ora che abbiamo percorso sino in fondo la linea ermeneutica con cui intendiamo dialogare criticamente, possiamo finalmente chiarire la nostra ipotesi di lettura. Le indicazioni fornite da questi testi, come abbiamo mostrato *in fieri*, sono da considerarsi momenti necessari, ma non sufficienti per comprendere sino in fondo l'operazione stirneriana. Ciò che ci proponiamo di fare è esattamente un altro passo, forse quel passo che secondo Stirner conduce all'ineffabile⁷⁸, e assumere come sfida ermeneutica l'idea di una centralità e di una *necessità* della parodia al fine di indagarne mezzi e esiti, cogenze e limiti. Nell'ipotesi che essa sia *segno* di un riso beffardo, il vero indice di quell'assenza di pensieri e di presupposti che Stirner pone al centro vuoto della sua riflessione. Tale riso sarebbe il tratto sotterraneo del testo stirneriano, il *sottosuolo* – ciò che gli attribuisce il suo peculiare e inconfondibile *tono*. Provocatoriamente pertanto sosteniamo che è proprio a partire dal riso che bisogna attraversare l'opera di Max Stirner – dal riso che *travaglia* (lavora) le parole⁷⁹.

Alcune precisazioni sono però d'obbligo. Innanzitutto l'intero percorso critico si colloca, come si è visto, sotto il segno dell'ironia. Eppure non esiste in Stirner nemmeno un'occorrenza della parola ironia (*Ironie*) e neppure riferimenti più o meno espliciti ad essa. Si può forse imputare questa assenza a una reazione antiromantica, dalla cui concezione, come vedremo sia in relazione all'ironia metafisica sia in relazione alla specificità della parodia romantica intesa come solidarietà con la parola parodiata, Stirner si distanzierà. Ed è altrettanto chiaro che proprio un discorso ironico imporrebbe di non dichiararsi come tale, pena la propria inefficacia per eccesso di manifestatività, e si può quindi coerentemente ipotizzare che la scrittura stirneriana sia semplicemente un modo della *Verstellung*, della *êironeia*, come dicono Mauthner e Lueken, ossia del mascheramento. Eppure l'ironia o il mascheramento, per quanto non completamente dispiegati, devono lasciar trapelare tracce della propria presenza, pena l'inefficacia contraria, ossia per mancanza di comprensione: è in questo *gioco* di equilibrio che ne va della sua realizzazione. Ma Stirner in molti casi o è troppo esplicito o è troppo criptico, ossia, direbbe Nietzsche, danza la sua danza fra il più e il

⁷⁸ EE, S. 201: „Der Schritt darüber hinaus führt ins *Unsagbare*“; U, p. 193: “Il passo che ci conduce fuori da quel campo [il campo religioso] porta all'*ineffabile*“. Non a caso, Stirner compie questa affermazione in seguito alla critica alla nuova subordinazione del soggetto al predicato compiuta da Feuerbach.

⁷⁹ Forse intendeva qualcosa del genere Mauthner quando nei suoi *Beiträge* (Bd. I, S. 66) parla del riso segreto delle parole e del carattere *witzig*, ossia spiritoso, ma anche sapiente (come direbbe Ernesto Grassi) di ogni metafora? “Le parole ridono dei malintesi che provocano e del fatto che, nate ridendo, sono state prese sul serio. Il nostro è un linguaggio di metafore, ed ogni metafora è arguta (*witzig*)”. Cfr. Luisa Bertolini, *Fritz Mauthner e la maledizione della parola*, in Fritz Mauthner, *La maledizione della parola. Testi di critica del linguaggio*, in «Supplementa», Aesthetica Preprint, Palermo 2008, pp. 34-45, in particolare p. 39 e ss.). Per una definizione di *Witz* come sapienza, cfr. Ernesto Grassi, *Il terrore della demitizzazione* (in *La potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, a cura di Carlo Gentili, Guida, Napoli 1990, pp. 29-48, in particolare pp. 45-46). Cfr. anche Paolo Santarcangeli, *Homo ridens. Estetica, filologia, psicologia, storia del comico*, Olschki, Firenze 1989, pp. 258-259. Torneremo sul portato conoscitivo e, al contempo innovativo, del *Witz* anche in relazione a Freud, più avanti.

meno dell'*alazon* e dell'*ieron*, “fra l'eccesso e il difetto, in cui il senso si dissemina” in cui solo può scorrere “il discorso incrinato dal riso”, “la possibile via comica del pensiero”⁸⁰, diametralmente e insanabilmente opposta alla sua “via ironica”. Perché l'ironia è sin dal suo gesto inaugurale, socratico (platonico) naturalmente, “un'astuzia edificante”⁸¹ (archetipo di ogni “astuzia della ragione”?) uno “scherzo pedagogico [che] genera la *paideia* (l'educazione) dalla *paidia* (il gioco)”: “un colpo di teatro (comico)” necessario a liberare la scena da tutti i “comedianti” – ossia dai sofisti⁸² – e a fondare la “pretesa del discorso autentico” basato sulla “necessità di distinguere la cosa dai suoi simulacri” – ossia, nietzschianamente, a imporre la buona volontà di verità come *retroscena* e *fondo del sapere*⁸³.

L'ironia, inoltre, *finge* anche il movimento, l'azione quando in realtà è ferma, immobile: non nel senso che non compia un percorso per arrivare al suo scopo, quanto che tale cammino raggiunge una meta già decisa, uno scopo già presente e necessitato: il suo lungo giro, le sue deviazioni sono appunto solo apparenze, finzioni e la sua via indiretta si rivela il “cammino relativamente più corto che porta alla verità e il mezzo più efficace di dire questa verità e di convincersene”⁸⁴. Perché il piano della sua azione apparente è il *theorein* con la sua “epurata meraviglia”⁸⁵, non la *praxis*: si potrebbe forse leggere anche in questo senso l'affermazione di Tommaso Russo Cardona secondo cui essa sarebbe *antiperformativa*⁸⁶ e la retorica classica la può considerare come *antifrasi*,

⁸⁰ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 10: “Nell'antica commedia greca l'*ieron* è il personaggio dissimulatore che dice *meno* di quello che pensa, che nasconde ciò che sa e in quanto tale si rispecchia nell'*alazon*, il fanfarone, colui che fa credere di sapere più di quanto non sappia”. Dell'*eironeia* abbiamo già parlato, la spavalderia, la tracotanza (*Übermut*) è la prima delle caratteristiche che Stirner scopre in quel “vaso del disonore” che è il singolo che desacralizza lo stato non riconoscendolo (cfr. EE, S. 217; U, p. 208). Ricordiamo anche che Carl Schmitt nel suo rapido schizzo della figura di Stirner, tra gli altri aggettivi, utilizza anche “millantatore” e “smargiasso”. (Cfr. Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven Verlag, Köln 1950; tr. it. di Carlo Mainoldi, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987, p. 83). Possiamo forse dire che in Stirner tali *estremi* siano compresenti, quasi a testimonianza esteriore, ancora una volta presa nello stesso gioco paradossale, dell'impossibile unità dell'io (ritenuta invece da molti interpreti tra cui lo stesso Schmitt, anche se a mio avviso solo tatticamente, il suo caposaldo teoretico).

⁸¹ Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978; tr.it. parziale di Rossella Prezzo, *Vagabondo umorismo*, in Prezzo, *Ridere la verità*, pp. 176-183, qui p. 176: “L'ironia è il talento di una coscienza sovrana, distaccata [...] che finge di essere il contrario di ciò che è per condurci con maggiore sicurezza alla verità. Ora, questa finzione è una strategia e ha un carattere generalmente pedagogico, spesso dogmatico e a volte un po' pedante... È un'astuzia edificante”.

⁸² Vedremo invece come proprio il tema della sofistica – sin d'ora qualificato comicamente – giocherà un ruolo importante sia nel pensiero stirneriano stesso sia per la possibilità di una sua ermeneutica in senso parodico.

⁸³ Prezzo, *Ridere la verità*, pp. 10-11.

⁸⁴ Jankélévitch-Berlowitz, *Vagabondo umorismo*, p. 177.

⁸⁵ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 11.

⁸⁶ Tommaso Russo Cardona (in *Le peripezie dell'ironia. Sull'arte del rovesciamento discorsivo*, Meltemi, Roma 2009, pp. 19-20) parla dell'ironia come di un *antiperformativo*, naturalmente con riferimento alla teoria di Austin, intendendo che essa calandosi “nelle forme linguistiche del performativo, nei suoi abiti rituali” ne mostrerebbe “l'inefficacia”, “la mancanza delle condizioni di felicità”, “il girare a vuoto”, giocando sul discorso implicito di contro ai performativi espliciti. Ma, senza voler qui entrare in un discorso complesso e avulso dai nostri scopi, tale idea può valere per un performativo locutorio e illocutorio, non per un perlocutorio. Pertanto, a mio avviso, l'ironia, svuotando il senso, resta al livello dei primi due tipi di performativo, non attingendo a quella dimensione dinamica – originantesi nella lingua, ma che la trascende in direzione di una costante modificazione anche del soggetto parlante stesso – che pertiene invece all'umorismo.

nella *serenità* di due discorsi che si contrappongono senza residui⁸⁷, senza *feccia*. “L’umorismo [di contro] è fatto della stessa stoffa del divenire, [...] è esso stesso tutto mobilità e fluidità” e, “in un mondo sfuggente, dove le cose *non succedono che una volta*, una *sola volta* in tutta l’eternità e poi mai più”, esso “si adatta così bene al *ritmo dell’irreversibilità* che la minima ripetizione gli sembra una stramberia e una compiacenza buffonesca”⁸⁸. Esso quindi “non ha né un progetto fisso né un sistema di riferimento”⁸⁹, “non si accontenta di ribaltare la posizione dell’avversario”⁹⁰ né pretende di “opporre una verità a un’altra” anzi esorcizza la sostituzione dell’idolo smascherato e rovesciato con un altro mediante il prendersi gioco anche di se stessi⁹¹: quindi si esplicita completamente in una *praxis* e non possedendo né la “garanzia di sicurezza” né il “radicamento”⁹² propri dell’ironia, esso non può farsi *fondo* del sapere, ma solo farsi *segno* del “senza fondo”, senza l’appoggio di alcuna fissità possibile, neppure soggettiva⁹³.

In tale *definizione* dell’umorismo non si può, a mio avviso, non riscontrare un’esplicita vicinanza sia con il procedere sia con gli esiti della riflessione stirneriana, i quali, come detto, attraverso un linguaggio umoristico, sforzano i limiti del linguaggio esattamente con l’intento di attingere quella dimensione dell’evenemenzialità che caratterizza la figura dell’*Unico* inteso come oggetto esso stesso parodico della parodia. Dimensione dell’incessante divenire della forza, della differenza dell’operare sempre fungente di un soggetto che si scopre essere il soggetto della *Bodenlosigkeit*, senza fondo e senza appoggi⁹⁴. E allora i numerosi riferimenti al riso e gli altrettanti all’umorismo⁹⁵ presenti in tutta l’opera stirneriana acquistano la valenza di una confessione e di una conferma dell’ipotesi. Questo soggetto umoristico è pertanto l’unico in grado di abitare il pa-

⁸⁷ Cfr. Russo Cardona, *Le peripezie dell’ironia*, pp. 20-22 e Prezzo, *Ridere la verità*, p. 12.

⁸⁸ Jankélévitch-Berlowitz, *Vagabondo umorismo*, p. 182. Le ripetizioni stirneriane, il suo metodo argomentativo a spirale, non sarebbero quindi da leggere come parodia di “una compiacenza buffonesca” hegeliana?

⁸⁹ Jankélévitch-Berlowitz, *Vagabondo umorismo*, p. 176.

⁹⁰ Jankélévitch-Berlowitz, *Vagabondo umorismo*, p. 177.

⁹¹ Cfr. Jankélévitch-Berlowitz, *Vagabondo umorismo*, p. 180.

⁹² Jankélévitch-Berlowitz, *Vagabondo umorismo*, p. 177.

⁹³ Senza per questo fare di tale assenza un paradossale *domicilio*. Cfr. Jankélévitch-Berlowitz, *Vagabondo umorismo*, p. 182.

⁹⁴ Roberto Calasso (*La rovina di Kasch*, p. 347), nell’identificazione dell’egoista di Stirner con l’uomo del sottosuolo dostoevskiano (p. 338: “L’egoista di Stirner [...] è l’uomo del sottosuolo che saccheggia la metafisica”) sostiene che egli “scopre di essere il soggetto del *senza fondo*, del *bespotčvennost’* di Šestov (*Bodenlosigkeit*, *déracinement*)”.

⁹⁵ Se teniamo conto della definizione che Mauthner dà dello *Humor* nel suo *Wörterbuch* (Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, Felix Meiner, Leipzig 1923², Band 2, S. 110; tr. it. di e a cura di Luisa Bertolini, in Id. *Dizionario di filosofia*, in *La maledizione della parola*, p. 136) in Stirner sono presenti sia l’umorismo di secondo grado – secondo Mauthner l’umorismo sguaiato di Shakespeare e Swift, in minor misura in Sterne, in Jean Paul e Vischer che si esprime nelle forme del *Witz*, della *Laune*, dell’ironia, della baldanza, della malinconia e, aggiungiamo noi, della beffa, dell’irrisione, della derisione, della tracotanza – sia, in parte, l’umorismo di terzo grado (umorismo in senso proprio, grande, libero) – che in una commistione tra Stirner e Nietzsche, in cui l’ago della bilancia pende verso quest’ultimo, Mauthner definisce “la concezione del mondo del tutto libera della mente veramente filosofica, il sacro riso del filosofo, la superiorità rispetto a tutto l’affannarsi e il pensare dell’uomo, la rassegnazione di un grande cuore” che legittima la nostra ricomprensione del riso nella più generale categoria di “umorismo” (cfr. cfr. *ivi*, S. 270; tr. it. p. 140, la voce *Lachen* (ridere) dello stesso vocabolario). Non riteniamo opportuno fornirne qui un semplice e poco utile elenco di occorrenze, dato che tematteremo esplicitamente la maggior parte dei riferimenti nel corso della nostra argomentazione.

radosso che è ora l'oggetto del testo, "facendo segno a un orizzonte etico inabitabile"⁹⁶ segnato dal raddoppiamento, dalla "compresenza di due condizioni contrastanti"⁹⁷. Orizzonte al margine di un regime di logica normale a cui si oppone sia mediante una critica linguistica sia mediante una pratica, o meglio un'arte della superficie⁹⁸ o della leggerezza⁹⁹, qualificandosi, per dirla con Ueberweg e con Lueken, esattamente come radicale *Gedankenexperiment*, esperimento etico e filosofico *sul pensiero e su stessi*. Ma allora concepire la filosofia come esperimento della conoscenza non potrebbe voler dire lavorare *sull'ironia* per giungere alla sintesi comica che rende "co-presenti significazioni che si erano dissimulate in una compattezza in cui l'univoco si darebbe quale sola legge di costituzione dell'esperienza, compresa quella del pensare?"¹⁰⁰.

Quindi, per quanto Jankélévitch non consideri assimilabili il riso dell'umorismo e le smorfie della parodia¹⁰¹, noi invece crediamo che la parodia sia l'arma più efficace per porre il paradosso come oggetto del testo e così accedere, con un unico gesto a quel divenire del pensiero – o per dirla in termini stirneriani quell'assenza di pensieri (*Gedankenlosigkeit*¹⁰²) e di presupposti (dato che ogni presupposto è un'idea fissa¹⁰³) che trova parodica incarnazione nella figura dell'Unico. E, concludendo, affermiamo pertanto che la strategia parodica stirneriana si dispiega sul piano di una lingua travagliata dal riso, ossia costantemente *lavorata* dall'umorismo, e consta di un duplice livello operativo convergente proprio nella *figura* dell'Unico. Il primo movimento consiste in un raddoppiamento parodico della speculazione filosofica a lui coeva, mentre il secondo *mostra* la parodia dell'*evento* di cui l'unico è *segno*.

Naturalmente la nostra ipotesi di lettura necessita di essere sottoposta a un severo vaglio critico, sia nei suoi presupposti sia nella sua applicazione. Declineremo pertanto la sua problematizzazione preliminare mediante un'analisi accurata della preistoria del riso stirneriano, della specificità del contesto giovane-hegeliano e delle modalità storico-teoretiche in cui la parodia si è sviluppata e in cui ha sorpassato la propria natura di *genere* per divenire quello strumento critico che conosce nuova vita e nuovi scopi nella mani di Stirner.

⁹⁶ Pier Aldo Rovatti, *La carriola e la segatura*, in «aut aut», *Umorismo e paradosso*, La Nuova Italia, Firenze novembre-dicembre 1997, n. 282, pp. 53-60, qui p. 56.

⁹⁷ Rovatti, *La carriola*, p. 57.

⁹⁸ Rovatti, *La carriola*, p. 59. Rovatti parla anche di passività e di consapevolezza.

⁹⁹ Jankélévitch-Berliowitz, *Vagabondo umorismo*, p. 179.

¹⁰⁰ Cfr. Prezzo, *Ridere la verità*, p. 28.

¹⁰¹ Cfr. Jankélévitch, Berliowitz, *op. cit.*, p. 181.

¹⁰² Cfr. ad es. EE, S. 163: „Nur die Gedankenlosigkeit rettet Mich wirklich vor den Gedanken. Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Undenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Besessenheit“; U, p. 157: „Solo la spensieratezza, l'assenza di pensieri, mi salva veramente dai pensieri. Non dunque il pensare, ma il mio essere senza pensieri, io, l'impensabile, l'inconcepibile, libero me stesso dalla possessione“.

¹⁰³ Cfr. ad es. EE, S. 394: „Das Denken aber, als Vorausgesetztes, ist ein fixer Gedanke, ein *Dogma*: Denken und Kritik könnten also nur von einem *Dogma* ausgehen, d. h. von einem Gedanken, einer fixen Idee, einer Voraussetzung“; U, p. 366: „Ma il pensare come presupposto è un pensiero fisso, un *dogma*: pensiero e critica non possono dunque procedere che da un *dogma*, cioè da un pensiero, da un'idea fissa, da un presupposto“.

1.2 La preistoria del riso di Stirner: dall'ironia metafisica alla prassi umoristica

Il primo passo di una problematizzazione della nostra ipotesi risiede quindi nel rintracciare la preistoria del riso stirneriano e tale preistoria, data il suo riferimento alla nozione di comico, si colloca su un terreno che le categorizzazioni filosofiche impongono di denominare “estetico”. Ma perché occuparsi di estetica? Perché in questione sono la forma e la metamorfosi, non tanto della nostre rappresentazioni artistiche quanto piuttosto del nostro *rappresentare* inteso come *rappresentarci* che di riflesso coinvolge il nostro *sentire*, anzi in primo luogo il nostro *sentirci*, anche corporeo. Il problema è come la nostra percezione e i nostri abiti di vita – in termini analitici potremmo dire di risposta – siano mutati da tali rappresentazioni, come un *nulla*, qualcosa di ideale, di astratto, possa avere un effetto reale (*wirklich*). Perché occuparcene storicamente? Perché in tal modo è possibile rintracciare il discrimine tra euristica e annichilimento, tra emancipazione e alienazione mediante la traccia che un tema come quello del comico effettivamente lascia sul *corpo* di un intero orizzonte di pensiero.

Consapevole della costitutiva deficitarietà dell'*excursus* e della difficoltà dovuta alla sperequazione tra trattazione esplicita del problema e utilizzo implicito e quasi *nascosto* dello strumento¹⁰⁴, ci accingiamo quindi a tracciare una linea storica che conduca, come scrive Rosella Prezzo, “dallo spirito al motto di spirito”¹⁰⁵, al fine di individuare i nuclei teoretici decisivi per restituire il passaggio da una teoria dell'ironia metafisica a una *pragmatica* e a una *pratica* dell'umorismo, declinantesi in particolar modo nelle forme della satira e della parodia. Tale passaggio, che come già sottolineato potrebbe apparire come confinato in un'ontologia regionale legata all'orizzonte estetico, si rivela a mio avviso – ed è questo il senso *profondo* di questo capitolo per dir così teorico-introdotivo – come il *doppio* parodico dell'altra esigenza che, questa volta innegabilmente e in maniera più esplicita, caratterizza l'intero periodo e culmina nella rivoluzione politica del 1848, ossia la necessità di passare dalla teoria filosofica alla *praxis* – parola d'ordine del periodo, quantomeno del *Vormärz*¹⁰⁶ – politica. Necessità che si iscrive “nelle profondità del pensiero europeo tra il 1830 e il 1848” e, più specificamente, nel “campo di macerie dell'autodissoluzione della teologia tedesca e della filosofia idealistica” in cui “è stato appiccato [...] il fuoco che oggi avvampa”¹⁰⁷ e in cui Max Stirner, secondo lo stesso Schmitt, rappresenta una “minier[a] di uranio”¹⁰⁸ o quantomeno una cuspide teoretica degna di considerazione. Ci riserviamo di trattare in seguito, e caso per caso, esempi di tale ricezione e di affrontare ora il contesto in cui si instaurano i presupposti per tale scarto decisivo.

¹⁰⁴ Massimo Bonafin, *Contesti della parodia. Semiotica, antropologia, cultura medievale*, Utet, Torino 2001, p. 10: “La teoria e la pratica hanno spesso avuto velocità e sviluppi diversi. [...] In [alcune] epoche storiche in cui pure noi oggi riconosciamo la presenza, anche importante, di parodie, il concetto e il termine che lo designa occupavano un posto marginale o erano affatto assenti”. Crediamo che il discorso, qui circoscritto, possa conoscere una valenza estesa, in rapporto al fenomeno del comico *tout court*.

¹⁰⁵ Prezzo, *Ridere la verità*, cit., p. 17.

¹⁰⁶ Cfr. ad esempio Calasso, *La rovina di Kasch*, pp. 324-329.

¹⁰⁷ Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, p. 83.

¹⁰⁸ Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, p. 83.

I.2.a Riso e sublime in Kant: la mimesi di *due nulla*

L'abbrivo quasi obbligato, in quanto "punto che fa da perno [all'] inversione", alla "lenta torsione [...] *dallo spirito al motto di spirito* o anche *dalla filosofia del ridere al ridere della filosofia*" risiede "in Kant, dove il riso fa, per la prima volta, la sua comparsa nel corpo maggiore del testo filosofico – quale elemento limite e zona d'urto in cui la ragione si arresta in bilico sul proprio centro vuoto"¹⁰⁹. Più nello specifico, il riso compare nella *Kritik der Urteilskraft* in connessione con il sublime, "a cui rimanda per molte analogie, costituendone involontariamente il doppio *parodico*"¹¹⁰. Il sublime, com'è noto, è da Kant contrapposto alla quieta contemplazione del *bello* e rappresenta, come direbbe Marion, un esempio di fenomeno saturo¹¹¹, ossia di fenomeno che eccede e supera la capacità percettiva e rappresentativa della ragione, rivelandosi come "la presentazione, il venire alla presenza di un'idea (negativa) della ragione: l'apprensione dell'irrepresentabile" correlata a un "piacere negativo"¹¹²: questo piacere negativo si caratterizza inizialmente come sentimento di dispiacere e di impotenza che si converte però in quella che potrebbe essere definita un'"ammissione grandiosa della propria impotenza". Infatti la "presentazione (*Darstellung*) di ciò che non è rappresentabile non è semplicemente l'*opposto* della rappresentazione cognitiva (*Vorstellung*), il vuoto come silenzio della mente e del linguaggio. Il limite della verità rappresentativa rimanda piuttosto a zone di esperienza in cui gli oggetti si costituiscono indipendentemente dalla rappresentazione e si danno alla presenza per vie indirette: analogicamente, simbolicamente o metaforicamente [rendendo] intuitivamente presente la capacità del nostro spirito di trascendere il sensibile"¹¹³. Siamo quindi di fronte "a un *nulla* della rappresentazione"¹¹⁴ in cui il movimento si risolve, che è però, paradossalmente e pericolosamente, quasi sovrapponibile al movimento del riso di cui Kant si occupa nel famoso paragrafo 54 dell'*Analitica del sublime*¹¹⁵. Nella *Anmerkung*, in cui vengono classificati i giochi disinteressati che si fanno per svago, compare anche, come terzo tipo (accanto ai giochi d'azzardo e alla musica), "*il gioco di pensieri* da cui scaturisce il riso"¹¹⁶ che "nasce semplicemente dal variare delle rappresentazioni nel Giudizio". Il riso è scatenato quindi da un pensiero che non implica alcun interesse, "da un'affezione che deriva da un'aspettazione tesa, la quale d'un tratto si risolve in *nulla*"¹¹⁷. Ciò che fa ridere quindi non è la risoluzione dell'oggetto atteso e previsto nel suo opposto, ma "un nulla senza appigli", "non [...] un semplice azzeramento del senso nel non senso, della significazione nella pura insignificanza", quanto "piuttosto il *gioco* del senso, che improvvisamente si sottrae, ma nello stesso tempo si moltiplica in una polisemia estra-

¹⁰⁹ Prezzo, *Ridere la verità*, pp. 17-18.

¹¹⁰ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 18.

¹¹¹ Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, Éditions du Cerf, Paris 2005; tr. it. di e a cura di Carla Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 64-65.

¹¹² Prezzo, *Ridere la verità*, p. 19.

¹¹³ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 20.

¹¹⁴ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 24, corsivo mio.

¹¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in Id. *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd. 8, S. 233-620; tr.it. e a cura di Massimo Marassi, *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2004, pp. 357-369.

¹¹⁶ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 21.

¹¹⁷ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 21. Cfr. Kant, *Critica del giudizio*, p. 363, corsivo mio: "Il riso è un affetto che sorge dall'improvviso trasformarsi in *nulla* della tensione di un'aspettativa".

niente, che non com-prendo ma che apre a universi e significazioni possibili¹¹⁸; un *nulla* che, per dirla in termini derridiani, dissemina il senso, che fa “vacillare la significazione certa”, dato che la lingua gioca – e giocando *esibisce* – la propria costitutiva imperfezione per cui “al limite nessuna categorizzazione verbale può avere ragione”, ma che, al contempo, impedisce che io perda “completamente il senno e il senso”¹¹⁹.

Due *nulla* quindi che si mimano e si richiamano a vicenda, ma che Kant risolve in maniera dia-metralmente opposta. Al sublime viene infatti associata ancora un’idea di verità, seppur irrap-presentabile, una finalità potremmo dire, in quanto funge da ponte verso il sovrasensibile istituendo una “superiore via di salute dello spirito”¹²⁰, mentre, di contro, il nulla del riso è smarrimento negli abissi della corporeità – che è l’unica a trarne giovamento –, è un pensiero assurdo e, per ciò stesso, inutile¹²¹ – antieconomico si potrebbe glossare. Eppure “tra sublime e ridicolo non c’è che un passo”¹²² e tale passo è un passo oltre, un passo più in là verso la secolarizzazione del sublime stesso nell’umorismo (Jean Paul) e del mondo cristiano nella differenza tra il riso dell’ironia e quello dello humour (Kierkegaard)¹²³. Ossia verso quell’orizzonte altamente problematico della decomposizione dell’hegelismo che costituisce il presupposto teoretico della riflessione di Max Stirner.

Leggere tale dissoluzione da un punto di vista estetico, attraverso la lente del sublime che rifrange la problematica del comico, si conferma ancora una volta efficace in quanto permette di cogliere aspetti di essa che, se considerati solo dal consueto punto di vista della filosofia della religione, rimarrebbero in ombra. Ma l’assunzione prospettica del punto di vista estetico non implica affatto l’eliminazione dello sfondo, ossia dell’orizzonte religioso, che rimane imprescindibile, anzi, per contrasto, messo in risalto, dato che è proprio nell’analisi delle *forme* che assurge a piena evidenza la loro difettività nei confronti dei propri prototipi teologici e, al contempo, la persistenza di una tensione – alienante in quanto costitutivamente votata all’irrealizzabilità – verso gli stessi.

1.2.b L’ironia della *Romantik* tra ebbrezza trascendentale e usura dell’idea

Prescindere dalla dimensione religiosa impedirebbe pertanto distinzioni fondamentali anche all’interno della progressiva via alla secolarizzazione. Ne è un palese esempio l’umorismo di Jean Paul, il quale si muove in un ambito totalmente cristiano¹²⁴ e proprio per tale peculiarità differisce

¹¹⁸ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 22.

¹¹⁹ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 23.

¹²⁰ Prezzo, *Ridere la verità*, p. 24.

¹²¹ Cfr. Prezzo, *Ridere la verità*, p. 24. Per un’analisi, anche se sommaria, di segno opposto in quanto incentrata – più fenomenologicamente potremmo dire – sugli effetti del riso sull’umore, cfr. Santarcangeli, *Homo ridens*, pp. 239-240.

¹²² Napoleone, citato da Prezzo, *Ridere la verità*, p. 18.

¹²³ Cfr. Prezzo, *Ridere la verità*, pp. 26-31 e 50, nota 22 e Gianni Carchia, *Retorica del sublime*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 133-143 (su Kierkegaard, p. 138).

¹²⁴ Cfr. i paragrafi 32 e 33 di Jean Paul Richter, *Vorschule der Aesthetik*, Bibliothek der deutschen Literatur, Hamburg 1804, in Id., *Schriften*, hrsg. v. Norbert Miller u. Walter Höllerer, Hanser, München 1959, Bd. 5; tr. it. e a cura di Eugenio Spedicato, *Il comico, l’umorismo e l’arguzia. Arte e artificio del riso in una propedeutica all’estetica del primo Ottocento*, Il Poligrafo, Padova 1994.

profondamente dall'ironia romantica. Scrive Fritz Mauthner, nella voce *Humor* del suo *Wörterbuch der Philosophie*:

“Jean Paul, che come critico, non sempre come scrittore, possedeva un gusto straordinariamente fine, aveva dovuto difendersi da una concezione dell'umorismo diventata dominante tra i romantici: dalla confusione tra umorismo e ironia. Jean Paul, il più soggettivista di tutti i narratori, dovette fare una fatica particolare per liberarsi dal soggettivismo dogmatico di Fichte; altrettanta fatica per superare il romanticismo dogmatico. Jean Paul fu davvero quello di cui i leader romantici si vantavano solo con parole forbite, un educatore alla vita; l'educazione romantica all'arte non gli bastava. Che il più alto punto di vista della considerazione del mondo si chiamasse umorismo o ironia, in ogni caso egli mirava alla cosa in sé: seriamente, non per gioco. [...] Ironia (*êironeia*=finzione) è notoriamente il nome di una figura retorica; questa figura consiste nel fatto che il parlante chiede con particolare insistenza il giudizio all'ascoltatore affermando il contrario; l'ascoltatore deve trovare da sé ciò che si intende e in questo modo viene reso più attento che non mediante l'esposizione diretta della verità. È chiaro [...] che la figura dell'ironia designa solo la forma di un pensiero, non il pensiero stesso. [...] È chiaro allora che i romantici scambiarono la forma con la cosa, il gioco dell'ironia con la serietà della riflessione, quando identificarono schematicamente la loro ironia con l'umorismo, quando (Friedrich Schlegel) definirono l'ironia lo stato d'animo «che guarda al di là di tutto, si innalza infinitamente sopra tutto ciò che è condizionato, anche al di sopra della propria arte, virtù o genialità». Nei protoromantici non si trova nemmeno un barlume di quello che chiamiamo umorismo; nemmeno negli attuali neoromantici”¹²⁵.

Per cogliere meglio la differenza, partiamo quindi dall'ironia romantica, così come delineata qui da Mauthner: tale concezione è sostanzialmente quella schlegeliana, così nota da non necessitare di molti approfondimenti. Rileggiamone comunque i tratti essenziali. L'ironia, per Schlegel, è al contempo *Lebensgefühl* e *schöpferische Prinzip*¹²⁶: essa diparte dal soggettivismo di Fichte, in una rielaborazione estetica del motivo dell'infinito e libero divenire dell'io, declinato però in direzione dell'infinità della riflessione, intesa come scepsti ininterrotta, come dialettica socratica coincidente con un avvicinamento progressivo alla verità, consapevole tuttavia del suo impossibile raggiungimento: la verità è infatti sempre l'esito di un processo, ma in Schlegel tale andamento è

¹²⁵ Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, cit., S. 113-114: „Jean Paul, der als Kritiker einen außerordentlich feinen Geschmack besaß, nicht immer als Schriftsteller, hatte sich gegen eine Auffassung des Humors zu wehren, die unter den Romantikern die herrschende geworden war: gegen die Verwechslung von Humor und *Ironie*. Jean Paul, der subjektivste aller Erzähler, hatte eine besondere Kraftanstrengung nötig, um sich von dem dogmatischen Subjektivismus Fichtes zu befreien; eine ebensolche Kraftanstrengung, um die dogmatische Romantik zu überwinden. Jean Paul war wirklich, wessen sich die romantischen Führer nur mit geschliffenen Worten rühmten, ein Erzieher zum Leben; die romantische Erziehung zur Kunst genügte ihm nicht. Ob man den höchsten Standpunkt der Weltbetrachtung Humor oder Ironie nannte, einerlei, die *Sache* war sein Ziel: Ernst, nicht Spiel. [...] Ironie (*eirôneia* = *Verstellung*) ist bekanntlich der Name einer der rhetorischen Figuren; diese Figur besteht darin, daß der Redende ein Urteil dem Hörer durch Behauptung des Gegenteils besonders eindringlich macht; der Hörer muß selbst finden, was etwa gemeint ist, und wird so aufmerksamer gemacht als durch das direkte Aussprechen der Wahrheit. Es ist klar, auch ohne meine pedantische Erklärung, daß die Figur der Ironie nur die Form eines Gedankens bezeichnet, nicht den Gedanken selbst. [...] Die Romantiker nun verwechselten offenbar die Form mit der Sache, das Spiel der Ironie mit dem Ernst der Überlegenheit, wenn sie ihre schablonenhafte Ironie dem Humor gleichsetzten, wenn sie (Friedrich Schlegel) die Ironie definierten als die Stimmung, »welche alles übersieht, sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität«. Bei den Frühromantikern findet sich auch kaum ein Schimmer dessen, was wir Humor nennen; bei den jetzigen Neurromantikern erst recht nicht“; cfr. Id., *Dizionario di filosofia in La maledizione della parola*, pp. 138-139.

¹²⁶ Cfr. Friedrich Schlegel citato da Guido Almansi, *Amica ironia*, Garzanti, Milano 1984, p. 21.

senza principio e perciò senza fine, e pertanto essa non può mai darsi. In questi termini, si dà l'“inesauribile tensione dell'io verso l'infinito”¹²⁷, l'ebbrezza della soggettività trascendentale che, nella sua libertà irresponsabile¹²⁸, è negazione della natura, o meglio è possibilità di giocare con i contenuti del mondo per negarli, dato che dalla soggettività stessa dipendono non solo l'ordine e il senso, ma anche la consistenza ontologica del proprio oggetto. In questo senso Schlegel può affermare che essa è lo stato d'animo che si innalza al di sopra di tutto, nel tentativo di ridimensione “con la buffoneria trascendentale lo scacco della limitatezza del mondo”¹²⁹. È questo il motivo che induce Jean Paul a definire i romantici come nichilisti poetici (opposti agli stilisti classicisti): “essi vedono solo l'arte e non la natura: ebbri del loro stesso io, profondamente «egoisti» non fanno che celebrare il libero gioco della fantasia, vale a dire l'attività spontanea dell'io creatore, dimenticando il non-io, tutta la natura, l'intero universo, Dio compreso, che essi finiscono per annientare”¹³⁰ in un progressivo movimento di *annihilatio mundi* che coinvolge anche il loro stesso io.

Il classico esempio di tale annichilimento si riscontra nel *Witz*, la forma romantica per eccellenza, che tende al nichilismo¹³¹ in quanto produttrice di uno scarto di prospettiva e un distacco rispetto al finito che ne sospende le pretese di valere assolutamente (non a caso Jankélévitch parlerà di *epoché*¹³²) e in tal senso lo relativizza, aprendo la strada verso l'infinito, verso il vero Assoluto, e condannandosi – anche esistenzialmente – all'incapacità di connettere i due piani¹³³. Per dirla in altri termini, il *Witz*, sottratto alla dimensione del senso comune, è “organo e principio della filosofia universale”, “chimica logica”, mediatore della conoscenza e creatore di nessi inusitati, nello scioglimento di relazioni ovvie¹³⁴, ossia nell'annientamento delle opposizioni che si fa mediazione della rappresentazione dell'idea in quanto, scavando nelle contraddizioni del reale, individua il legame sempre paradossale e antifrastico con l'idea stessa¹³⁵. L'ironia quindi non fa che continuamente ribadire, attraverso il proprio tentativo di superamento, il perpetuo scambio di autocreazione e autoannientamento, ossia la distanza tra creazione e opera, tra finito e infinito – e tra la propria coscienza e se stessa.

¹²⁷ Giovanna Pinna, *L'ironia metafisica. Filosofia e teoria estetica in K.W.F. Solger*, Pantograf, Genova 1994, p. 175.

¹²⁸ Cfr. Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, Paris, Alcan 1936 (edizione riveduta e ampliata, *L'ironie ou la Bonne conscience*, Flammarion, Paris 1964); tr. it. e a cura di Fernanda Canepa, *L'ironia*, Il Melangolo, Genova 1987, p. 25, secondo cui tale ironia è irresponsabile perché si esercita per il piacere di esercitarsi e non ha altro oggetto se non tale piacere. In questo senso egli la definisce come gioco bohémienne, ozio (e non *otium*) propenso alle inquietudini dello *spleen*.

¹²⁹ Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 176.

¹³⁰ Jean Paul, *Vorschule der Aesthetik*, S. 31.

¹³¹ Friedrich Schlegel in un appunto del 1797 scrisse precisamente “Ogni arguzia tende al nichilismo”. Cfr. Franco Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 15.

¹³² Cfr. Jankélévitch, *L'ironia*, p. 27.

¹³³ Cfr. Peter Szondi, *Friedrich Schlegel und die romantische Ironie*, in «Euphorion», 48 (1954), S. 397-411; tr.it. di Renata Buzzo Margari, *Friedrich Schlegel e l'ironia romantica* in Id., *Poetica dell'idealismo tedesco*, Einaudi, Torino 1974, p. 103.

¹³⁴ Cfr. Gerhard Neumann, *Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe*, Fink, München 1976, S. 452-458. Per quanto concerne invece la concezione del *Witz* di Jean Paul, inteso come *umanizzazione* della natura attraverso l'arte nella capacità metaforica, appunto di trasferimento, di traslazione tra il piano dell'infinità e quello della finitudine, operata dalla fantasia, cfr. Ernesto Grassi, *Il terrore della demitizzazione*, pp. 45-46.

¹³⁵ Cfr. Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 161.

È interessante notare come, riguardo a questo specifico punto, Tommaso Russo Cardona individui nell'ironia schlegeliana una dimensione teatrale: infatti essa, ereditando la trasformazione dell'ironia simulativa e dissimulativa seicentesca nel gioco di finzione degli autori francesi settecenteschi – si pensi a Diderot, *Il nipote di Rameau* o a Choderlos de Laclos con *Le relazioni pericolose* –, implicante una consapevolezza sdoppiata (creazione di uno scenario possibile e al contempo suo smascheramento come fittizio), si avvicina a quella che era la parabasi nel teatro greco, ossia al momento in cui il coro si rivolge direttamente agli spettatori per commentare i fatti scenici¹³⁶; il coro infatti, rappresentando lo spettatore ideale della vicenda ed essendo quindi in possesso di conoscenze che sono precluse ai protagonisti stessi del dramma, può esercitare nei loro confronti un distacco critico, pur condividendone la scena, esibendo così la “compresenza di una prospettiva interna e di una esterna”: consapevolezza che caratterizzerebbe, secondo Schegel, una delle più alte forme di ironia, intesa “come sintesi assoluta di antitesi assolute, [come] l’alternanza incessante e autocreatrice di due pensieri che sono in contrasto l’uno con l’altro”¹³⁷.

Un’ulteriore specificazione o, se vogliamo una paradossale coincidenza di maggior immersione nel reale e di ipostatizzazione di tale ironia¹³⁸ è riscontrabile in Karl Wilhelm Ferdinand Solger. La derivazione, diretta o meno, dei due concetti di ironia è stata ed è tuttora oggetto di indagine: ciò che è storicamente noto è che Solger si è adoperato per riaffermare, anche con sdegno, la propria distanza “tanto dalla soggettività unilaterale del fichtismo estetico di Schlegel”¹³⁹, quanto dal miscuglio di sentimentalismo, entusiasmo patriottico e panteismo magico che caratterizzava parte della produzione culturale del suo tempo¹⁴⁰. Egli rivendicò sempre, nonostante l’esplicita veste romantica delle sue teorie e il sodalizio strettissimo con Tieck, la sua collocazione “essenzialmente al margine della “scuola romantica” perseguendo “una linea di pensiero che [...] tende alla sua orgogliosa autonomia”¹⁴¹ e al contempo “una sorta di straniamento rispetto all’orizzonte teorico dell’idealismo” in quanto, più schleiermacheriano che schellinghiano o fichtiano, “si confronta costantemente con i concetti chiave della filosofia e dell’estetica post-kantiana, ridefinendone talvolta quasi impercettibilmente i significati, o mutandone il contesto, così da creare uno spostamento

¹³⁶ Di parabasi parla anche Giulio Cesare Scaligero in relazione alla parodia (*Poetices libri septem*, Antoine Vincent, Genève 1561, I.1, cap. XLII, p. 46) e Agamben (*Parodia*, in *Profanazioni*, pp. 39-58, qui pp. 54-55) indicherà in essa un *Aufhebung* (“una trasgressione e un compimento”) della parodia stessa, forse “il suo unico scioglimento” (in quanto cancella l’assenza di luogo della parola umana nella parodia, trasformando paradossalmente l’atopia in patria) e sottolineerà come, proprio in Schlegel, essa rappresenti il “superamento ironico” della commedia (“il punto in cui la commedia va oltre se stessa”) in direzione del romanzo, “la forma romantica per eccellenza”.

¹³⁷ Cfr. Russo Cardona, *Le peripezie dell’ironia*, p. 44.

¹³⁸ Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, vol. III *Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970)*, tomo I, *Dal Biedermeier al fine secolo (1820-1890)*, Einaudi, Torino 1971, p. 51, secondo cui Solger, negli ultimi anni di vita elaborò “un’idea molto realistica della «degradazione» e dell’«usura» dell’idea [approdando] ad una nuova e assai realistica formulazione del concetto dell’ironia romantica di F. Schlegel”.

¹³⁹ Anche se in realtà il suo oggetto polemico *reale* non erano direttamente le opere di Friedrich Schlegel quanto piuttosto la banalizzazione a scopo divulgativo del concetto di ironia operata da August Wilhelm Schlegel nella sue *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* (Mohr u. Zimmer, Heidelberg 1809-1811, 2 Th.). Cfr. Pinna, *L’ironia metafisica*, pp. 172-173.

¹⁴⁰ Pinna, *L’ironia metafisica*, p. 21.

¹⁴¹ Pinna, *L’ironia metafisica*, p. 20.

di prospettiva”, che garantisca la necessaria “attenzione alla particolarità, alla *praxis*, alla singolarità dell’esperienza che costituisce il tratto distintivo della sua filosofia”¹⁴².

Le interpretazioni riduttive di Solger quale semplice sistematizzatore dell’estetica romantica – e l’oblio storiografico delle sue concezioni di ontologia o di teoria della conoscenza – esili se paragonate a quelle di Fichte o Hegel – sono dovute al medesimo misconoscimento delle connessioni che egli istituisce tra teoria dell’arte e metafisica: Solger mira infatti a una mediazione dialettica che superi l’opposizione tra conoscenza empirica e conoscenza razionale e in tal senso comprenda filosoficamente l’esperienza conoscitiva individuale. In tal senso si può leggere lo slittamento verso l’analitica esistenziale dell’ultimo periodo della sua riflessione, in una prospettiva quasi esistenzialista, come un’interazione tra concetti conoscitivi e dominio teoretico avente al centro il problema della soggettività nelle sue relazioni con la questione ontologica del rapporto tra apparenza ed essenza, la cui saldatura è garantita dalla “dottrina dell’ironia, vero *shibboleth* della filosofia solgeriana”¹⁴³. I punti che a noi qui maggiormente interessa rimarcare, sia per i loro sviluppi successivi – Mittner sottolinea infatti che Solger “esercitò una notevole influenza, sia pure spesso indiretta, sulle varie teorie delle modificazioni del bello, che raggiungono la loro formulazione più sistematica in Karl Rosenkranz¹⁴⁴ [...] e poi una formulazione psicologicamente più complessa ed esauriente in F. T. Vischer¹⁴⁵ e si può aggiungere su Weisse in cui, di fronte all’esplicita critica, troviamo “una rielaborazione di posizione hegeliana in realtà non ignara degli sviluppi metafisici della teoria dell’arte di Solger”¹⁴⁶ e su Arnold Ruge – sia per i nostri scopi argomentativi, sono essenzialmente tre, che, oltretutto, appaiono come tra loro collegati: l’idea di dialettica *negativa*, l’attenzione alla *praxis* dell’ente particolare e la conseguente nozione di soggettività estetica che culmina appunto nella dottrina *dell’ironia*.

Un’unica argomentazione sarà quindi sufficiente a illustrarli tutti, data proprio la loro costitutiva connessione. È lo stesso Hegel che, nelle sue *Vorlesungen über Ästhetik*, riconosce a Solger la centralità e l’importanza della sua “negazione della negazione” ironica, ossia il suo essere giunto “al momento dialettico dell’idea, [...] all’infinita negatività assoluta, all’attività dell’idea di negarsi come l’infinito ed universale a finitezza e particolarità, di superare parimenti questa negazione e restaurare così l’universale e l’infinito nel finito e particolare”. L’apprezzamento hegeliano è però mitigato dalla considerazione di Solger semplicemente come stadio verso la dialettica compiuta in quanto incapace di superare tale negazione assoluta in una nuova positività. Eppure, sottolinea Giovanna Pinna, “la caratteristica peculiare della dialettica solgeriana consiste nel concepire la realtà *sub specie negationis* e nel considerare come risultato ultimo l’individualità della manifestazione dell’idea: la sua struttura logica non per caso o per motivo di imperfetta elaborazione [...] non si estende fino alla conciliazione. Solger mantiene la contraddizione in tutta la sua irriducibilità perché pensa che la coincidenza degli opposti sia realizzabile solo nell’atto istantaneo

¹⁴² Pinna, *L’ironia metafisica*, p. 22.

¹⁴³ Pinna, *L’ironia metafisica*, p. 24.

¹⁴⁴ Giovanna Pinna conferma anche questa affinità (*L’ironia metafisica*, p. 29): “Appare piuttosto evidente l’affinità tra il concetto di “brutto” elaborato da Solger e quello di Rosenkranz”.

¹⁴⁵ Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 51.

¹⁴⁶ Pinna, *L’ironia metafisica*, p. 29. L’autrice si rivolge in particolare all’*Einleitung* del *System der Ästhetik* di Weisse. Sullo stesso Weisse avremo modo di tornare tra poco.

dell'autocoscienza che coglie l'identità del conoscente e del conosciuto come oggetto della propria singolare esperienza, e dell'intelletto artistico che con analogo movimento trasforma l'opposizione dell'universale e del particolare in una bella forma. L'essenza e gli enti, al di fuori di questo istante, restano in definitiva separati in eterno"; ma ciò non significa escludere "la positività della manifestazione dell'idea della particolarità", tutt'altro "poiché è sempre l'ente che deve essere conosciuto nel suo specifico modo di esistenza"¹⁴⁷.

L'ironia è quindi "coscienza della necessità della limitazione dell'essenza per mezzo dell'apparenza"¹⁴⁸, ossia della necessità per l'essere assoluto di autolimitarsi, ossia di "negarsi nella finitezza per divenire realmente esistente", per mostrarsi come concreto nel finito. Il finito, di contro, non avendo in sé il suo fondamento risulta il *puro nulla*, è il negativo *tout court* che però, e altrettanto necessariamente, "deve mantenere l'identità con sé, per quanto si tratti di un'identità negativa"¹⁴⁹ di fronte all'universale, altrimenti questo non avrebbe possibilità di manifestarsi. Quindi, "se da un lato l'idea si costituisce come presenza reale nell'apparenza, facendo sì che questa cessi di essere un puro fenomeno e divenga esistenza individuale, dall'altro, poiché l'idea è in quanto essenza, fondamento e verità di ogni realtà, il suo entrare nella vuota finitezza di quest'ultima si configura come un atto di autoannientamento"¹⁵⁰. E tale dialettica è sempre un'attività dettata dall'entusiasmo (*Begeisterung*¹⁵¹), non una contemplazione, ma un passaggio, un *Übergang* tra gli opposti; ma è qui che il bello solgeriano attinge la sua tragicità categoriale, il suo non poter più realizzarsi come compiuto nell'assoluto e il suo essere sempre necessariamente mediato al sublime in una caducità essenziale, fonte appunto di tristezza e di malinconia¹⁵².

Scrivono infatti Solger: "Una immensa tristezza deve afferrarci quando vediamo quel che c'è di più splendido disperdersi nel *nulla* attraverso la sua necessaria apparenza terrena"¹⁵³. La dottrina dell'ironia mette quindi sì in luce "come l'ispirazione dialettica della filosofia di Solger sfoci in una logica dell'individuale" in quanto la verità può manifestarsi solo nel singolo atto creativo, nel singolo fenomeno, nella singola opera d'arte, intesa come istantanea e puntuale¹⁵⁴ (esattamente come il *Witz*¹⁵⁵), ma in realtà è portatrice di una "radicale negatività dell'esistente"¹⁵⁶; in tale concezione dell'individuale infatti, come obietterà Kierkegaard ne *Il concetto di ironia*, il finito rimane il *niente*

¹⁴⁷ Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 27.

¹⁴⁸ Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 164.

¹⁴⁹ Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 165.

¹⁵⁰ Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 166.

¹⁵¹ Cfr. Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 158.

¹⁵² Cfr. Carchia, *Retorica del sublime*, pp. 125-126.

¹⁵³ Karl Wilhelm Ferdinand Solger, *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1815, 2 Bde., ristampato nell'edizione del 1907 (hrsg. v. Rudolf Kurz, Wiegandt/Grieben, Berlin) con una postfazione di Wolfhart Henckemann presso Fink (München 1971), S. 387, corsivo mio (tr. it. e a cura di Marco Ravera, *Erwin. Quattro dialoghi sul bello e sull'arte*, Morcelliana, Brescia 2004). Cfr. Id. *Vorlesungen über der Ästhetik*, Brockhaus, Leipzig 1829; tr. it. e a cura di Giovanna Pinna, *Lezioni di estetica*, Aesthetica, Palermo 1995, p. 84 e Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 166.

¹⁵⁴ Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 171.

¹⁵⁵ Pinna, *L'ironia metafisica*, pp. 160-163, in particolare p. 162.

¹⁵⁶ Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 166, corsivi nostri: "La prima negazione [dell'idea e del suo farsi finita e transitoria] determina l'unica vera realtà e ciò ha come conseguenza, poiché non vi è nulla al di fuori della realtà, che questa si riveli come *il nulla in sé, l'assoluto nulla*, che dunque deve essere a sua volta negata".

(il *nulla*), il *tutto insignificante*¹⁵⁷, dato che conosce, svanendo, la sua risoluzione nell'infinito: per dirla in termini teologici non c'è distinzione tra il momento della creazione e della redenzione, per dirla in termini estetici "il bello s'invera in ultima analisi nel sublime"¹⁵⁸.

I.2.c Jean Paul: scepri umoristica e disincanto del mondo

Anche l'umorismo jeanpauliano, come già anticipato e come sottolinea Hans Blumenberg¹⁵⁹, si nutre ancora totalmente del linguaggio teologico, ma, di contro, ha come *spazio* proprio la distanza tra creazione e redenzione: in questo senso è da intendere precipuamente come "sublime rovesciato"¹⁶⁰ avendo come premessa indispensabile l'unione Dio-uomo conseguente "ad uno stato di abbassamento del Figlio di Dio". Esso è propriamente "il superamento di [una] concezione hobbesiana del comico" – consistente in una dimensione affermativa "di riconoscimento e proprio così [di] assoggettamento operato dalla ragione nei confronti di tutto ciò che è escluso dal suo dominio" – in direzione di un "riconoscimento del nulla non più come dell'altro che la ragione ha escluso nella sua volontà di dominio, bensì come di una pienezza, di una ricchezza che una ragione autolesionista incessantemente sacrifica per imporre le sue aride certezze"¹⁶¹.

Il riso, in questo capovolgimento assiologico, è l'unico strumento in grado di cogliere ciò che l'intelletto espelle e di restituire all'essere tutta la complessa e profonda ricchezza che gli pertiene – attributi che si rivelerebbero altrimenti incoglibili¹⁶². Pertanto il supremo umorismo risiede nel fatto che solo la degradazione fenomenica dell'idea, nonché quella dell'infinito a accidentale caducità, ne consentano l'unica possibile manifestatività o, per dirla in termini religiosi, l'unica possibilità di rivelazione (*Offenbarung*). L'assenza di transustanziazione tra gli estremi, se si vuole utilizzare una parafrasi hamanniana, è ciò che separa tale concezione dalla polemica hegeliana contro il vuoto formalismo dell'ironia romantica in quanto l'umorismo, lungi dall'essere mediazione speculativa teleologicamente diretta verso l'assoluto di cui sarebbe figura anticipatrice, è per Jean Paul la semplice esposizione dell'assoluto stesso come irriducibile mescolanza dei contrari, come espressione dell'infinita debolezza di Dio¹⁶³. Quindi:

"Umorismo è accanimento nominalistico nella demolizione delle essenze, nella registrazione degli infiniti singoli, irriducibili accidenti che costituiscono il mondo secondo l'esempio dato una volta per tutte da Rabelais"¹⁶⁴.

¹⁵⁷ Søren Aabye Kierkegaard, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, Philipsens, Kiøbenhavn 1841; tr.it. di Dario Borso, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 240-241. Per il giudizio kierkegaardiano su Solger, cfr. pp. 237-253.

¹⁵⁸ Cfr. Carchia, *Retorica del sublime*, p. 129.

¹⁵⁹ Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, S. 124 ff., poi confluito in *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987; tr. it. di Cesare Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

¹⁶⁰ Cfr. Jankelevitch, *L'ironia*, p. 25, il quale però legge in Jean Paul un annullamento della finitezza in quanto in contrasto con la ragione infinita.

¹⁶¹ Cfr. Carchia, *Retorica del sublime*, p. 140.

¹⁶² Cfr. Joachim Ritter, *Ueber das Lachen*, in Id. *Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, S. 87; tr. it. di *Sul riso*, in *Soggettività*, a cura di Tonino Griffero, Marietti, Genova 1997.

¹⁶³ Cfr. Carchia, *Retorica del sublime*, pp. 140-141.

¹⁶⁴ Carchia, *Retorica del sublime*, p. 141.

In questo senso Jean Paul può essere letto come illustre prosecutore del riso di Rabelais – a sua volta prosecutore di quello di Luciano – e precursore, come vedremo, dei Giovani hegeliani, nonché erede di “una tradizione filosofica di grande portata. Bisogna [infatti] risalire alla scoperta tardomedievale dell’individuale come quell’essere che non può essere afferrato attraverso un concetto universale, e parimenti bisogna risalire alla dissoluzione della metafisica antica e scolastica nel tardo medioevo tedesco e inglese”¹⁶⁵. Ma tale appartenenza non va letta solamente in direzione di un unilaterale scetticismo nominalista, in quanto in Jean Paul “lo humor [...] altrettanto è disincanto e abbassamento del divino, quanto è fantasia che vede moltiplicarsi, trasformarsi, cambiarsi in mille apparenze la realtà quotidiana”¹⁶⁶ proprio in ragione di tale evento.

Lo humor non è quindi demitizzazione del cielo fine a se stessa, ma finalizzata alla liberazione di un mondo stregato, rovesciato, preda di un incantesimo – mondo che tuttavia si mostra tale al poeta solo *dopo* l’evento stesso dell’incarnazione; si può forse azzardare che l’incarnazione stessa si giustifica in Jean Paul retrospettivamente come necessità della *kenosi* al fine di liberare il mondo dall’incantesimo. *Es spukt*, direbbe, o meglio dirà, Stirner: l’intero mondo è stregato, infestato, ossessionato, è il fantasma di tutti i fantasmi, ma fantasma – in quella conta dei fantasmi di cui diremo¹⁶⁷ – è anche l’uomo-Dio, rovesciamento secolarizzato del Dio-uomo jeanpauliano. E allora è chiaro che non può essere taciuto l’instaurarsi già qui di quell’economia dell’incarnazione, dell’incantesimo (“spettralizzazione”), della demitizzazione (“profanazione”), della liberazione (dall’alienazione) che in Stirner opera *more negativo*. Che Jean Paul fosse infatti una lettura diffusa nella futura cerchia giovane-hegeliana è documentato, benché non ancora sufficientemente approfondito¹⁶⁸ e la sua conoscenza da parte di Stirner è confermata sia da evidenze testuali – in *Die Freien*, corrispondenza da Berlino compilata per la «Leipziger Allgemeine Zeitung», pur non tematizzandone in alcun modo né il pensiero né la propria relazione ad esso, ne cita infatti esplicitamente il nome (due volte)¹⁶⁹ – sia dalla presenza quasi ossessiva, all’interno della riflessione di Stirner di molti altri assunti peculiarmente jeanpauliani, seppure, anche in questo caso, con accenti e tonalità capovolte.

Ne rimarchiamo, riassuntivamente, solo alcuni che meritano di essere fissati e rammemorati nelle nostre successive analisi: dimensione dell’umorismo e dimensione del nulla concettuale, “accanimento nominalistico nella demolizione delle essenze”, registrazione e constatazione piuttosto che introduzione delle stesse, accento sulla singolarità, irriducibilità e infinità dell’accidentale – collocati, come detto, interamente su uno sfondo religioso. È quindi in un senso che potremmo

¹⁶⁵ Ritter, *Ueber das Lachen*, S. 90.

¹⁶⁶ Cfr. Carchia, *Retorica del sublime*, p. 142.

¹⁶⁷ Cfr. Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, in particolare S. 131; *L’ideologia*, pp. 139-140. Su tale elenco, su tale conta, che potrebbe sottendere la simulazione del sistema formale, cfr. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di Gaetano Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994, pp. 161-162 e soprattutto pp. 174-186.

¹⁶⁸ Claudio Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972, p. 29: “Meriterebbe forse una ricerca particolare il problema dell’influenza degli scritti di Jean Paul anche sui giovani hegeliani; basterà qui accennare che tracce della ironica sentimentalità richteriana si trovano in alcune pagine dell’*Abelardo e Eloisa* di Feuerbach (1834), e che la *Neue Vorschule der Aesthetik* (1837) del Ruge riprende evidentemente il titolo di uno scritto di Jean Paul”.

¹⁶⁹ Cfr. (Max Stirner), *Die Freien*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 195, Beilage, Brockhaus, Leipzig 14 Juli 1842, S. 2301-2302. Ora in KS, S. 132-141; SM, *I Liberi*, pp. 130-139.

definire kierkegaardiano che Jean Paul consuma quel passaggio dall'ironia romantica, intesa come teoria metafisica, alla prassi di un umorismo che, proprio perché finalizzato alla redenzione del mondo, ne assume in pieno la *crisi* costitutiva. Scriverà infatti Kierkegaard in *Sul concetto di ironia*:

“Lo *humour* contiene una scepsti assai più profonda che non l'ironia; qui tutto verte, infatti, non già intorno alla finitezza, bensì intorno alla peccaminosità. La scepsti dell'ironia sta a quella dello *humour* come il non-sapere all'affermazione antica: *credo quia absurdum*. Inoltre, lo *humour* contiene una positività assai più profonda; esso si muove entro determinazioni non già umane, bensì teandriche (divino-umane): esso non trova pace nel fatto di rendere uomo l'uomo, bensì del fare dell'uomo il Dio-uomo”¹⁷⁰.

Quindi il comico è, come l'ironia, una condizione esistenziale, ma attinge a uno stadio più profondo dell'esistenza stessa, essendo tipica di colui che vede la realtà quale legame di significazioni contraddittorie, dato che, dove c'è il comico, c'è contraddizione. Ma una contraddizione che, a differenza sia di ciò che avviene nell'ironia romantica sia nell'idealismo, non conosce sintesi assoluta (Schlegel) né coincidenza *istantanea* degli opposti (Solger) né sintesi speculativa (Hegel), ma attinge piuttosto al paradosso di una riflessione doppia, di una comunicazione indiretta, di una nuova ermeneutica necessaria a una “significazione incompiuta, instabile, ma ricorrente” che pone la struttura del mondo in evidenza balenante, mostrandone l'intima caducità e *perturbando* la rassicurazione della sintesi¹⁷¹, dato che la lotta degli estremi è scoperta come intestina alla stessa unità originaria. Del resto Jean Paul postula, quasi anacronisticamente anche rispetto all'itinerario storico qui ripercorso, un'idea di ragione più vicina a quella di Leibniz che a quella di Kant e, al contempo, è più affine a Herder e a Jacobi – a cui dedica la *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana* (1800) in cui critica il nichilismo poetico dei romantici¹⁷² – che a Fichte e a Hegel. Perciò è da ribadire come la comicità umoristica di Jean Paul non sia la trasfigurazione della caducità e del male (come appunto voleva l'umorismo irenico della ragione dogmatica hegeliana), bensì come essa sia riconoscimento del nulla dell'intelletto e del concetto di fronte all'infinita ricchezza e profondità di un mondo¹⁷³ da redimere dall'incantamento. E sarà proprio in tale direzione, ossia di contro al tentativo (fallito) di porre nuovamente il bello mediato speculativamente come istanza suprema dell'estetica, che avverrà, da parte dell'estetica post-hegeliana, la rilettura (giustamente considerata unilaterale) di Jean Paul, nel recupero di quelli che Hegel aveva considerato “momenti parziali e manchevoli in vista della costruzione speculativa del bello: il sublime, il brutto, il comico”: estremi legati al mondo della vita, della caducità, della materialità che la dialettica voleva obliare, ma che ritornano “simili a spettri”¹⁷⁴ nella teoria che dell'hegelismo estetico sarà la dissoluzione.

¹⁷⁰ Kierkegaard, *Sul concetto di ironia*, p. 253.

¹⁷¹ Cfr. Prezzo, *Ridere la verità*, pp. 26-27.

¹⁷² Preludio al nichilismo assoluto dovuto all'assenza di Dio, precedentemente raffigurato in *Des toten Shakespear's Klage unter den toten Zuhörer in der Kirche, daß kein Gott sei* (1789) e nel *Reden den totes Christus, vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* (1796), contenuto nel romanzo *Siebenkäs*, che, non a caso, sarà ripreso “nel culmine del nichilismo romantico”, ossia nei *Nachwachen des Bonaventura* (1804). Cfr. Volpi, *Il nichilismo*, pp. 16-17 e Grassi, *Il terrore della demitizzazione*, pp. 47-48.

¹⁷³ Ritter, *Ueber das Lachen*, S. 87.

¹⁷⁴ Carchia, *Retorica del sublime*, p. 142.

I.2.d Ai limiti della rappresentazione: ibridazioni e caducità nell'estetica post-hegeliana

Il gesto inaugurale di tale movimento, ossia il definitivo passaggio dal terreno della redenzione al piano “più prosaico” del mondo storico, cioè al terreno vero e proprio del dissolvimento dell'idealismo estetico, dato che esso è “tramonto di ogni idealità” e immersione nella storicità¹⁷⁵, si colloca ancora una volta sotto il segno del paradosso. Christian Hermann Weisse, infatti, fu un eminente esponente della Destra hegeliana convertitosi poi al teismo speculativo, ma, a detta di Rosenkranz, è il primo ad aver postulato la possibilità di una dialettizzazione brutto-bello attraverso la mediazione del comico. Il brutto è infatti da lui inteso come parte organica dell'idea della bellezza: nella contraddizione tra il bello come si trova nella realtà e l'idea generale di esso si assiste alla forzatura della bellezza stessa ad apparire come la propria contraddizione e ad essere correlata non con il sublime, quanto piuttosto e appunto con il brutto e il comico¹⁷⁶. Ancora fedele a una certa idea di hegelismo, che nel suo *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*¹⁷⁷ si traduce infatti nella concezione del brutto come brutto *morale* – ossia originato dal male, avente dimensione diabolica e infernale –, in vista di una possibilità di riscatto mediante il comico¹⁷⁸, inteso qui come “arte benefica¹⁷⁹, come l'*Aufhebung* dialettica della bruttezza, o meglio “la restaurazione della bellezza dalla sua assoluta negatività¹⁸⁰”, Weisse conferisce nondimeno al brutto la dignità di essere considerato “posizione”, “cioè oggetto tematico dotato (almeno) di una possibilità di venire autonomamente realizzato”. In tal senso – e forse *malgré lui* – Weisse sancisce il mutamento del “polo nei cui confronti si accende ora la tensione del sublime” che, a differenza dell'idealismo classico, non è più il bello “bensì il comico¹⁸¹”, inaugurando così uno schema concettuale – che, seppure attraverso variazioni, diverrà una costante – in cui il sublime non è più trascendimento delle umane significazioni, ma contaminazione dell'ideale in seno alla caducità.

In Friedrich Theodor Vischer – l'hegeliano di Tubinga, autore del famoso *Über das Erhabene und das Komische*¹⁸² in cui tenta una mediazione tra l'estetica di Solger e quella di Hegel – ad esempio si legge “in tutto e per tutto il dramma del cristiano dello smarrirsi e ritrovarsi dell'assoluto nel cuore della caducità mondana”¹⁸³, dato che il tragico – in cui Vischer vede il punto culminante del sublime e quindi la sua essenza storicamente dispiegata – è in perfetta corrispondenza con l'*Humor* – punto più alto del comico – e sempre a rischio di rovesciarsi in esso. E l'*Humor* stesso completa la sua peripezia, visto che Vischer riprende sì la definizione jeanpauliana di “sublime rovesciato”,

¹⁷⁵ Cfr. Carchia, *Retorica del sublime*, p. 130.

¹⁷⁶ Cfr. Margaret A. Rose, *Karl Rosenkranz and the “Aesthetics of the ugly”*, in Douglas Moggach (ed. by), *Politics, religion and art: hegelian debates*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2011, pp. 230-253, nello specifico p. 236.

¹⁷⁷ Christian Hermann Weisse, *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, Hartmann, Leipzig 1830.

¹⁷⁸ Cfr. Elio Franzini, *Presentazione a Karl Rosenkranz, Estetica del brutto*, tr. it. e a cura di Sandro Barbera, Aesthetica Edizioni, Palermo 2004, p. 11.

¹⁷⁹ Franzini, *Presentazione*, p. 12.

¹⁸⁰ Cfr. Rose, *Karl Rosenkranz*, p. 236.

¹⁸¹ Cfr. Carchia, *Retorica del sublime*, p. 130.

¹⁸² Friedrich Theodor Vischer, *Über das Erhabene und das Komische. Ein Beitrag zu der Philosophie des Schönen*, Imle u. Krauss, Stuttgart 1837; tr. it. e a cura di Elena Tavani, *Il sublime e il comico*, Aesthetica, Palermo 2000. Vischer ribadirà le medesime tesi anche nei quattro volumi della sua *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen* scritti tra il 1846 e il 1857 (Mäcken, Reutlingen u. Leipzig)

¹⁸³ Carchia, *Retorica del sublime*, p. 130.

ma solo per estenderla all'intero dominio del comico che ora risulta, forse, essere esso stesso principio, tanto che Carchia suggerisce l'inversione della formula, ossia la comprensione del sublime come comico rovesciato¹⁸⁴. Ciò che ne risulta è una corrosione dell'idealismo dall'interno, in quanto la tragicità appunto non è come in Hegel l'ideale di bellezza della tragedia classica – la forma perfetta in cui sola coincidono apparenza ed essenza in un obiettivarsi senza residui dell'assoluto nel sensibile¹⁸⁵ –, ma è intima scissura, è lacerazione interna all'ideale medesimo a cui è negata ora ogni bellezza.

In posizione altrettanto liminale, a dispetto della sua qualifica di "hegeliano di centro", si colloca Karl Rosenkranz. Autore della celeberrima e fortunata *Ästhetik des Hässlichen*¹⁸⁶, sistematizzazione – potremmo dire "ultimo atto" – di una tendenza comune all'estetica del periodo¹⁸⁷ e di un percorso personale durato alcuni decenni¹⁸⁸, egli rappresenta una tappa emblematica per il percorso qui delineato in quanto, a testimonianza di un orizzonte teorico più vasto del solo riferimento all'*Estetica* di Hegel, si inserisce sulla scia delle considerazioni svolte da Lessing nel *Laoconte* del 1766 e dipanatesi dal punto di partenza, ossia dalla speculazione kantiana "con quel che [egli] scrive sul disgusto e l'irrappresentabile (dall'*Antropologia pragmatica* alla *Critica del giudizio*)": si tratta infatti, seppur trasportato "sul piano scenico della rappresentazione artistica" della "dimensione che è di per sé "rifiuto" della rappresentazione, paradosso per il pensiero e le sue griglie razionali"¹⁸⁹. Com'è chiaro né il "brutto" né quest'opera rientrano nel campo di questa indagine, ma il testo, proprio per il suo carattere di sintesi di una linea di pensiero, si lascia analizzare come ricettacolo di riflessioni che furono *in fieri* nel momento per noi cogente e restituisce, ulteriormente, quell'attenzione alla categoria del comico che è qui l'oggetto dell'analisi. La continuità con la speculazione precedente quindi non può essere negata: la stessa idea di brutto, ad esempio, è come detto una ripresa solgeriana, così come la dialettizzazione del bello e del brutto, mediante il comico, risente chiaramente dell'influsso di Weisse. Influsso riconosciuto, ma hegelianamente considerato quale stadio precedente, e per ciò stesso insufficiente, della propria riflessione, dato che esso si arresterebbe a un'idea del brutto eccessivamente spiritualistica e limitata al demonico, vedendo nel comico quindi solo una rappresentazione del brutto stesso: fallacia, questa, che trapasserà, secondo Rosenkranz, anche nella *Neue Vorschule der Ästhetik* di Ruge – anch'essa criticata come limitata sia teoreticamente (con riferimenti quasi esclusivamente hegeliani) sia nello spettro dell'analisi (a suo avviso, Ruge prende in considerazione solo gli scritti di E.T.A. Hoffmann e di Heine). La sua proposta si presenta invece come molto più radicale¹⁹⁰, dato che il comico della caricatura è a suo avviso una liberazione dal brutto che lo riconduce sia al bello all'interno della singola opera in sé sia all'idea stessa del bello. Ossia, per dirla in termini più generali, il comico è la

¹⁸⁴ Carchia, *Retorica del sublime*, p. 131.

¹⁸⁵ Carchia, *Retorica del sublime*, p. 122.

¹⁸⁶ Karl Rosenkranz, *Ästhetik des Hässlichen*, Gebrüder Bornträger, Königsberg 1853; tr. it. e a cura di Sandro Barbera, *Estetica del brutto*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2004.

¹⁸⁷ Cfr. Franzini, *Presentazione*, p. 10.

¹⁸⁸ Inaugurato già negli anni '30 con l'*Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie* (Anton, Halle 1832-1833); cfr. Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 51. Cfr. anche Franzini, *Presentazione*, p. 8.

¹⁸⁹ Franzini, *Presentazione*, p. 9.

¹⁹⁰ Cfr. Margaret A. Rose, *Karl Rosenkranz*, p. 236: "This is also a lesson of the *Aesthetics of the Ugly* that shows Rosenkranz, in this work at least, to be a more radical writer than many have assumed or wanted him to be represented as".

vera figura mediana capace di dialettizzare – e per ciò stesso di riconciliare – il brutto con il bello¹⁹¹.

Rinnovando l'interesse per la speculazione aristotelica sul genere comico contenuta nella *Poetica*, con particolare attenzione al risibile della commedia come collegato all'*aischros*, ossia al deforme, Rosenkranz riprende ancora una volta Weisse nell'attenzione al *Tractatus Coislinianus* (pseudo)aristotelico, commentato nei primi anni '40 da Heinrich Düntzer¹⁹², August Meineke¹⁹³, Leonhard von Spengel¹⁹⁴ e poi da Theodor Berg nella sua edizione delle commedie di Aristofane (1852) e da Jacob Bernays¹⁹⁵ (1853) e può pertanto avvalersi dell'*auctoritas* (pseudo)aristotelica per confermare la propria teoria: è il brutto infatti, e non il comico, ad essere l'aspetto negativo del bello e proprio la commedia è in grado di ritrasformare il brutto nel bello mediante la negazione della negazione del bello (quindi appunto del brutto): l'armonia estetica può quindi essere letta hegelianamente come ritorno dalla contraddizione all'unità¹⁹⁶. Il comico è pertanto inteso come modo per liberare lo spirito al contempo dal brutto e anche dal senso comune. Nella già citata difesa della caricatura dai suoi fraintendimenti politici, tali affermazioni raggiungono il loro picco teorico (dopo essere state messe in pratica nella parodia *Das Centrum der Speculation*¹⁹⁷): Rosenkranz infatti non difende nella caricatura meramente l'elemento satirico, rimarcando di contro come la caricatura ideale debba contenere un elemento di fantastico o di immaginativo, capace di distogliere la libertà da ciò che l'aveva precedentemente fuorviata e condurre così alla metamorfosi del brutto. La caricatura quindi incarnerebbe al contempo il punto massimo nella formazione del brutto, permettendone al contempo il trascendimento nel comico mediante il contrasto tra esso stesso e ciò che esso deforma¹⁹⁸, ossia sarebbe "un processo di riflessione produttivo del comico" e non un'immagine statica del brutto: essa, mediante la disarmonia, ci forza a *subintelligieren* l'armonia, ci fornisce cioè un'immagine del bello mediante la (rap)presentazione della sua immagine distorta. Non a caso tra le fonti di Rosenkranz si annoverano l'*Arlecchino* di Justus Möser¹⁹⁹ e la famosa storia del comico grottesco di Karl Friedrich Flögel²⁰⁰.

¹⁹¹ Cfr. Maria Luisa Bonometti, *L'ambiguità della bruttezza nel pensiero estetico di Rosenkranz*, in «Itinera», Saggi 2009 [Online: (<http://www.filosofia.unimi.it/itinera>)]

¹⁹² Heinrich Düntzer, *Rettung der aristotelischen Poetik: Ein kritischer Versuch*, Meyersens, Braunschweig 1840.

¹⁹³ August Meineke, *Fragmenta poetarum comoediae antiquae*, in *Fragmenta comicorum graecorum*, Bd. II, Th. 1, Reimeri, Berolini 1840.

¹⁹⁴ Leonhard v. Spengel, recensione all'*editio princeps* del *Tractatus Consilianus* redatta da John Antony Cramer (*Anecdota graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecae regiae Parisiensis*, I, Oxonii 1839, pp. 403-406). Per un inquadramento del problema, cfr. Richard Janko, *Aristotle on comedy. Towards a reconstruction of Poetics II*, Duckworth, London 2002.

¹⁹⁵ Jacob Bernays, *Ergänzung zu Aristoteles' Poetik*, in «Rheinisches Museum für Philologie», Neue Folge, hrsg. von Friedrich Gottlieb Welcker, Friedrich Wilhelm Ritschl, Jacob Bernays, Sauerländer, Frankfurt a.M. 1853, Bd. VIII, S. 561-596. Per tutti questi riferimenti, cfr. Rose, *Karl Rosenkranz*, p. 250, nota 74.

¹⁹⁶ Rose, *Karl Rosenkranz*, p. 238.

¹⁹⁷ Karl Rosenkranz, *Das Centrum der Speculation. Eine Komödie*, Gebrüder Bornträger, Königsberg 1840. Per un'analisi del testo più specifica, cfr. *infra*, I.4.b.

¹⁹⁸ Rosenkranz, S. 387: „Die Caricatur ist insofern die Spitze in der Gestaltung des Hässlichen, allein eben deshalb macht sie, durch ihren bestimmten Reflex in das von ihr verzerrte positive Gegenbild, den Uebergang in's Komische“.

¹⁹⁹ Justus Möser, *Harlequin oder die Verteidigung des Grotteskommischen*, Hamburg 1761.

²⁰⁰ Karl Friedrich Flögel, *Geschichte der Grottesk-Komischen: ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit*, Siebert, Liegnitz u. Leipzig 1788. Cfr. Rose, *op. cit.*, p. 252, nota 107.

L'attenzione di Rosenkranz alla produzione caricaturale del suo tempo – per sua ammissione, egli collezionò centinaia di caricature nel ventennio di lavoro preparatorio della sua opera finale e riservò particolare riguardo alle *Petites misères de la vie humaine* di Grandville (1843)²⁰¹ –, nonché del passato – il riferimento obbligato è sempre Aristofane, in particolare la sua caricatura di Socrate ne *Le nuvole* – lo porta poi a distinguere tra l'involontaria caricatura che si trova nel mondo e la caricatura artistica, dotata di un'importante ed esplicita funzione satirica. Essa, come accennato, non si limita alle arti visive, ma è riscontrabile anche in letteratura, dove si incarna, in maniera per noi decisiva, nella parodia (che Rosenkranz considera a partire dalla *Batrachomyomachie* e di cui propone di tracciare una storia che vada da Aristofane a Jean Paul e a Gutzkow) e nelle farse dei giornali satirici (il *Punch*, lo *Charivari*, il *Kladderadatsch*), simboli della capacità delle grandi città (rispettivamente Londra, Berlino, Parigi²⁰²) di prendersi gioco di se stesse (*sich persiflieren*)²⁰³. Concludendo, si può dire che per Rosenkranz la caricatura è in grado di rappresentare in un medio concreto l'idea (*Idee*) nella forma del suo opposto (*Unidee*) in quanto essa è capace di dissolvere (*auflösen*) il repulsivo (*das Wiedrige*) nel ridicolo (*das Lächerlich*), assorbendo (*aufnehmen*) in sé contemporaneamente il bello e il brutto in tutte le sue forme, mediante lo *Humor* che le consente l'accesso al fantastico.

La conoscenza diretta di Rosenkranz da parte di Stirner è storicamente comprovata (così come la reciproca²⁰⁴); il dato biografico e la produzione giornalistica ce lo confermano: Stirner infatti studiò a Königsberg dall'autunno del 1829 all'ottobre 1832 (anche se sarebbe più opportuno sostenere che egli si immatricolò solo all'università, in quanto non partecipò ad alcuna lezione²⁰⁵) e mantenne un'attenzione costante alla vita, sia politica sia culturale, della città²⁰⁶. Per quanto ri-

²⁰¹ Grandville (Jean Ignace Isidore Gérard), *Petites misères de la vie humaine*, Fournier, Paris 1843.

²⁰² Cfr. Rosenkranz, *Die Topographie des heutigen Paris und Berlin*, Gebrüder Bornträger, Königsberg 1850.

²⁰³ Rosenkranz cita il personaggio di *Herr Buffey*, creato da Adolph Glaßbrenner nelle sue satire berlinesi. Glaßbrenner, come vedremo più avanti, risulterà una presenza costante in Rosenkranz, sin dal 1840.

²⁰⁴ Rosenkranz parla ripetutamente di Stirner nel suo diario filosofico *Aus einem Tagebuch* (Karl Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846*, Brockhaus, Leipzig 1854): cfr. ad esempio S. 111-112: „In der 'Rheinischen Zeitung' ist es vornehmlich ein berliner Freier, wie sich diese Herren selber nennen, der ganz in den Atheismus und Egoismus verrannt ist und ihn mit einer Offenheit, mit einer Rücksichtslosigkeit predigt, daß ich wirklich die dortige Censur bewundere. Die Vernunft suche nur sich selbst; nicht auf die Verehrung, auf die Verwerfung Gottes gehe der Philosoph aus; jeder wahre Philosoph sei Atheist u. s. w. Dieser von Gott emancipierte Phrasen nennt sich M. Stirner. ... Er hat in der 'Rheinischen Zeitung' meine 'Königsberger Skizzen' weidlich vorgenommen. Er kündigt mir mit scharfen Worten an, daß ich nicht mehr zu den Vordermännern der Zeit gehöre, daß die Periode des dialektischen Eklekticismus vorüber sei, daß die wolselige Allseitigkeit jetzt der Parteientschiedenheit weichen müsse"; e S. 133, dove Rosenkranz accosta a Stirner una delle prime occorrenze tedesche della parola *Nihilismus*: „Theoretisch kann ein solcher Nihilismus alles ethischen Pathos sich zu Nichts mehr fortentwickeln: ihm könnte nur noch die Praxis des egoistischen Fanatismus, die Revolution, folgen“ (su Stirner, precisamente S. 132-133). A riguardo, cfr. Calasso, *Accompagnamento*, p. 399.

²⁰⁵ Cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 38-39.

²⁰⁶ Ne sono esempi una serie di corrispondenze, tutte per la «Leipziger Allgemeine Zeitung»; si tratta sia di articoli più generici [cfr. ad esempio (Max Stirner), *Preußen*, N. 137, Beilage, Leipzig 17. Mai 1842, S. 1606-1607 (KS, S. 100-105, SM, p. 97-102); *Preußen*, N. 173, Beilage, Leipzig 22. Juni 1842, S. 2033-2034, (KS, S. 122-125; SM, pp. 120-122); *Preußen*, N. 188, Beilage, Leipzig 7. Juli 1842, S. 2213 (KS, S. 129; SM, p. 127)], sia di altri più esplicitamente orientati in senso politico, come la difesa del medico Johann Jacoby contro un articolo della «Königsberger Zeitung» (Jacoby era stato condannato per “lesa maestà, irriverente biasimo e scherno delle leggi e eccitamento al malcontento” dalla corte penale di Königsberg): cfr. (Stirner, Max), *Der Prozeß des Dr. Jacoby*, in «Leipziger Allgemei-

guarda più nello specifico Rosenkranz, Stirner ne recensì i *Königsberger Skizzen*²⁰⁷ in una serie di articoli sia per la «Leipziger Allgemeine Zeitung» sia per la «Rheinische Zeitung»²⁰⁸; si può pertanto affermare, quasi senza dubbi, la conoscenza della produzione rosenkranziana sino al 1842, quindi almeno *Das Centrum der Speculation*, se non addirittura i prodromi dell'*Ästhetik des Hässlichen*, ossia l'applicazione pratica e la teorizzazione *in fieri* della speculazione comica. La vicinanza, forse l'unica, può riguardare, a posteriori, il tema della caricatura, dell'esagerazione critico-umoristica – seppure in Stirner sprovvista dei caratteri *redentivi*.

Più in generale quindi, e nonostante sia evidente e misurabile la distanza tra queste concezioni e quelle di Stirner – distanza in cui corre a mio avviso tutta l'originalità stirneriana –, è nondimeno innegabile (e lo si vedrà anche in relazione agli esempi di parodia prodotti in questi stessi anni), la presenza preminente della categoria del comico nella riflessione del periodo e la sua portata transdisciplinare. Non sfugga, infatti, come l'intero “orizzonte di analisi dei fenomeni “liminari” della bellezza e delle sue forme artistiche “ibride” (comico, tragico, sublime), in cui la rappresentazione si confronta cioè con il limite, o il confine, dell'irrappresentabile” travalichi l'ambito estetico, mostrando immediatamente il suo portato sociale e politico.

La riflessione sulla possibilità di dare espressione alla bruttezza reale del periodo (la Germania degli anni '30 e '40 del secolo XIX non era di certo *bella*, dati i contrasti sociali, la quotidianità della miseria, la crudeltà degli inizi di un periodo di industrializzazione), avente quantomeno come risoluzione minima (quando non attinge a una trasfigurazione o una simbolizzazione) il conferimento ad essa della dignità di “evento visivo e percettivo”, testimonia del tentativo di fondare una speculazione che fosse capace di legare univocamente teorizzazione filosofica e realtà sociale e artistica. Teoria, però, che risente di una deleteria lettura della filosofia della storia hegeliana per cui “il pensiero deve *giustificare* la realtà, anche là dove si presenta ingiustificabile”: pertanto molte delle “indagini hegeliane e posthegeliane [...] hanno in prima istanza un valore non di “effetto”, ma di “giustificazione” teorica (e spesso moralistica) di eventi “reali” che sembrano sfuggire, e che vanno dunque ricondotti nel tranquillo alveo di una forma rappresentazionale”²⁰⁹. Sperequazione tra ideale e reale che si incarna quindi nella problematicità della ricerca di una forma perfetta, ossia definita e per ciò stesso rassicurante, che si scontra con il sorgere di “nuovi, e apparentemente

ne Zeitung», Nr. 209-211, Beilagen, Leipzig 28.-30. Juli 1842, S. 2469-2470, 2483, 2493 (KS, S. 150-168 SM, *Il processo del Dr. Jacoby*, pp. 149-167) e *Dr. Jacoby's weitere Vertheidigung* N. 282-284, Leipzig 9.-11. October 1842, S. 3353-3354, 3365-3366, 3377-3378 (KS, S. 178-198; SM, *La difesa del dottor Jacoby*, pp. 177-197). In merito cfr. Eßbach, *Die Junghegelianer*, S. 215-216.

²⁰⁷ Karl Rosenkranz, *Königsberger Skizzen*, Gerhard, Danzig 1842.

²⁰⁸ (Max Stirner), (*Korrespondenz*) in «Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe», N. 132, Köln 12 Mai 1842 (KS, S. 59-61; SM, pp. 54-56); (Max) Stirner, *Königsberger Skizzen von Karl Rosenkranz*, in «Rheinische Zeitung», N. 207, Beiblatt, Köln 26 Juli 1842 (KS, S. 78-90; SM, *Schizzi koenigsberghesi di Carlo Rosenkranz*, pp. 74-86). Cfr. anche (Max Stirner), *Über Rosenkranz's Königsberger Skizzen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 201, Leipzig 20. Juli 1842, S. 2373-2374 (KS, S. 141-148; SM, *Schizzi koenigsberghesi*, pp. 139-146; si tratta del medesimo articolo del 12 maggio) e *Rosenkranz über die Lehlfreiheit* (ulteriore citazione dei *Königsberger Skizzen*) in «Leipziger Allgemeine Zeitung», Nr. 218, Beilage, Leipzig 6. August 1842, p. 2578 (KS, S. 169-171; SM, *Rosenkranz. Sulla libertà di insegnamento*, pp. 167-170).

²⁰⁹ Franzini, *Presentazione*, p. 10.

incontrollabili soggetti sociali” che sanciscono come “ogni sogno di classicità risulti spezzato” e come non sia “lecito neppure averne nostalgia”²¹⁰.

A tale “illiceità” non fa da contraltare però il reale abbandono della nostalgia, neppure da parte di quelle correnti che interpretano la coincidenza hegeliana di razionale e reale non in senso giustificativo, quanto piuttosto in senso trasformativo; anzi tale tensione persiste in forme più interiorizzate e pertanto più cogenti, così come maggiormente imperiosa risulta la conseguente ricerca di una forma, ossia di un’immagine o ideale di perfezione a cui l’uomo deve sempre conformarsi. Almeno a livello dell’estetica giovane-hegeliana quindi il giudizio di Franzini potrebbe forse essere modificato, in quanto il confinamento del sogno della classicità in un regime utopico si ripresenta precisamente come fantasma, direbbe Stirner, praticamente in tutte le teorie che pretendevano di averlo espulso. Inoltre appare oltremodo significativo che tali teorie forniscano in qualche modo il campo che Stirner sceglie come luogo di elezione della propria pratica (parodica) profanatoria. Come sostiene infatti Calasso, Stirner, nell’accogliere “il linguaggio di tutta la tradizione idealistica per sfregiarlo”, produrrebbe “stridori” – “tanto più atroci” in quanto si collocano in un orizzonte di pensatori “ignari delle cose della vita” – esattamente “tra il sublime e il ridicolo”²¹¹.

I.2.e Heine precursore della Sinistra hegeliana tra *praxis* (auto)derisoria e impegno politico

Problematiche, queste, che trovano il loro nodo e al contempo la loro via di fuga nella personalità e nell’opera di Heinrich Heine, vero e proprio *medium* tra la tendenza romantica e il radicalismo della Sinistra hegeliana; per dirla con alcune formule, mutate dalla critica, Heine si inserisce in quello spazio che dal Romanticismo trapassa nel realismo, o meglio “passa dal rococò settecentesco al decadentismo ottocentesco”, unendole in “una originalissima sintesi personale” in cui “il romanticismo è soltanto una componente, e in parte soltanto un *trait d’union* stilistico”²¹². Poeta di *Lieder* secondo la semplificazione strumentale bismarckiana, per la critica più avveduta è invece prosatore, teorico e poeta satirico, autore sì di *Lieder*, ma antiromantici sia nella forma sia nella sostanza, tanto da vederne “il più feroce fustigatore dei tedeschi”²¹³. Non esente da contraddizioni, anche gravi – fu ad esempio prodromo di alcuni tesi che saranno tipiche dei futuri movimenti sociali e al contempo sprezzante denigratore della plebe, in un atteggiamento che crediamo possa essere avvicinato alle posizioni della “critica critica” baueriana – egli visse in sé quella *Zerissenheit* che tanto caratterizzò il *Biedermeier* e la coscienza nazionale tedesca del periodo, tanto che Adorno lo definirà una “ferita”²¹⁴. Tali ambiguità tuttavia pertengono più a un’analisi dettagliata dell’opera

²¹⁰ Franzini, *Presentazione*, p. 10.

²¹¹ Cfr. Calasso, *Accompagnamento*, p. 398.

²¹² Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 147. Peter Brier (*The Hidden Agenda of Romantic Satire: Carlyle and Heine* in Ruben Quintero (ed. by), *A companion to Satire: Ancient and Modern*, Blackwell, Madlen-Oxford-Victoria 2007, pp. 327-340, qui p. 331) aggiunge significativamente in merito all’ambiguità tra Romanticismo e realismo: “Sia Carlyle che Heine hanno ereditato l’imperativo romantico esattamente nel momento in cui risuonava più forte l’incedere del realismo, ossia nel momento in cui i limiti di tale imperativo divennero ovvi. La satira, sebbene adombrata e spesso confusa (passata come) con l’ironia o il semplice umorismo, autorizza gli scrittori tardoromantici a esaltare il sé nell’atto di dimostrazione delle restrizioni imposte allo stesso sé dalla natura e dalla storia”.

²¹³ Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 124.

²¹⁴ Theodor Wiesegrund Adorno, *Die Wunde Heine*, in Id., *Gesammelte Schriften* in zwanzig Bänden, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974; Bd. 11, S. 95-100; cfr. Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 123.

heiniana volta a una valutazione d'insieme della stessa che alla nostra breve digressione storiografica. Ciò che ci interessa è piuttosto mostrare la presenza e la coerenza in Heine di anticipazioni, anche precedenti di decenni, di alcuni dei capisaldi del pensiero dell'hegelismo di sinistra nella loro specifica formulazione letteraria – i cui moduli sono non di rado riconducibili all'orizzonte del comico, nella fattispecie nelle forme della satira e della parodia –, nonché restituire quel suo particolare umorismo che, secondo noi, *informerà* la prosa e l'animo di molti autori della Sinistra.

Innegabile innanzitutto è la sua opposizione a tutto il complesso dei valori della Restaurazione, incarnati a suo avviso nell'alleanza tra il clero e l'aristocrazia. A riguardo, egli afferma chiaramente: “Chi crede nel peccato ereditario, crede anche nei diritti ereditari della dinastia e dell'aristocrazia; l'inferno è un'ottima istituzione per tenere a bada i sudditi; e chi divora il proprio Dio è capace di mandar giù molte cose”²¹⁵. Abbiamo riportato questo passo, perché in esso possiamo già riscontrare quel tono sarcastico e addirittura le medesime parole che Stirner utilizzerà in *Der Einzige*, nonché un'affinità argomentativa. È necessario però rilevare che Stirner non cita mai esplicitamente Heine e che intende tale sarcastico richiamo alla comunione in un senso diametralmente opposto a quello heiniano; ma crediamo che la conoscenza del luogo testuale, se non addirittura la derivazione, possa essere un'ipotesi più che plausibile. Scrive Stirner infatti: “Digerisci l'ostia e te ne sarai liberato”²¹⁶, ossia intende l'appropriazione, l'interiorizzazione, il ricondurre a sé la propria creazione ideale, come a suo avviso si rivela essere l'oggetto della religione creato dell'arte, come liberazione, come emancipazione dal fantasma, dall'idea fissa, mentre Heine, nell'accenno al cannibalismo divino, intravedeva la quasi garanzia dell'accettazione di molte altre nefandezze.

Pertanto tale alleanza aristocrazia-clero si inserisce in quel contesto di una più generale opposizione a tutti i valori del mondo della Restaurazione che, con veemenza sempre crescente, caratterizzerà precipuamente l'ala giovane dell'hegelismo, concentrandosi in particolar modo nell'avversione al ceto borghese allora dominante. Si tratta, per semplificare i termini in una consapevole generalizzazione, di tutta l'area dell'opposizione liberale che comprendeva al suo interno, pur con molte difficoltà, i tentativi di fornire un'alternativa alla cristallizzazione politica conseguente al Congresso di Vienna e alla formazione della Santa Alleanza – orizzonte che Stirner criticherà aspramente nelle tre forme del liberalismo politico, sociale e umano.

In secondo luogo, Heine precorre di una decina d'anni gli «Hallische Jahrbücher» nell'affermare il legame tra emancipazione religiosa ed emancipazione politica; egli anzi negli *Englische Fragmente*²¹⁷ del 1828 si attesta su posizioni ancora più estremiste rispetto ad esempio al Ruge del 1838²¹⁸ in quanto quest'ultimo, almeno fino alla fine della pubblicazione degli stessi²¹⁹, si

²¹⁵ Cfr. Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 127.

²¹⁶ U, p. 106; EE, S. 106: „Verdaue die Hostie und Du bist sie los!“.

²¹⁷ Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 207: si tratta di undici lettere “pubblicate su due riviste e poi inclusi nel quarto volume dei *Reisebilder*”.

²¹⁸ Cfr. Enrico Rambaldi, *Le origini della Sinistra Hegeliana. H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 19-21.

²¹⁹ Quindi alla metà del 1841, quando Ruge, in seguito all'intimazione del governo prussiano di trasferire la stampa del foglio da Lipsia ad Halle, sospende la pubblicazione degli «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst. Kritiken. Charakteristiken. Correspondenzen. Uebersichten», redatti insieme a Theodor Echtermeyer

dichiarava contro la rivoluzione e sollecitava riforme in seno alla monarchia prussiana proprio al fine di scongiurare il pericolo rivoluzionario²²⁰. Heine, nella sua francofilia bonapartista, o forse sarebbe meglio dire rivoluzionaria²²¹, difende invece la rivoluzione francese e il suo ideale di libertà, concepito in un'accezione che non è esagerato definire religiosa. In tal senso, va sottolineato, egli è già totalmente giovane-hegeliano, anche in misura maggiore di quanto ad esempio Rambaldi sembra sostenere: Heine infatti, non senza accenti saint-simoniani²²², parla di una "religiosità laica, terrena, che coincide con un forte sentimento etico della propria missione di uomo che combatte per la libertà"²²³; se accettiamo il metro di giudizio stirneriano, Heine sarebbe esattamente l'emblema di quell'ateo pio, contro cui Stirner tanto si scaglia. Il fatto, poi, che Heine sia già ora su posizioni molto avanzate rispetto a Ruge e quindi, almeno in parte, agli organi ufficiali della Sinistra hegeliana, non fa che confermare la validità della critica mossa da Stirner al movimento.

Gli stessi *Englische Fragmente* si caratterizzano poi, come sottolinea ancora Rambaldi²²⁴, per una spiccata attenzione alle problematiche sociali e per il comporsi di quella polemica verso l'alleanza tra clero e aristocrazia di cui abbiamo parlato poc'anzi, che viene rimarcata anche dalla distinzione, tanto sottile da apparire ironica, tra questi ultimi e "il trono e l'altare". Lo scopo di Heine è mostrare la malafede del clero che appoggia apparentemente il trono, ma in realtà favorisce gli interessi della nobiltà, per affermare il proprio – consapevolmente disincantato – ideale politico: un regnante tedesco che fosse addirittura "proprietà del popolo". Parliamo di disincanto in quanto

(Wigand, Leipzig 1. Juli 1838- 1. Januar 1841) e si trasferisce a Dresda, fondando e divenendo redattore unico dei «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» (Wigand, Leipzig, 2. Juli 1841-Januar 1843). Tale "cambiamento di località" secondo le stesse parole di Ruge "non è senza significato" (Arnold Ruge, *Vorwort, Vom 1. Juli an in Dresden, grosse Plauische Gasse, im Heide'schen Hause*, in «Deutsche Jahrbücher», N. 1-2, S. 1-6, ripubblicato in Id., *Sämtliche Werke*, Grohe, Mannheim 1847-1848, Bd. IV, S. 42-60) in quanto l'abbandono della Prussia, prima difesa, sulla scorta della *Philosophie des Rechts* hegeliana (o meglio del fraintendimento consueto della celebre affermazione dell'identità tra reale e razionale contenuta nella *Einleitung* della stessa), come "vero baluardo della libertà concreta e oggettiva", significa anche una radicalizzazione dell'opposizione allo stato prussiano, visto come non più passibile di costituzionalizzazione, e un ripensamento dell'ideale di *Freiheitskrieg* (la guerra di liberazione antinapoleonica) in quello di *Restaurationskrieg*. Per tutti questi temi, cfr. Rambaldi, Appendice II, *Il passaggio dagli «Annali di Halle» agli «Annali tedeschi» e la radicalizzazione della polemica antiprussiana*, in Id., *Le origini della Sinistra*, pp. 299-303. Per una cronologia dettagliata e ragionata delle opere di Ruge, cfr. Aldo Zanardo (a cura di), *Arnold Ruge, giovane hegeliano (1824-1849)*, in «Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli», anno XII, 1970, Feltrinelli Milano 1971.

²²⁰ Rambaldi riconosce tale orientamento iniziale degli «Hallische Jahrbücher» in modo precipuo nella polemica con la «Evangelische Kirchenzeitung» di Hengstenberg, foglio reazionario ed antihegeliano a un tempo, e ne vede un segnale di quel richiamarsi al patriottismo tutto tedesco della *Freiheitskrieg* contro Napoleone che avrebbe restituito "alla Germania il ruolo di forza (spirituale) egemone nella storia, che già sarebbe stato suo al tempo della riforma"; cfr. Rambaldi, Appendice I, *Ruge e gli «Annali di Halle» sul "Freiheitskrieg"*, in Id., *Le origini della Sinistra*, p. 295-298 (la citazione è a p. 296).

²²¹ Nel suo *Reise von München nach Genua* (in *Sämtliche Werke*, III, S. 211-288) Heine dichiara di apprezzare il genio dell'uomo Napoleone, non le sue azioni. Un amore incondizionato è riservato al solo stratega rivoluzionario, non all'imperatore, che invece il "18 brumaio [...] tradì la libertà" (S. 274); cfr. Rambaldi, *Le origini della Sinistra*, pp. 22-23.

²²² Sembra forse un indebito anacronismo rintracciare già a questa data un atteggiamento e una vicinanza alle idee di Saint-Simon che avverrà invece solo più tardi, ma crediamo di poter affermare che Heine si avvicinò al saintsimonismo in quanto conforme alla sua precedente e intima convinzione di una missione etica e non che, viceversa, traesse questa idea di religiosità umana e laica da tale corrente di pensiero.

²²³ Rambaldi, *Le origini della Sinistra*, p. 21.

²²⁴ Cfr. Rambaldi, *Le origini della Sinistra*, pp. 17 e ss.

Heine affida tale enunciazione ideale a un “giocondo e amaro scherzo finale”, aggiunto solo in seguito alle lettere, in cui egli si immagina di essere il buffone di corte Kunz von der Rosen che libera dalla prigionia Carlo V e in cambio chiede solo di non essere ucciso²²⁵. *Finzione* che segna quindi la distanza dall’adesione totale a tale ideale e, al contempo, maschera e mitiga quella che è l’altra tesi politica heiniana del periodo – ribadita nella famosa *Einleitung zu “Kahldorf über den Adel, in Briefen an den Grafen M. v. Moltke”* del 1831²²⁶ – ossia l’estinzione ormai compiuta delle nazioni a favore dei partiti sovranazionali, nella fattispecie appunto l’alleanza tra clero e aristocrazia “che combatte in tutta l’Europa il terzo stato e gli impedisce di farsi governare direttamente dai regnanti – o di governarsi da sé nel nome dei regnanti”²²⁷. Da non sottovalutare quindi come Heine affidi proprio all’umorismo mordace e amaro di uno scherzo il proprio disincanto e, al contempo, il risultato più provocatorio e stringente della propria riflessione. Mittner individua come fonti di ispirazione del testo, tra gli altri²²⁸, anche Jean Paul, offrendo un’altra evidenza a favore di quella linea di continuità *umoristica* che è qui oggetto di dimostrazione.

Tornando brevemente al saggio su Kahldorf, esso riveste poi un’importanza centrale nella riflessione teorica di Heine, in quanto egli vi svolge i temi del rapporto Germania-Francia, legando insieme vicende politiche (francesi) e filosofiche (tedesche), ossia rivoluzione francese e storia della filosofia tedesca, tanto da affermare che “la nostra filosofia tedesca altro non [è] che il sogno della rivoluzione francese”²²⁹. Heine sovrappone qui in maniera altamente suggestiva i due piani, individuando ad esempio in Kant il Robespierre tedesco, in Fichte il Napoleone della filosofia, in Schelling la controrivoluzione e in Hegel l’Orleans che crea, o meglio ordina un nuovo ed eclettico regime che a tutti assegna una collocazione solida e conforme alla costituzione²³⁰ – anticipando

²²⁵ E di poter ricucire i suoi sonagli sul berretto, che li aveva perduti perché egli scosse troppo irosamente il capo pensando all’infelicità dell’imperatore. Altra nota ironica: l’imperatore in un primo momento si spaventò, in quanto scambiò tale berretto per quello rosso dei giacobini.

²²⁶ Per informazioni sulla gestazione dell’opera e sui rapporti tra Heine e Moltke, cfr. Rambaldi, *Le origini della Sinistra*, p. 29, nota 47.

²²⁷ Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 208.

²²⁸ Ad esempio “le satire barocche dell’erudizione da cui [egli] deriva la [propria] ingegnosità barocca” (Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 208). E anche qui, come in Solger e in Jean Paul, l’umorismo è da intendersi come connesso al *Witz*.

²²⁹ Heinrich Heine, *Einleitung zu „Kahldorf über den Adel, in Briefen an den Grafen M. v. Moltke“*, Hoffmann u. Campe, Nürnberg 1831, [Online: <http://www.heinrich-heine-denkmal.de/heine-texte/kahldorf.shtml>]: „Unsre deutsche Philosophie sei nichts anders als der Traum der französischen Revolution“.

²³⁰ Heine, *Einleitung zu „Kahldorf“*: „Kant war unser Robespierre - Nachher kam Fichte mit seinem Ich, der Napoleon der Philosophie, die höchste Liebe und der höchste Egoismus, die Alleinherrschaft des Gedankens, der souveräne Wille, der ein schnelles Universalreich improvisierte, das ebenso schnell wieder verschwand, der despotische, schauerlich einsame Idealismus - Unter seinem konsequenten Tritte erseufzten die geheimen Blumen, die von der Kantischen Guillotine noch verschont geblieben oder seitdem unbemerkt hervorgeblüht waren, die unterdrückten Erdgeister regten sich, der Boden zitterte, die Konterrevolution brach aus, und unter Schelling erhielt die Vergangenheit mit ihren traditionellen Interessen wieder Anerkenntnis, sogar Entschädigung, und in der neuen Restauration, in der Naturphilosophie, wirtschafteten wieder die grauen Emigranten, die gegen die Herrschaft der Vernunft und der Idee beständig intrigiert, der Mystizismus, der Pietismus, der Jesuitismus, die Legitimität, die Romantik, die Deuschtümelei, die Gemütlichkeit - bis Hegel, der Orleans der Philosophie, ein neues Regiment begründete oder vielmehr ordnete, ein eklektisches Regiment, worin er freilich selber wenig bedeutet, dem er aber an die Spitze gestellt ist, und worin er den alten Kantischen Jakobinern, den Fichtischen Bonapartisten, den Schellingschen Pairs und seinen eignen Kreaturen eine feste, verfassungsmäßige Stellung anweist“.

in tal modo quella che vedremo essere la simbolica giovane-hegeliana²³¹. La felice conclusione del cammino circolare della filosofia – o forse il suo esaurimento – ha come naturale esito il passaggio verso la politica²³². Da notare, come puntualmente fa Rambaldi, sia il richiamo alla necessità di “passare all’azione politica”²³³ sia la giustapposizione di termini associati alla figura di Schelling, già ora considerato come il filosofo della Restaurazione, del passato che ritorna e si incarna in una filosofia della natura contro la filosofia (progressiva) dello spirito hegeliano: Heine parla di misticismo, pietismo, gesuitismo, legittimità (Rambaldi traduce legittimismo), romanticismo, germanesimo (sempre con Rambaldi il tedeschismo)²³⁴. L’accostamento più singolare, secondo Rambaldi, è quello tra romanticismo – movente di odio napoleonico e fattore di coesione di primo piano nel *Freiheitskrieg* – e il gesuitismo e il pietismo: si tratta sostanzialmente di un’altra anticipazione di Ruge – e quindi di nuovo della cultura della Sinistra – il quale, conoscendo anche *Die romantische Schule* in cui Heine ribadirà con veemenza i termini della questione, li riprenderà quasi alla lettera sia in *Der Pietismus und die Jesuiten*²³⁵, sia nel manifesto *Der Protestantismus und die Romantik*, scritto a quattro mani con Echtermeyer²³⁶. Stirner, dal canto suo, accetterà in pieno questo accostamento, approfondendone però il senso e, al contempo, estendendo la critica – con Feuerbach e Bauer – al luteranesimo e all’hegelismo (a suo avviso da intendere come sinonimi, o meglio Hegel è da intendere come la piena realizzazione del luteranesimo) e – contro di loro – all’Uomo(Dio) e alla “critica critica”. Inoltre egli, seppure non esplicitamente, ma nella trama occulta della sua argomentazione, ossia nell’utilizzo parodico della lingua tedesca, farà giocare *stricto sensu* questa economia per mostrarne l’irriducibile e fondativa connessione e operatività. Ci ritorneremo.

Ancora un esempio di storia culturale, totalmente nello spirito della futura Sinistra, risulta la silloge, ad uso dei francesi, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland*, che, in inscindibile distico con *Die romantische Schule*, rappresenta il culmine critico di Heine²³⁷ e in cui alcuni interpreti, pensiamo qui a Brier, individuano un notevole esempio di satira romantica. Per Brier la satira, nel Romanticismo, è *aufgehoben*²³⁸, ossia, almeno nell’accezione che egli utilizza,

²³¹ Cfr. *infra*, I.3.a.

²³² Heine, *Einleitung zu „Kahlkopf“*: „In der Philosophie hätten wir also den großen Kreislauf glücklich beschlossen, und es ist natürlich, daß wir jetzt zur Politik übergehen“.

²³³ Rambaldi, *Le origini della Sinistra*, p. 32.

²³⁴ Cfr. Rambaldi, *Le origini della Sinistra*, pp. 30-31.

²³⁵ Arnold Ruge, *Der Pietismus und die Jesuiten. I. Der Pietismus 1) Der ordinäre Pietismus. 2) Der verweltlichte oder vornehme Pietismus. 3) Der hierarchische oder jesuitische Pietismus. II. Die Jesuiten. III. Unsere Zeit und die Reformation.*, in «Hallische Jahrbücher», N. 31-36, col. 241-2885, 9-11 Februar 1839; ripubblicato in *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 180-213.

²³⁶ Arnold Ruge, Theodor Echtermeyer, *Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest. Erster Artikel* in in «Hallische Jahrbücher», N. 245-251, col. 1953-2004, 12.-19. Oktober 1839 (*Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 3-111); *Zweiter Artikel*, in «Hallische Jahrbücher», N. 265-271, col. 2113-2164, 5.-12. November 1839 (*Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 173-302); *Dritter Artikel*, in «Hallische Jahrbücher», N. 301-310, col. 2401-2480, 17.-27. December 1839 (*Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 303-391); *Vierter Artikel*, in «Hallische Jahrbücher», N. 53-64, col. 417-512, 2.-14. März 1840 (*Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 392-454).

²³⁷ Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland* in «Der Salon», Hoffmann u. Campe, Hamburg 1835, Bd. II; prima apparizione come *De l’Allemagne depuis Luther* in «Revue des deux mondes» (Th. 1: März, Th. 2: November, Th. 3: Dezember 1834). Cfr. Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 235: “Non sapremmo infatti indicare un’altra opera dell’Ottocento sulla letteratura e sulla cultura tedesca che abbia un’impostazione altrettanto originale, che apra tante nuove prospettive e contenga per giunta nei particolari tanti giudizi acutissimi”.

²³⁸ Peter Brier, *The Hidden Agenda*, pp. 327-339.

mutuandola dall'interpretazione hegeliana di Charles Taylor, è al contempo nascosta e innalzata, come per un effetto di bassorilievo: “la satira romantica preferisce nascondersi per poter emergere improvvisamente o bruscamente per sortire l'effetto drammatico”²³⁹. Brier fa anche notare – sottolineature oltremodo interessanti – che “spesso ciò che è *aufgehoben* può riemergere negli sviluppi successivi dell'argomentazione²⁴⁰” e che nei due autori di cui si occupa – il saggio è dedicato a un confronto Heine-Carlyle²⁴¹ –, per quanto a livelli diversi, il modo in cui la satira possa al contempo occultarsi e sollevarsi è strettamente connesso “al tono caratterizzato dall'umorismo e in particolare dall'ironia”²⁴². Quindi, l'*Aufhebung* – intesa come *Versöhnung* di ragione e emozione nell'imminenza del *Geist* – sarebbe legata, in generale, alla dimensione del fantasma – ciò che è nascosto, che è rimosso e che può *revenir*, appunto esattamente il *revenant* o l'idealità²⁴³ – e, almeno in questi autori, è connotata da un'intrinseca dimensione umoristico-ironica. Scontato appare quindi il riferimento all'ironia romantica nella sua accezione schlegeliana.

Come già affermato in precedenza e come Brier ora ribadisce seguendo Wellek, l'ironia per Schlegel è la ricognizione della paradossalità essenziale del mondo e l'affermazione che solo un'attitudine ambivalente può afferrarne la contraddittoria totalità. Ma ciò che è in gioco qui è molto di più della connessione ironica tra illusione e realtà come molti critici invece ipotizzano: si tratta invece dell'organicità stessa della totalità contraddittoria del mondo, la quale si basa sulla riconciliazione degli opposti (ad esempio in August Wilhelm Schlegel, ma anche in Coleridge) e la cui sempre attuale incongruenza stimola l'immaginazione dialettica, ma al contempo implica, quale inevitabile prezzo da pagare, il riso soffocato dell'ironia. Riso che, a mio avviso, andando oltre Brier, è presente e affeziona anche “la pretenziosa impalcatura” che quasi contrattualmente stabilisce i ruoli del poeta e del lettore negli scritti romantici: essa, a detta dello stesso Brier, è “una parte del sottotesto satirico”²⁴⁴ degli scritti stessi, ma, più in profondità, pertiene a quella pragmatica del comico (parodia e satira) che, non a caso e come vedremo fra breve, è stata spesso interpretata in termini di dialettica.

Un altro elemento essenziale risulta essere la commistione di generi o, nelle parole di Schlegel, la *Verwirrung*: si tratta di quel procedimento stilistico, strumento indispensabile per un'educazione estetica dell'umanità, che si situa al cuore del Romanticismo – ne troviamo esempi in Wordsworth, in Byron, in Goethe – e che, al contempo, caratterizza la satira sin dalle origini della sua

²³⁹ Brier, *The Hidden Agenda*, p. 331: “Romantic satire prefers to hide so that it can emerge suddenly or abruptly for dramatic effect”.

²⁴⁰ Brier, *The Hidden Agenda*, p. 331: “Often what is *aufgehoben* can re-emerge in further developments of the argument”.

²⁴¹ Facciamo notare, di sfuggita, che Engels dedicherà il suo importante saggio *Die Lage Englands* a Thomas Carlyle. Cfr. Friedrich Engels, *Die Lage Englands*, in Karl Marx, Arnold Ruge (hrsg. von), «Deutsche-französische Jahrbücher», Im Bureau der Jahrbücher- Au Bureau des Annales, Paris 1844, S. 182-214; tr. it. di Raniero Panzieri, *La situazione dell'Inghilterra*, in Karl Marx, Arnold Ruge, «Annali franco-tedeschi», a cura di Gian Maria Bravo, Edizioni del Gallo, Milano 1965, pp. 226-261. Lo scritto prende spunto da *Past and Present* di Carlyle per fornire uno schizzo più generale delle condizioni politiche, economiche e sociali dell'Inghilterra del periodo.

²⁴² Brier, *The Hidden Agenda*, p. 331: “How satire is hidden and raise in both Carlyle and Heine – to different degrees in each – has much to do with [...] the tunes called by humor and particularly by irony”.

²⁴³ Cfr. *infra*, II.1.a.

²⁴⁴ Brier, *The Hidden Agenda*, p. 332.

storia di genere²⁴⁵. La satira infatti, sin dalla latinità, si contraddistingue per l'indeterminatezza e per l'identificazione con quell'impulso della produzione letteraria che sorge quando la letteratura stessa è in un tale stato di fermento che l'autocoscienza dello scrittore o la sua persona si spostano al centro del soggetto letterario. *Sintomo* di questa peculiare effervescenza risulta essere "il ridicolo, forse il *sine qua non* della satira, [che] in una forma o in un'altra – benigno o aspro (violento, ruvido), autocritico o ostile verso l'"altro" – è intrinseco all'atto letterario quando esso si trova in una situazione di evoluzione o addirittura di rivoluzione"²⁴⁶. Altra coincidenza di termini – è sufficiente questo a farne un filosofema? – tra il fervore, il fermento, l'effervescenza, la fermentazione che *fa* la filosofia e che sancisce, già in Hegel, il passaggio da una filosofia della natura a una filosofia dello spirito – all'interno di un'economia del cadavere e del nome, del *Gas* e del *Geist*, di cui l'umorismo sarebbe l'epifenomeno.

Fermento che sancisce quindi l'acquisizione, ormai innegabile, del legame, addirittura visto come connaturato e intrinseco, tra lo stesso umorismo e l'evoluzione, se non addirittura tra umorismo e rivoluzione. Il possibile fraintendimento nel senso di una rivoluzione solo interna all'atto letterario – o alla storia dei generi letterari – è scongiurato dallo stesso Brier in quanto afferma che quantomeno Heine e Carlyle "usano un punto di vista eccentrico (stravagante) e l'ironia non meramente per testare o per sforzare (allargare, tendere, deformare) i limiti dell'arte, quanto piuttosto per affrontare (ingaggiare) questioni di identità sociale e culturale – e questo è ciò che costituisce l'essenza della loro forza satirica"²⁴⁷, se non l'essenza della forza satirica in generale. La glossa, a prima vista problematica per i nostri fini in quanto eccessivamente connessa a un'idea di disinteresse ideale e utopico che Stirner definirebbe senza dubbio *idea fissa* e che sembrerebbe quindi inficiare la possibilità di un'estensione di questi assunti generali all'opera stirneriana, per cui l'evoluzione o la rivoluzione coinciderebbero con il momento peculiare in cui "un'istruzione" [una missione?] più alta diviene urgente [imperiosa, imperativa]"²⁴⁸ in realtà può essere letta come implicita conferma: infatti, per Stirner, la rivoluzione è connotata precipuamente come missione, come distruzione del sussistente in vista di un nuovo ordine ideale e per ciò stesso rifiutata in nome di un'*Empörung*, di una sollevazione *egoistica* che sia sottrazione al sussistente, superamento dello stesso a favore della propria individualità²⁴⁹ e che per Stirner coincide con la sola emancipazione – e quindi *stricto sensu* evoluzione – possibile.

L'umorismo quindi può essere postulato come intrinseco a tale movimento evolutivo (di sollevazione) e tale ipotesi, come vedremo, risulterà confermata da molte evidenze testuali per cui l'umorismo e il motto di spirito sono da intendere come *arma* contro il dominio delle idee fisse.

²⁴⁵ Cfr. Brier, *The Hidden Agenda*, pp. 331-332. Winfried Freund (*Die literarische Parodie*, Metzler, Stuttgart 1981, S. 62) afferma però che è proprio la *Gattungsvermischung* che fa saltare in aria (*sprengen*) a caratterizzare una definizione allargata, ma convincente, di parodia. Questo rilievo, tuttavia, è da considerarsi solo apparentemente contraddittorio, in quanto il confine tra l'*ethos* satirico e quello parodico non è statico, ma, come vedremo, dinamico e, a volte, sovrapponibile.

²⁴⁶ Brier, *The Hidden Agenda*, p. 332.

²⁴⁷ Cfr. Brier, *The Hidden Agenda*, p. 329.

²⁴⁸ Brier, *The Hidden Agenda*, p. 329.

²⁴⁹ Alla differenza tra *Revolution* ed *Empörung* fanno riferimento praticamente tutti gli interpreti stirneriani ed è pertanto impossibile proporre un elenco esauriente. Mi confronterò con quelle che ritengo essere le posizioni essenziali a tempo debito, ma fornisco già qui i luoghi testuali di riferimento: EE, S. 354-355; U, pp. 330-331.

Non risulterà quindi così lontano dallo spirito stirneriano sottolineare anche l'indulgenza di Heine nell'umorismo macabro nel finale di *Zur Geschichte* per spingere i francesi a considerare seriamente il fenomeno tedesco, che esplicita al contempo "l'inevitabile percezione satirica" riguardo alla problematicità di un'emancipazione individuale e sociale che in Germania, lungi dal potersi comporre nell'auspicata *Versöhnung* romantica e hegeliana, non poteva che sfociare in un'esplosione di portata inimmaginabile (il rombo del tuono tedesco) al cui confronto "la rivoluzione francese sarebbe sembrata un'innocente idillio". L'ambito proprio di tale catastrofe non sarebbe però quello tragico, come potrebbe apparire a prima vista, ma propriamente "il mondo comico della farsa e della satira"²⁵⁰: scrive del resto Heine, con termini che Marx riprenderà e che entreranno, anche grazie alla mediazione hegeliana, a far parte del lessico e dell'orizzonte di pensiero della Sinistra: "dopo la tragedia, viene la farsa".

Tornando all'indeterminatezza, all'indefinibilità, forse, per usare termini più filosoficamente orientati, all'*indecidibilità*, il saggio heiniano travaglia la propria rigida schematizzazione dialettica con un tono allegro e arguto e si rivela "come instabile e fiero di esserlo" in quanto "non si è mai sicuri se il tono sia al servizio dell'argomento o viceversa"²⁵¹. E in maniera ancor più significativa: "Ciò che definisce il progetto satirico di Heine è la reale fluidità del pensiero – niente è più assurdo della proprietà richiesta dalle idee (*Zur Geschichte*)"²⁵². Senza voler nemmeno qui azzardare una sovrapposizione non comprovabile, non si può evitare di sottolineare come l'elemento metamorfico, la necessità di rendere fluido il pensiero, nonché l'assurdità di una *proprietà* reclamata dalle idee nei confronti dei loro *creatori*, siano connotati decisivi sia dello stile che della teorizzazione stirneriana²⁵³.

Heine non è neppure alieno a una delle modalità più sottili della satira, ossia all'autoironia (*self-ridicule*) – che è rintracciabile, tra l'altro, in Dostoevskij (forse il più stirneriano²⁵⁴ degli scrittori di quella generazione²⁵⁵), in lui strettamente legata a quello che è stato definito il suo donchisciottismo – dimensione totalmente comica, sia nei termini della satira sia della parodia. Autore di un *Einleitung zum Don Quichotte* (1837) di chiara ispirazione parodistica²⁵⁶, egli si definiva già un Don

²⁵⁰ Brier, *The Hidden Agenda*, p. 336.

²⁵¹ Brier, *The Hidden Agenda*, p. 329.

²⁵² Brier, *The Hidden Agenda*, p. 339.

²⁵³ Basti qui citare EE, S. 215: Die leidige Stabilität!"; U, p. 206: "Maledetta stabilità!". Pozione, questa, ricca di implicazioni sia semiotiche sia politiche, a cui dedicheremo specifiche analisi in seguito.

²⁵⁴ Senza voler compilare qui una trattazione specifica dei rapporti e dell'influenza stirneriana su Dostoevskij, è sufficiente ricordare che *Der Einzige* era lettura diffusa e discussa nel circolo Petrusevskij, che il personaggio di Raskol'nikov in *Delitto e castigo* ha come implicito riferimento filosofico proprio il *Der Einzige* (cfr. Michail Michailovič Bachtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Sovetskij Pisatel', Moskva 1963; tr. it. di Giuseppe Garritano, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968, p. 119), così come sembra innegabile lo abbia anche l'assessore di collegio delle *Memorie dal sottosuolo* (cfr. Calasso, *La rovina di Kasch*, pp. 345-347). Sul piano teoretico i punti di contatto sono altrettanto numerosi da meritare una successiva puntuale analisi.

²⁵⁵ Cfr. Brier, *The Hidden Agenda*, p. 332, il quale parla di una linea ideale di satirici in incognito, che va da Poe a Baudelaire a Eliot.

²⁵⁶ Cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 21: Heine "coglie [...] la grandezza cervantina [...] nell'aver creato una copia comica, o meglio un eroe sdoppiato, [...] in modo da poter raffigurare nel testo [...] il contrasto parodico di pensiero e di linguaggio fra l'idealismo patetico dell'uno e il robusto realismo dell'altro".

Chisciotte in *Die Stadt Lucca* del 1831²⁵⁷: in questa identificazione sono presenti sia l'elemento satirico-polemico —“amava scherzare perché sapeva che lo scherzo poteva essere un'efficace arma”²⁵⁸ — sia quello autoironico: “Heine però non solo soffre, ma anche si diverte della sua situazione tragicomica: vuol divertire il lettore con un sottile, consapevole e preciso procedimento, vuole convincerlo facendolo ridere; ma intanto ride anche per conto proprio e ride proprio di gusto. Certamente si sarà posto spesso la domanda se ricorrea alla spiritosa finzione per amore della verità o per amore della finzione ben trovata, se era cioè un Don Quijote etico o estetico; il donchisciottismo era, comunque, «la cosa più preziosa della vita, anzi la vita medesima», era il principio stesso dell'alacrità: *lottare sempre deridendo gli altri e se medesimo*”²⁵⁹. Non si ritrova in questo un certo atteggiamento stirneriano? Ricordiamo qui solo il finale della recensione a *Die Posaune* — replicato quasi con i medesimi termini in *Berlin* del 18 settembre 1842 — “Colui che non sa canzonare se stesso, non è in realtà uno dei migliori!”²⁶⁰. Pertanto anche gran parte dell'opera di Heine può a buon diritto considerarsi come comicamente connotata, ponendosi come ulteriore contrassegno di una tendenza che sancisce, se non il primato, quantomeno una forte presenza di tale categoria all'interno della riflessione e letteraria e soprattutto filosofica del secolo. Sarà necessario verifica se tale *stile* di riflessione trapassi o meno nel contesto così peculiare del giovane hegelismo.

²⁵⁷ In un passo molto noto, in cui è adombrata la distinzione — che sarà poi caposaldo teorico della frattura tra Destra e Sinistra hegeliana (cfr. Rambaldi, *Le origini della Sinistra*, pp. 26-27) — tra un Hegel vecchio e un Hegel giovane, ossia “tra metodo e sistema, tra rivoluzione dialettica e conservazione speculativa”, e in polemica con Savigny, scrive Heine: “Ma forse voi avete ragione lo stesso e io sono solo un Don Chisciotte” (*Sämtliche Werke*, S. 426). Il riferimento è ancora una volta a Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, nella fattispecie alla dialettica de “La virtù e il corso del mondo” di cui Don Chisciotte sarebbe la figura concreta: “per il cavaliere della virtù il suo proprio *operare* e *battagliare* sono propriamente un duello allo specchio che non può da lui venir preso sul serio — perché egli impegna la sua miglior gagliardia affinché il bene possa essere *in sé e per sé stesso*, cioè si compia da se stesso, — torneo che egli non dovrà mai lasciar diventare una cosa seria” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg u. Würzburg 1807; tr. it. di Enrico De Negri, *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1969, vol. I, p. 320). La figura di Don Chisciotte, davvero abusata (e per molti versi trivializzata, cfr. Carlo Montaleone, *Don Chisciotte ovvero la logica della follia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006) in ambito romantico, ritorna, credo non casualmente, a giocare il suo ruolo nel *Sankt Max*, dove è Stirner ad essere identificato ora con il Cavaliere della Triste Figura, ora con Sancio Panza — a conferma dell'idea che si tratti, in Cervantes, non di due eroi, ma di un eroe sdoppiato. Per quanto non sia possibile qui tematizzare questi spunti, è comunque necessario rimarcare l'utilizzo polemico e la medesima derivazione, ossia il passo della *Fenomenologia* citato.

²⁵⁸ Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 126.

²⁵⁹ Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 133, corsivo mio.

²⁶⁰ Cfr. SM, pp. 22 e 87; Cfr. (Max) Stirner, *Über B. Bauer's Posaune des jüngsten Gerichts*, in «Telegraph für Deutschland», hrsg. von Karl Gutzkow, Campe, Hamburg Januar 1842, N. 6-8, S. 22-24, 25-28, 30-31; ora in KS, S. 11-25, qui S. 25: „Wer sich nicht selbst zum Besten haben kann, ist wahrlich keiner von den Besten!“. Cfr. anche (Max) Stirner), *Berlin*, in «Rheinische Zeitung», N. 261,

Köln 18. September 1842, S. 2, dove Stirner svolge alcune considerazioni sul genere caricaturale, opponendosi nello specifico alle critiche mosse a una caricatura del *deutscher Michel* (*Der deutsche Michel* era la personificazione simbolica del carattere nazionale tedesco); ora in KS, S. 91-92, qui S. 92: „Wer sich nicht selbst zum Besten halten kann, ist wahrlich keiner von den Besten“.

I.III La specificità del contesto giovane-hegeliano: la teatralizzazione comica del discorso filosofico e politico

Una considerazione più specifica spetta quindi alla trattazione della questione all'interno del contesto giovane hegeliano. La problematicità della definizione, se non addirittura dell'esistenza, di un non ben definibile – si tratta di una scuola filosofica, di un partito politico di opposizione, di un ibridazione tra le due *forme*? – gruppo intellettuale giovane-hegeliano è, paradossalmente, ancora all'ordine del giorno. È da rilevare che lo scorso secolo ha riservato un'attenzione particolare alla questione, ma, nonostante ciò, non si è ancora giunti a districare il complesso nodo di problemi e di influenze reciproche all'interno di quello che secondo me può essere definito un vero e proprio orizzonte di pensiero, un campo di forze, piuttosto che una semplice congerie di pensatori della più varia estrazione. Nel sostenere ciò non se ne esagera la portata, per quanto a prima vista possa apparire: le discussioni e i problemi sollevati dal gruppo, se letti nella corretta luce storiografica, ossia se mondati dalle polemiche di scuola che rischierebbero di farle apparire episodi *provinciali* della storia del pensiero tedesco, risultano tanto cogenti quanto attuali. Senza contare che da essi scaturiscono filoni di pensiero, nonché pensatori decisivi. Spendendo a buon mercato il nome di Marx, altrettanto si potrebbe fare – anche se con un pizzico di audacia maggiore – per quello di Nietzsche, il quale dedica (particolare che mi pare eccessivamente sottovalutato dalla critica, ma notato ad esempio da Mauthner) la sua prima inattuale a una critica di David Friedrich Strauss²⁶¹ e che, così come Overbeck, mutua da Bauer e, a mio avviso, da Stirner un certo lessico e moltissimi temi²⁶².

Pertanto, seppur con una certa cautela in merito allo scenario *cosmogonico*, sono da sottoscrivere i rilievi di Carl Schmitt per cui “chi conosce le profondità del corso del pensiero europeo tra il 1830 e il 1848 è preparato per la maggior parte di ciò che oggi si fa sentire in tutto il mondo. Il campo di macerie dell'autodissoluzione della teologia tedesca e della filosofia idealistica si è trasformato dal 1848 in un campo di forze di impulsi teogonici e cosmogonici. Quel che oggi esplose è stato predisposto prima del 1848. Il fuoco che oggi avvampa è stato appiccato allora”²⁶³, nonché di Jürgen Habermas, per cui noi siamo tuttora contemporanei dei Giovani hegeliani²⁶⁴. Testimoniano in tale direzione tanta parte dell'opera di Löwith, anche nei testi non esplicitamente dedicati

²⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Erstes Stück: *David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller*, Fritzsche, Leipzig 1873; tr. it. di Sossio Giametta, *David Strauss: l'uomo di fede e lo scrittore*, Adelphi, Milano 1992.

²⁶² Mario Rossi, ad esempio, ammette l'ipotesi senza alcuna riserva: “Che una linea reale e testualmente identificabile colleghi il Bauer posteriore al 1843 (non quello della *Posaune* e della *Critica dei sinottici*) e Stirner a Nietzsche e ad Overbeck [...] è fuori discussione” (*La scuola hegeliana*, p. 10). Per una disamina puntuale di come termini e temi stirneriani trapassino nello Zarathustra nietzschiano, cfr. Francesco Ferrante, *Come parlò Zarathustra*, in particolare le pp. 49-79. Per quanto non condividiamo alcuni assunti di principio di Ferrante, la validità della sua analisi non ne risulta minimamente inficiata. In termini più generali non intendiamo soffermarci specificamente sul rapporto che intercorre tra Stirner e Nietzsche, in quanto fagociterebbe la nostra intera trattazione, né, soprattutto, schierarci a favore della supremazia ipotetica di uno sull'altro. Ma neppure ci precludiamo di accennare a eventuale consonanze o derivazioni in merito a problematiche che affronteremo. Per una prima, sommaria, bibliografia, cfr. Calasso, *Accompagnamento*, pp. 410-411.

²⁶³ Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, p. 83.

²⁶⁴ Cfr. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988; tr. it. di Evandro Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità: dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2003.

ad essa²⁶⁵, i lavori di Hans Martin Sass, di Lawrence S. Stepelevich e di Douglas Moggach in ambito anglofono, nonché in ambito tedesco i testi di Wolfgang Eßbach e di Ingrid Pepperle e, in Italia, solo per citare pochi nomi, il trentennale interesse di Claudio Cesa, i testi di Mario Rossi, di Carlo Ascheri, di Enrico Rambaldi, di Ferruccio Andolfi, nonché nuove e attuali direzioni di ricerca.

Il modesto contributo del mio lavoro potrebbe consistere nell'attenzione a un tema poco discusso, ma che reputo molto importante, quale la presenza nell'arsenale filosofico della *scuola* della categoria del *comico* e della sua specifica *praxis* positiva, nel senso di produttività ed efficacia a livello conoscitivo e al contempo politico. Perché, come suggerisce Mario Rossi, la riflessione giovane-hegeliana si intesse di molti fili e non cogliere le influenze e le determinazioni delle sfere sulle altre implicherebbe la quasi certa preclusione della comprensione della totalità dell'organismo del pensiero, non solo prequarantottesco²⁶⁶.

Il lasso di tempo per noi cogente è quindi e tradizionalmente rappresentato dalle due decadi che separano la morte di Hegel dalla rivoluzione del 1848 e lo spazio concettuale è altrettanto tradizionalmente quello della dissoluzione della scuola hegeliana. La periodizzazione proposta da Rossi auspicherebbe una sorta di divisione del periodo in tre fasi (dalla morte di Hegel alla primavera del 1840, dal 1840 al 1844 e l'ultimo, intensissimo periodo, dal 1844 al 1848-1849), ma ciò che qui interessa mostrare è come l'attenzione al problema sia da considerarsi una costante non solo temporale, ma anche trasversale ai diversi orientamenti assunti dalla scuola, dato che esso risulta strettamente legato a tutta una serie di istanze decisive, quali l'autodefinizione del gruppo stesso, i rapporti con la censura, la considerazione del periodo storico *reale* nella sua contraddizione con l'ideale *razionale* e nei suoi nessi con l'eredità passata e i compiti futuri.

1.3.a La Storia *sub specie theatri*: simbolica rivoluzionaria e ripetizione innovativa

Innanzitutto il problema dell'identità del gruppo intellettuale: è opportuno sottolineare come tale problematica non sia da considerarsi un'invenzione postuma della storiografia filosofica, ma si trattava di un'esigenza realmente presente all'interno dello stessa cerchia giovane-hegeliana²⁶⁷.

²⁶⁵ Oltre al notissimo *Von Hegel bis Nietzsche* e alla silloge commentata *Die hegelsche Linke*, importante risulta la disamina teoretica di alcuni assunti giovani-hegeliani – nella fattispecie stirneriani (non esplicitati, ma palesi) nella dissertazione del 1926, *Das Individuum in der Rolle des Mit-menschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der etischen Problem*, Drei-Masken Verlag, München 1928; tr.it. di Agostino Cera, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Napoli, Guida 2007.

²⁶⁶ Rossi, *La scuola hegeliana*, p. 55: “Se è giusto che l'interesse dello storico sia attirato ora alla sfera della filosofia politica [...] è anche vero non soltanto che negli altri campi, logico-metafisico e religioso, le discussioni e le polemiche degli anni precedenti danno, ora ugualmente, i più maturi risultati; ma anche che i risultati del movimento di pensiero di una sfera interferiscono e si collegano tanto strettamente con quelli dell'altra, che il perder di vista queste connessioni precluderebbe ogni possibilità di autentica comprensione storica, riguardo a questo periodo, ma forse anche riguardo a molta parte della storia delle idee del mondo contemporaneo”.

²⁶⁷ Per una tematizzazione esauriente dell'oscillazione dei giovani-hegeliani tra l'idea di una scuola filosofica e quella di un partito politico, nonché della loro posizione ambigua, cfr. Eßbach, *Die Junghegelianer*, S. 89-131 (per quanto riguarda la loro autocoscienza come *philosophische Schule*) e 157-226 (per quanto concerne invece il *politische Partei*). Di opinione diametralmente opposta Massimiliano Tomba (*Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 27-35), il quale non ritiene sostenibile né la divisione tra Destra e Sinistra né quella tra Giovani e Vecchi hegeliani e propone di abbandonare anche la stessa denominazione di hegeliani, al fine di non riferire tutta la loro speculazione “al metro del vero Hegel” e di prenderla in considerazione nella sua

Particolarmente significativo è il fatto che tale autodefinizione sia veicolata da un'operazione che a buon diritto può dirsi appartenente all'ambito del comico: essa si compie infatti precipuamente attraverso la metamorfosi del conflitto dialogico delle posizioni filosofiche in battaglia di principi partitici; tale mutamento avviene a livello della teatralità politica – quindi potremmo dire *sub specie theatri*²⁶⁸ – e il suo strumento principe consiste nella mascherata, nella replica *mimetica*, nella simulazione – nella *parodia* in senso proprio – di ruoli e di simboli, soprattutto della Rivoluzione Francese. Esempi di tale simbologia sono rintracciabili in moltissimi testi gravitanti nell'orbita giovane-hegeliana e fanno eco alle assimilazioni heiniane di cui abbiamo parlato in precedenza. Ma se in Heine erano Kant, Fichte, Schelling e Hegel a rappresentare rispettivamente i *doppi* filosofici di Robespierre, Napoleone, la Controrivoluzione e l'Orleans in uno schema dialettico ancora totalmente debitore alla filosofia della storia hegeliana, ora sono gli stessi giovani-hegeliani a comparire come protagonisti sulla scena e a replicare, a parodiare i protagonisti della Rivoluzione. Solo per citare alcuni esempi: secondo Cieszkowski David Friedrich Strauss è girondino, mentre Bruno Bauer montagnardo; Ruge scrive a Stahr, sostenendo che Bruno Bauer, Marx e Christiansen hanno già proclamato la montagna, mentre gli hegeliani di Tubinga restano dei girondini. O ancora Gottschall sostiene che Bruno Bauer recita la parte di Robespierre, Ruge quella di Danton, Feuerbach è Marat ed Edgar Bauer è Desmoulins²⁶⁹.

Per comprendere a pieno tale simbolica e la sua efficacia ci si può rivolgere, paradossalmente, a un testo che della Rivoluzione mostra il *doppio* degenerativo in quanto caricaturale, ma i cui assunti basilari possono essere retroflessi sulla simulazione inaugurale Giovane hegeliana. Il riferimento è qui a *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*²⁷⁰, dove Marx propone un esempio di “commedia storica”²⁷¹, anzi, con citazione heiniana sarebbe più opportuno dire di “farsa storica”, la quale illumina per contrasto molti aspetti del *gioco di maschere* dei *Freien* e – forse – anche della sua costitutiva ambiguità. Sin dall'*incipit* il palcoscenico si svela come hegeliano (anzi giovane hegeliano) e parodico a un tempo: “Hegel nota in un passo delle sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano, per così dire, *due* volte. Ha dimenticato di aggiungere

“relativa autonomia [...] per i problemi che essa pone e per le soluzioni trovate”. Pur condividendo la preoccupazione per un appiattimento riduzionista delle posizioni di autori così disparati alla speculazione di Hegel, riteniamo comunque innegabile – posizione che lo stesso Tomba condivide in più luoghi – la derivazione hegeliana, quantomeno dell'orizzonte problematico, e pertanto crediamo si possa comunque mantenere l'utile strumento delle divisioni di scuola, a patto di non assolutizzarle, anzi con il proposito di problematizzarne, caso per caso, la valenza sia teorica sia ermeneutica.

²⁶⁸ Cfr. Davide Zoletto, *Sub specie theatri. I livelli di realtà nell'umorismo in Umorismo e paradosso*, «aut aut», pp. 77-94.

²⁶⁹ Cfr. Ebbach, *Die Junghegelianer*, S. 161 e ff.

²⁷⁰ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1851-1852), in «Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften» hrsg. v. Joseph Weydemeyer, Deutsche Vereins-Buchhandlung von Schmidt u. Helmich, New York, 1852, Hft. 1, ora in Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, (MEW), Dietz Verlag, Berlin/DDR 1960, Bd. 8, S. 111-207; tr.it. di Palmiro Togliatti, *Il diciotto brumaio di Luigi Napoleone*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. XI, agosto 1851-marzo 1853, Editori Riuniti, Roma 1982. Per la vicenda editoriale del testo, cfr. la nota 58 alla traduzione italiana (p. 664).

²⁷¹ Cfr. Ebbach, *Die Junghegelianer*, S. 235, Anm. 61. Il riferimento è a un celebre testo di Arnold Ruge, *Die historische Komödie*, su cui torneremo più avanti in questo capitolo (cfr. *infra*, I.3.e).

la prima volta come tragedia, la seconda come *farsa*²⁷². La tragedia è precisamente la Rivoluzione francese, mentre la farsa è, come il titolo palesa, la Rivoluzione di luglio. Ciò che è in gioco qui è la ripetizione, la ripetizione di una storia, se non della storia, come già diceva Hegel. Qui è in gioco la ripetizione di una rivoluzione, della rivoluzione. “Una rivoluzione si ripete, e anzi ripete la rivoluzione *contro* la rivoluzione”²⁷³. E tale ripetizione avviene proprio attraverso la presa a prestito (*entleihen*) dei nomi, delle parole d’ordine per la battaglia (*Schlachtparole*), dei costumi, ossia *stricto sensu* mediante un travestimento, *vecchio* e venerabile, necessario a rappresentare la *nuova* scena della storia²⁷⁴.

Come si nota facilmente, questo è il medesimo gioco teatrale messo in atto dai giovani hegeliani, anche se l’intento è diametralmente opposto (e evidenze in tal senso sono fornite dallo stesso Marx, il quale, nell’esecrazione della caricatura, *prescrive* al contempo la necessità della ripetizione parodica e il suo *uso* corretto, assumendone così, implicitamente, i connotati di strumento). Ciò è evidente già nella distinzione polemica tra giovinezza e vecchiaia e assume quasi i connotati dell’ovvietà se si fa riferimento alla definizione alternativa (per quanto non perfettamente sinonimica) di Sinistra hegeliana – contrapposta a un Centro e a una Destra – proposta, com’è noto, da Strauss nelle risposte alle critiche ricevute dal suo celeberrimo *Das Leben Jesu*²⁷⁵ e codificata da Michelet²⁷⁶, proprio in relazione alla disposizione del Parlamento durante la Rivoluzione Francese. Ma tale *esercizio* di ripetizione, tale *mimesi* rappresentativa non è esente da problemi, né tantomeno è innocente. Ciò con cui deve regolare i conti è infatti l’economia altamente problematica avente come perno l’eredità (di una storia, della storia, di una filosofia, della filosofia), e quindi la morte e con essa il lutto, e declinantesi nel gioco (anche *linguistico*) – che dura “la differenza di un tempo tra due maschere”²⁷⁷ – tra spirito e fantasma, ossia, per dirla nei termini che qui ci interessano, tra tragedia e commedia²⁷⁸, o meglio tra tragedia e parodia²⁷⁹. L’indecidibilità della referenza tra *Geist* e *Gespens* (o la fine dell’esitazione) testimonia di quella che chiameremo *confusione* tra i due termini e della necessità *vitale* dello spettro, ossia della parodia, in tale economia; mostra cioè – giocan-

²⁷² Marx, *Der achzehnte Brumaire*, S. 115 (*Il diciotto brumaio*, p. 107): „Hegel bemerkte irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen, hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce“. La citazione è, come anticipato, di Heinrich Heine, *Zur Geschichte*.

²⁷³ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 138, corsivo mio.

²⁷⁴ Cfr. Marx, *Der achzehnte Brumaire*, S. 115 (*Il diciotto brumaio*, p. 107): „Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entleihen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neuen Weltgeschichtsszene aufzuführen“; cfr. Derrida, *Spettri di Marx*, p. 138.

²⁷⁵ David Friedrich Strauss, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Osiander, Tübingen 1837. Il testo contestato è naturalmente *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Osiander, Tübingen 1835-1836.

²⁷⁶ Karl Ludwig Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland. Von Kant bis Hegel*, Duncker u. Humblot, Berlin 1838, Th. 2, in particolare S. 644 e ff.

²⁷⁷ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 144.

²⁷⁸ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 144.

²⁷⁹ Cfr. Marx, *Der achzehnte Brumaire*, S. 116 (*Il diciotto brumaio*, p. 109): „Die Totenerweckung in jenen Revolutionen diene also dazu, die neuen Kämpfe zu verherrlichen, nicht die alten zu parodieren, die gegebene Aufgabe in der Phantasie zu übertreiben, nicht vor ihrer Lösung in der Wirklichkeit zurückzuzufüchten, den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen zu machen.“; cfr. Derrida, *Spettri di Marx*, pp. 140-141.

do d'anticipo sulla nostra analisi – come sia l'ambito della commedia lo scenario precipuo della storia e come la parodia (o la caricatura) lo innervi in maniera profonda e teoreticamente imprescindibile. Particolare decisivo risulta poi che il testo si mostra, nel linguaggio, nei temi, nei contenuti, come una ripresa e al contempo una risposta – un tentativo di risposta, uno scongiuro? – a Stirner. La presenza di termini stirneriani – il cui uso non può essere letto come ingenuo, tantomeno dopo il *Sankt Max* – testimonia sin d'ora dell'assimilazione marxiana nel proprio *corpo* di pensiero di assunti stirneriani e della loro innegabile operatività.

1.3.b La *politicità* del comico-grottesco e della parodia (Büchner e Goethe)

Per quanto concerne poi la *rappresentazione* dei rivoluzionari, ritengo opportuno sottolineare un'annotazione di Claudio Cesa, la quale, pur esulando dal riferimento diretto alla *pratica* mimetica e parodica, contribuisce a mio avviso ad illuminarne un altro aspetto a ulteriore conferma della sua referenza alla dimensione comica. Il riferimento è per noi ancora più rilevante in quanto ci permette una migliore focalizzazione dell'abito stirneriano e della sua costitutiva specificità umoristica. Cesa accosta infatti – pur non potendo dimostrarne la derivazione – Stirner a Georg Büchner, in particolare alla *Dantons Tod*²⁸⁰, segnalando una vicinanza tra i due atteggiamenti: “la scelta di presentare «gli uomini della rivoluzione» quali erano davvero «sanguinari, lussuriosi, energici e cinici»; il non temere, anzi, ricercare, l'accusa di immoralità” costituirebbe il tratto comune. Senza voler stabilire insostenibili analogie politiche – ma forse è invece proprio, anche se non solo, nello scarto (se non si temesse di essere fraintesi si potrebbe dire nella *différance*) tra tragedia e commedia storica che bisognerebbe insistere – Cesa suggerisce “che varrebbe la pena di indagare l'elemento «immoralistico», soprattutto nel linguaggio, del radicalismo tedesco: esso è significativo perché serve a creare una frattura espressiva, che segnali l'irriducibilità all'ambiente e alla cultura che si vuole combattere” senza lasciarsi fuorviare da certe studiate trivialità e scurrilità goethiane in quanto si trattava, in quel caso, “di una scelta tra tante altre²⁸¹”. Cesa insiste quindi, anche in riferimento alla traduzione del termine *Empörung*²⁸², su un significato letterale, *elementare*, “di tono volutamente plebeo”²⁸³ presente sia in Stirner sia in Büchner.

²⁸⁰ Georg Büchner, *Dantons Tod*, hrsg. von Burghard Dedner, Thomas Michael Mayer, Eva-Maria Vering u. Werner Weiland, 4 Bde., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000; tr. it. e a cura di Giorgio Dolfini in Id., *Teatro*, Adelphi, Milano 1986³.

²⁸¹ Claudio Cesa, *Il caso Stirner*, in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, p. 19.

²⁸² U 331: “Per cautelarmi da una denuncia penale, sottolineo espressamente, benché sia superfluo, che ho scelto la parola *ribellione* per il suo *significato etimologico*, e quindi non la uso nel senso specifico che viene condannato dal codice penale”; EE 355: „Um Mich gegen eine Kriminalklage zu sichern, bemerke Ich zum Überfluß ausdrücklich, daß Ich das Wort “Empörung” wegen seines *etymologischen Sinnes* wähle, also nicht in dem beschränkten Sinne gebrauche, welcher vom Strafgesetzbuche verpönt ist“. Commenta Amoroso: “La parola *Empörung*, «ribellione», contiene la preposizione *empor*, «verso l'alto», e significa quindi «sollevazione», termine che per altro viene usato anche in italiano nel senso di «rivolta». *Empörung* ha poi anche il significato di «indignazione». Per beffare la censura, e insieme schivarla, Stirner pretende di usare qui la parola nel suo significato letterale”. E se Stirner qui mettesse in campo quella strategia che Marina Mizzau sostiene essere doppiamente ironica, ossia fingere di dire il falso, ma invece recuperare il vero attraverso un doppio negativo? (cfr. Mizzau, *L'ironia. La contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 20 e Almansi, *Amica ironia*, p. 21) Ossia se fingesse la beffa contro la censura per indicare appunto l'elementarità e quasi la trivialità di quel moto di sollevazione? Di questa stessa opinione risulta ad esempio Fritz Mauthner (*Der Atheismus*, p. 215): „Als einen großen Spaß erwähne ich, wie Stirner sich an dieser Stelle über den Zensor lustig macht; er verstehe das Wort 'Empörung' etymologisch, nicht in dem beschränkten Sinne, welcher vom Strafgesetze verpönt ist“. In ogni

Gli elementi di interesse qui sono molti di più di quanto il carattere di nota a margine o il tono di invito alla ricerca lascino trasparire. Innanzitutto il riferimento a Büchner, che è stato giustamente inteso come continuatore di quella mescolanza tra sublime e buffonesco che costituisce il grottesco dello *Sturm und Drang* incarnato nei lavori di Jacob Lenz²⁸⁴ – ad esempio *Der neue Menoza* e in particolare *Der Hofmeister* “dove il grottesco proviene dall’inconsistenza essenziale dei personaggi che sono a immagine dell’uomo, vale a dire dei fantocci”²⁸⁵ – e come anticipatore di quella linea che, passando per il già citato *Les veilles de Bonaventura*²⁸⁶ e per Christian Grabbe giungerà sino a Jean Paul – e all’espressionismo. Senza soffermarci sullo spessore, sia umano sia letterario, della figura²⁸⁷, riteniamo che gli elementi di vicinanza suggeriti da Cesa vadano notevolmente ampliati. In primo luogo, esiste un dato che, a mio avviso, renderebbe la diretta conoscenza stirneriana di Büchner – per quanto non comprovabile con certezza, data l’assenza di una documentazione riguardante i libri effettivamente letti e conosciuti da Stirner – altamente probabile: si tratta della possibile mediazione operata dal «Telegraph für Deutschland» di Karl Gutzkow; infatti sia *Leonce und Lena*, seppure incompleto, sia *Lenz* comparvero sulla rivista di Gutzkow rispettivamente nel maggio 1838 e nel gennaio 1839²⁸⁸. Ora, è precisamente nella stessa rivista che Stirner pubblica nel gennaio 1842 il suo *Über B. Bauer’s Posaune des jüngsten Gerichts*, recensione al testo di Bauer di cui parleremo fra poco. Tre o quattro anni sono indubbiamente un lasso di tempo non trascurabile, soprattutto in una situazione peculiare come è quella del *Vormärz*, ma riteniamo sufficientemente plausibile sostenere che Stirner potesse conoscere la rivista già a partire dalla fine degli anni ’30. A un livello più specificamente teoretico è invece da rimarcare come l’elemento marionettistico – mutuato in parte da Lenz, come mostrato poco sopra – sia una presenza costante e caratte-

caso – qui contro le opinioni di Cesa, *Il caso Stirner*, p. 18 – questo non implicherebbe una depoliticizzazione del gesto, anzi ne garantirebbe una diversa efficacia. Cfr. *infra*, III.4.d.

²⁸³ Cfr. Cesa, *Il caso Stirner*, p. 18.

²⁸⁴ A cui Büchner dedica la novella omonima (*Lenz*, hrsg. von Burghard Dedner, Thomas Michael Mayer, Eva-Maria Vering u. Werner Weiland, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001; tr. it. e a cura di Giorgio Dolfini, *Lenz*, Adelphi, Milano 1989) a questo “grande e tragico isolato” che anticipò sia il naturalismo documentario e protestatario sia un certo “teatro marionettistico tragico-grottesco in cui non è esagerato vedere come un primo presagio dell’espressionismo” (Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 314).

²⁸⁵ George Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Arthème Fayard, Paris 2000; tr.it. di Manuela Carbone, *Storia del riso e della derisione*, Dedalo, Bari 2004, p. 649.

²⁸⁶ Cfr. Volpi, *Il nichilismo*, pp. 17-18.

²⁸⁷ Per tutti questi temi cfr. Mittner, *Dal Biedermeier*, pp. 306-343.

²⁸⁸ A.H.J. Night, *Georg Büchner*, Methuen, London (Barnes & Nobles, New York) 1974, p. 2: “*Leonce und Lena* was published in incomplete form by Karl Gutzkow in his *Telegraph für Deutschland* in May 1838, and the *Lenz* fragment appeared in the same periodical in January 1839 (“in eight non-successive numbers [as] *Lenz: eine Reliquie von Georg Büchner*”, p. 144)”. Cfr. anche p. 54. Inoltre, alcuni estratti della *Dantons Tod*, seppur gravemente rimaneggiati a causa del timore della censura, circolavano già nel numero del luglio 1835 della precedente rivista di Gutzkow, redatta in collaborazione con Eduard Duller, «Phönix. Frühlingszeit für Deutschland», mentre l’intero testo, in un’edizione inattendibile e *massacrata*, comparve presso l’editore Johann David Sauerland di Francoforte sul Meno qualche mese dopo (cfr. ancora p. 2). Per le vicende editoriali sia della *Dantons Tod* sia del *Lenz*, cfr. H.T.M. van Vliet, *New Standards in German Editing*, in W. Speed Hill e Edward Burns (ed. by), *Text. An Interdisciplinary Annual of Textual Studies*, vol. 15, University of Michigan Press, Society for Textual Scholarship, Ann Arbor 2003 pp. 385-393. Vliet, tra le altre annotazioni, data la pubblicazione del *Lenz* al 1838 e non al 1839 (cfr. p. 392), ma tale discrepanza non inficia in alcun modo la nostra ipotesi.

rizzante tutta la produzione e l'esistenza buchneriana²⁸⁹ e come esso sia un tema profondamente comico: è sufficiente il riferimento alla nota teoria bergsoniana del riso come effetto di meccanizzazione²⁹⁰ perché si riveli immediatamente quale sia la sfera di pertinenza di tale *gesto*. Gesto che è sempre di dissacrazione, di smascheramento (seppur in forme stilistiche sempre diverse) in particolare della religione protestante, dell'idealismo e del loro carattere di costrizione morale (immanente) che uccide la vera forza vitale degli individui, destinandoli nel migliore dei casi all'innaturale condizione di marionette, nei peggiori dei casi al delitto.

L'intento di Büchner quindi è eminentemente politico, in quanto le sue opere artistiche “vogliono essere, in primo luogo, azioni politiche esse medesime”²⁹¹, ma rivela al contempo il suo credo filosofico che, con una semplificazione forse necessaria, è stato definito materialista²⁹² e fatalista al contempo. Nella prolusione zurighese²⁹³ egli infatti sostiene: “La natura in tutte le sue ma-

²⁸⁹ Se ne potrebbero citare esempi innumerevoli nelle opere letterarie – a partire dallo stesso Lenz (“Si vogliono figure idealistiche, ma ciò che io ne ho visto, sono marionette di legno”) passando per la *Dantons Tod* (“Siamo tutti delle marionette i cui fili sono tirati da forze sconosciute”) fino al *Woyzeck* e a *Leonce und Lena* – e nella corrispondenza privata – ad esempio nelle lettere alla fidanzata in cui dichiara di “essere completamente svuotato, di sentirsi un automa” e ancora, in riferimento al Danton, sembra che ciò che inorridisce Büchner non sia tanto “la bestia umana avida di preda” quanto “l'uomo menzognero, l'uomo che non è uomo, ma appunto marionetta” (cfr. Mittner, *Dal Biedermeier*, pp. 315 e 312 e Minois, *Storia del riso*, p. 649). Cfr. anche Alessandro Costazza, *Teodicea e filosofia della storia in La morte di Danton di Georg Büchner*, in Id. (a cura di), *La filosofia a teatro, Milano 22-24 aprile 2009*, «Quaderni di Acme», n. 118, Cisalpino-Monduzzi Editore, Milano 2010, pp. 243-262, in particolare p. 258 in cui si mostra come la rappresentazione degli uomini come “marionette da cui si vede pendere il filo che tira” è criticata da Büchner perché intesa come riflesso, nell'arte, della filosofia della storia idealistica, “che tratta gli uomini quali semplici strumenti per la realizzazione di un'idea” (il riferimento è a Hegel e alle sue lezioni di filosofia della storia che Büchner conosceva, se non direttamente, almeno mediate dalle opere critiche di Wilhelm Gottlieb Tennemann, Johannes von Kuhn e Heine, cfr. p. 245, nello specifico note 11 e 12). L'idealismo è a suo avviso costitutivamente incapace di rappresentare “l'infinita bellezza della vita reale, nella sua molteplicità e nel suo incessante divenire” e si limita a mostrare “idee astratte, marionette”. Per una disamina specifica di tale nozione, cfr. infine Henry J. Schmidt, *Satire, Caricature and Perspectivism in the works of Georg Büchner*, Mouton, The Hague-Paris 1970, in particolare pp. 71-75.

²⁹⁰ La teoria bergsoniana del riso è esposta nell'ormai classico Henri Bergson, *Le rire. Essais sur la signification du comique*, Alcan, Paris 1900; tr. it. e a cura di Federica Sossi, *Il riso. Saggio sulla significazione comica*, Feltrinelli, Milano 2011. Analisi a riguardo sono presenti praticamente in ogni testo critico sul comico; citiamo qui solo alcuni di quelli tra noi consultati: Alfredo Civita, *Teorie del comico*, Unicopli, Milano 1984, edizione digitale per “Spazio filosofico”, 2004, pp. 11-33; Minois, *Storia del riso*, pp. 638-644; Zoletto, *Sub specie theatri*, pp. 77-80.

²⁹¹ Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 310. Per un'analisi accurata sia della struttura sia del contenuto della *Dantons Tod* intesa come portatrice di un messaggio politico antiideologico e volta a una comprensione “a ritroso” delle vicende della storia in vista di un futuro spirituale alternativo, cfr. Simonetta Sanna, *L'altra rivoluzione. La morte di Danton di Georg Büchner*, Carocci, Roma 2010.

²⁹² Cfr. ad esempio Antimo Negri, *Trittico materialistico. Georg Büchner, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner*, Cadmo, Roma 1981.

²⁹³ Si tratta di una prolusione sui nervi cranici tenuta all'università di Zurigo il 5 novembre 1836, in cui, tra l'altro, Büchner “mette a confronto i vari sistemi filosofici – il “metodo teleologico”, l'“intuizione del mistico”, il “dogmatismo dei filosofi della ragione” e la “filosofia a priori” – in base alla loro capacità di comprendere la natura; egli si rapporta alla filosofia dal punto di vista delle scienze naturali, cercando quindi di risalire ai fondamenti filosofici della conoscenza scientifica moderna e sforzandosi di cogliere i principi di una conoscenza che faccia a meno di qualsiasi presupposto teologico”, dimostrando di essere interessato “ai fondamenti gnoseologici della filosofia, vale a dire al tema della conoscibilità del reale”. Inoltre la prolusione si scaglia “contro una considerazione teleologica della natura e della storia, smascherandone il carattere antiumanistico e rivendicando con decisione i diritti e l'autonomia dell'individuo” (Cfr. Costazza, *Teodicea e filosofia della storia*, pp. 245-246 e 258). Il testo completo è reperibile in Georg Büchner,

nifestazioni è *immediatamente autosufficiente*. Tutto ciò che è, è soltanto come scopo di se stesso”²⁹⁴ e, in tal senso, i suoi personaggi sono “atomi drammatici [che] hanno una loro segreta legge strutturale, sebbene per lo spettatore e anche per l’autore siano in primo luogo quello che subito rivelano di essere: *atomi carichi di forza esplosiva, che hanno solo la funzione di realizzare se stessi, di esplicitare subito e pienamente la loro esplosiva potenza*”²⁹⁵. Chi abbia anche solo una sommaria conoscenza di Stirner, non potrà che udire in tutti questi temi un’aria di famiglia. L’idea della condizione di marionetta dell’uomo dovuta all’azione costrittiva operata dai valori filosofico-religiosi può tradursi, quasi senza scarti, nella nozione di alienazione *religiosa* da idee fisse²⁹⁶ che è il principale obiettivo polemico stirneriano – il quale si colloca così, di rimando, nell’ambito del comico-grottesco²⁹⁷.

Anche gli scritti stirneriani, come cercheremo di mostrare, sono da considerarsi come smascheramenti – avvicinati in tal senso a *Leonce e Lena* – che avvengono tramite maschere e sorprendente risulta la vicinanza tra le posizioni dei due autori anche in merito all’autosufficienza della natura, alla natura di scopo in sé di ogni esistenza atomica la cui legge interna è strettamente quella della propria realizzazione e dell’esplicazione della propria potenza – che in Stirner, come vedremo, è esattamente la definizione di un termine centrale quale quello di *proprietà*.

Anche la notazione di Cesa in merito al linguaggio – calzante e condivisibile come detto – merita un approfondimento; si tratta indubbiamente di scelte stilistiche con evidente connotazione politica – abbiamo visto poco sopra come per Büchner ogni opera sia propriamente un atto politico e anche per Stirner, come argomenteremo più avanti, lo scopo è *stricto sensu* etico e politico – che marcano anche espressivamente, linguisticamente, una rottura con lo stato di cose da combattere (basta scorrere le pagine dei Giovani Hegeliani per rendersene conto già a una prima occhiata), ma l’elemento decisivo risiede secondo me precisamente nella scelta del registro plebeo, se non addirittura dell’idiomatico. Esso, nella sua *elementare* potenza e intraducibilità²⁹⁸, si fa *segno* della “nuova migrazione” di cui parla Cieszkowski, “non più dei barbari verso lo spirito, ma dello spirito verso la barbarie della natura, che anela al riscatto”²⁹⁹. Una migrazione di ritorno, po-

Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente, hrsg. von Henri Poschmann, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1999², Bd. 2, S. 157-169.

²⁹⁴ Nella prolusione, da cui Mittner trae questo passo, si consuma una parte del distacco da Lenz, che nel suo pur coerente realismo, crede in Dio, anzi vi crede talmente da diventare folle nel volervi gareggiare titanicamente in materia di creazione. Citato in Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 315.

²⁹⁵ Mittner, *Dal Biedermeier*, p. 310, corsivo mio.

²⁹⁶ Gerhart Baumann (*Georg Büchner: Die dramatische Ausdruckswelt*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1961), parla esplicitamente di *idée fixe* (ad es. S. 166 e 194). Cfr. anche Schmidt, *Satire, Caricature and Perspectivism*, pp. 11-27 per una più generale rassegna delle posizioni critiche in merito alla comicità in Büchner.

²⁹⁷ Ancora Schmidt (*Satire, Caricature and Perspectivism*, in particolare pp. 28-40 e pp. 112-114) afferma la presenza di una *satiric tendency* nell’estetica buchneriana funzionale all’affermazione di un’esistenza disincantata (libera da incantamenti e illusioni) e realmente umana, ispirata alla *kindship* e *warmth among men* (p. 113): in tal senso la satira sarebbe un’arma, la caricatura fungerebbe da tecnica e il grottesco ne sarebbe l’effetto.

²⁹⁸ Fornendo una breve spiegazione sulle scelte compiute nella traduzione di *Der Einzige*, Leonardo Amoroso afferma – interessante scelta di termini – la necessità di “violare la buona regola di tradurre i termini tecnici di un autore sempre nello stesso modo”. Necessità che deriva da un’impossibilità, data la polisemia che innerva il testo stirneriano da cima a fondo e che è strettamente legata al contesto di utilizzo di un termine, “per esempio in quanto elemento di espressioni di lingua colloquiale (frequentissime sono le incursioni di Stirner nell’idiomatico – una zona linguistica che, come il poetico, non è assolutamente traducibile «letteralmente»” (*Nota*, pp. 383-384).

²⁹⁹ Roberto Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 328.

tremmo dire, che si gioca nella dimensione di quella che Hegel definisce “seconda natura” senza *sognare* un ritorno ad un impossibile stato di natura³⁰⁰ e che si compie essa stessa come un processo naturale elementare³⁰¹. Le scelte retoriche stirneriane (e forse anche büchneriane) esplicitano pertanto, già al livello della lingua, un’opposizione alla cultura alta in direzione di una cultura *altra*, forse una cultura che, semplificando, si potrebbe dire della corporeità, ma che, come vedremo, non coincide in nessun modo con un irrazionalismo, pur auspicando l’assenza di pensieri. Esse mostrano cioè già nella *carne* del testo – nello *stile* – la frattura insanabile con la commistione tra idealismo, politica e religione che si sedimenta nella “nostra lingua cristiana”³⁰², affermando così quella rottura dei legami alienanti che Stirner postula e auspica a livello esistenziale e metafisico al contempo. In questo senso potrebbe essere letta la scelta del *genere* letterario – pur con tutti i limiti di adesione al modello che evidenzierò – compiuta da Stirner, ossia il suo declinare il proprio esercizio di smascheramento (di *decostruzione?*) nei termini di una parodia.

L’opzione parodica infatti, per quanto praticata in maniera diffusa nel XIX secolo, era considerata, sulla scorta di Goethe, in maniera negativa³⁰³ e Stirner avrebbe potuto adottarla proprio con tale intento provocatorio e contrastante. Giudizio ad ogni modo ambiguo, quello goethiano, dato che egli stesso, nella sua vastissima produzione, conta numerosi esempi di parodie, dirette prevalentemente contro la moralità cristiana. L’esempio più importante ai nostri fini risiede nel componimento *Vanitas! Vanitatum vanitas!* (scritta agli inizi del 1806)³⁰⁴, da cui Stirner mutua la cele-

³⁰⁰ Esemplicativo, in tal senso, il riferimento di Stirner (EE, S. 411, U, p. 380) alla poesia *Drei Zigeuner* di Nikolaus Lenau, scritta nel 1838 (ora contenuta in N. Lenau, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Hermann Engelhard, Cotta, Stuttgart 1959), da intendere anche come ulteriore testimonianza dell’attenzione stirneriana alla letteratura del periodo. Attenzione confermata anche dalla celebre recensione che egli dedicò a *Les mystères de Paris* [Max Schmidt (Max Stirner), *Die Mysterien von Paris von Eugène Sue*, in «Berliner Monatsschrift», hrsg. von Ludwig Buhl, Selbst-Verlag L. Buhl, Mannheim 1844, Erstes und einziges Heft (Juli 1843), S. 302-332; ora in KS, S. 278-295 e in SM, *I misteri di Parigi di Eugenio Sue*, pp. 276-292).

³⁰¹ August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Veit, Berlin 1838, p. 153 (tr. it. e a cura di Massimiliano Tomba, *Prolegomeni all’istoriosofia*, Guerini e Associati, Milano 1997). Per un’analisi approfondita di tale tematica, cfr. *infra*, II.1.d

³⁰² U, p. 308; EE, S. 328.

³⁰³ Cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 12: il giudizio di Goethe, contenuto nel saggio *Über die Parodie bei den Alten* del 1824 (in Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke*, JubiläumsAusgabe, hrsg. von Eduard von Hellen, Cotta, Stuttgart u. Berlin, 1902-1912, Bd. 37, S. 290-293) “anche se rivolto contro una produzione di bassa lega, espressione di un gusto plebeo che gode ad avvilire tutto ciò che è nobile, elevato, grande, buono, fa testo per tutto il secolo e si riflette all’interno dell’estetica idealistica (per es. in F. Th. Vischer, *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*, 1857)”.

³⁰⁴ Johann Wolfgang von Goethe, *Tutte le poesie*, ed. diretta da R. Fertonani, con la collaborazione di E. Gianni, Mondadori, Milano 1997³, volume primo, tomo primo, in *Lieder conviviali*, trad. it. di Maria Teresa Giannelli, pp. 160-163 (160 e 162 testo a fronte originale tedesco). Il titolo, forse assegnato alla poesia da Riemer (segretario di Goethe dal 1814 fino alla morte) è preso dall’Ecclesiaste (1,2 e 12,8). I *Lieder conviviali*, di cui nell’originale tedesco *Gesellige Lieder*, sono una serie di poesie scritte in momenti diversi, ma per la maggior parte riconducibili ai primi anni dell’Ottocento, ossia “nei turbolenti anni delle invasioni napoleoniche e di talune dolorose perdite (Schiller, nel 1805)” e della passione per Minna Herzlieb, e pubblicate nel primo volume dei *Werke* del 1815 (Id., *Werke*, Cotta, Stuttgart-Tübingen). Si trattava di “*Lied* da cantare in compagnia [ossia] di liriche messe in musica da compositori vicini a Goethe come C.F. Zelter o J.F. Reichardt, destinate ad essere cantate in coro durante i conviti della *Liedertafel*, la società corale di Zelter, a Berlino, o per i *Mittwochskränzchen*, le riunioni del mercoledì, chiamate in vita da Goethe nell’ottobre del 1801, alle quali partecipavano sette dame e altrettanti cavalieri, che a cadenza settimanale o quindicinale si ritrovavano a cena a casa del poeta”. Secondo Maria Teresa Giannelli le poesie “nell’insieme configurano la resistenza di un intellettuale che è anche uomo di governo, e che per indole è renitente al patriottismo bellicoso come

bre “Ich hab’ Mein’ Sach’ auf Nichts gestellt”. Si tratta infatti di un’esplicita parodia³⁰⁵ di “*Vetruen auf Gott*, una canzone sacra di Johann Pappus (1549-1610), il cui *incipit* era «*Ich hab’ mein Sach’ Gott heimgestellt; / Er macht’s mit mir, wie’s ihm gefällt*» («Ho messo la mia causa nelle mani di Dio; / Egli disponga di me secondo il suo volere»), mentre i vv. 1 e 3 riprendono un motto di Michael Neander pubblicato in una raccolta del 1585: «*Wer sein Sach’ auf Nichts stellet, dem kann es nichts fehlen*» («Chi punta sul nulla, non ha nulla da perdere»)³⁰⁶. Il componimento è a sua volta considerato una continuazione di *Generalbeichte*³⁰⁷, in cui Goethe utilizza lo schema di una forma devozionale “in senso satirico e parodico, esaltando, invece della contrizione dell’anima, le gioie dei sensi”³⁰⁸. Si tratta quindi di una poesia dalla forte ispirazione parodica, rafforzata dall’appartenenza a quello che potrebbe essere definito un ceppo, esso stesso parodico, della produzione goethiana. Non possediamo neppure in questo caso delucidazioni di prima mano in merito alle motivazioni che hanno spinto Stirner a scegliere l’*incipit* di tale componimento come alfa e omega del proprio testo³⁰⁹; ma non crediamo sia irragionevole supporre che egli lo abbia fatto proprio a causa del contenuto parodico della poesia, in cui egli, parodiandone a sua volta la significazione di “brindisi alla vita come bene in sè”³¹⁰ condensantesi nell’“*Evviva (Juchel)*”³¹¹, racchiude la *propria* parodia. Si può forse pensare quindi che Stirner abbia scelto di circoscrivere la propria opera all’interno di una *parantesi* parodica, facendo *segno* a una sorta di *mise en abyme* della parodia stessa.

I.3.c Mascheramenti e (dis)simulazioni

Tornando alla tecnica del mascheramento, il riferimento più palese, avulso dalla drammaturgia rivoluzionaria, ma non dall’economia simulazione-dissimulazione, né dalla tipologia della comme-

alla fatalistica rassegnazione agli eventi”. Da sottolineare l’ambivalenza di tutti questi componimenti che si nutre della tensione tra universale e particolare, tra “caparbia difesa di un’armonia ormai possibile solo come ricreazione privata, nell’ambito di una *Gemeinschaft*, e disinteressata intelligenza del quotidiano in proiezione di una piuttosto utopistica *Gesellschaft*”; ambivalenza che, pur nell’incoltabile distanza, testimonia quantomeno di un’affinità di temi con la riflessione stirneriana. (Cfr. Maria Teresa Giannelli (a cura di), *Commento e note ai Lieder Conviviali*, in Goethe, *Tutte le poesie*, volume primo, tomo secondo, pp. 1438-1440, a cui rimandiamo anche per un inquadramento storico-critico della raccolta).

³⁰⁵ Cfr. Stepelevich, *Hegel and Stirner*, p. 272 il quale però sostiene che i versi siano una parodia di Lutero.

³⁰⁶ Cfr. Giannelli, *Commento e note*, p. 1447.

³⁰⁷ *Generalbeichte*, (*Confessione generale*) [pp. 152-157], scritto insieme a *Tischlied* (*Canto conviviale*) [pp. 147-151] all’inizio del 1802 per un *Mittwochskränzchen* (forse quello del 22 febbraio a cui prese parte anche il principe Karl Friedrich di Weimar prima della sua partenza per Parigi) e ispirato all’inno goliardico «*Gaudeamus igitur/dum iuvenes sumus*», nato a Bologna alla fine del Quattrocento nell’ambiente di Antonio Urceo, detto Codro, professore del celebre ateneo bolognese. Non si sa a quale fonte abbia attinto Goethe, ma tale inno, introdotto in Germania già ai tempi di Lutero, fu sempre molto diffuso, anche manoscritto, negli ambienti studenteschi. Nel 1781 C. Kindleben ne diede una sua versione rielaborata, che però vedrà la luce a Tubinga solo nel 1813. La poesia venne messa in musica da C.F. Zelter, J.F. Reichart, W. Ehlers, L. Lenz, B. Stürmer, O. Vrieslander. Cfr. Giannelli, *Commento e note*, pp. 1444-1445.

³⁰⁸ Cfr. Giannelli, *Commento e note*, p. 1445.

³⁰⁹ Cfr. EE, S. 3 e 412; U, pp. 11 e 381.

³¹⁰ Giannelli, *Commento e note*, p. 1447.

³¹¹ Stigmatizzando, forse, in tal modo anche l’incoerenza goethiana. Per il tema dell’“*evviva*” cfr. Ex undis, [Arne C. Jansen], *Max „Juchhe!“ Stirner, Körpersprachler*, in «*Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs*», hrsg. v. Kurt W. Fleming, Max Stirner Verlag, Leipzig 3. August 2002, n. 3 (19), S. 22-24.

dia storica³¹², è fornito da un testo che per noi riveste la massima importanza – tanto che gli dedicheremo una specifica analisi all’interno del più generale contesto della parodia stirneriana di Bauer – ossia *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, pubblicata presso l’editore Otto Wigand di Lipsia nel 1841³¹³ in cui Bauer sceglie di mascherarsi da pietista reazionario e ultraconservatore per smascherare gli elementi rivoluzionari, atei e anticristiani appunto, presenti *in nuce* nella filosofia hegeliana e avvalorarne così la lettura di Sinistra.

Sia Stirner – con la già citata recensione al testo comparsa nel «Telegraph für Deutschland» su cui torneremo diffusamente – sia Ludwig Buhl accettano tale mascheramento³¹⁴ e lo incentivano, esaltandone e acuendone la portata metodologica e strategica a un tempo. Difatti, il ruolo di tali stratagemmi stilistici, che non esitiamo a definire parodici³¹⁵, non è semplicemente limitato a quello di accessorio occasionale della riflessione teoretica, ma consta di una valenza duplice, che può dirsi al contempo diretta verso l’esterno – in termini di autodifesa – e verso l’interno – in termini di autodeterminazione –, e giocata in entrambi i casi a livello della teatralità politica. Tali tecniche mirano precisamente sia a proteggere il nucleo di pensiero originario dalla repressione della censura sia a risolvere la contraddittorietà problematica del concetto hegeliano di “partito” e, con essa, la stessa autodefinizione dei *Freien*. Ciò che in entrambi i casi si cerca di salvaguardare è uno spazio per un’azione filosofico-politica innovativa – sia essa intesa in termini moderati come riforma del sistema vigente o in termini rivoluzionari come distruzione (*Zerstörung*) dello stesso.

Analizziamo brevemente entrambi i volti di tale valenza. Innanzitutto la funzione difensiva, la quale si iscrive, come sopra accennato, nell’ambito logico e retorico della dissimulazione (e del suo correlato, la simulazione³¹⁶). Se si mirasse qui ad una storia dei concetti, si dovrebbe risalire

³¹² Mario Rossi, *La Posaune di B. Bauer e la filosofia hegeliana della religione*, in «Rivista di filosofia», Vol. LIV, n. 2, Taylor, Torino aprile-giugno 1963, p. 135: “Il volumetto [è] secondo un’abitudine di quegli anni elevata da Arnold Ruge alla dignità di «un nuovo genere letterario del nostro tempo, [una] *commedia storica*»”.

³¹³ Bruno Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Wigand, Leipzig 1841 in Karl Löwith (hrsg. von) *Die hegelische Linke*, Fromann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962; tr.it. di Claudio Cesa, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo. Un ultimatum*, in *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1982.

³¹⁴ Cfr. Eßbach, *Die Junghegelianer*, p. 161. Lo stesso faranno Otto Wigand con un brevissimo contributo senza titolo aggiunto al volantino pubblicitario della prima edizione dell’opera (ristampato in «Deutsche Jahrbücher», 18. November 1841, N. 120), Dr. Modus in Rebus (forse Ruge) con il suo *Der Posaunist und das Centrum der Hegelschen Philosophie* (in «Deutsche Jahrbücher», dal 9. April 1842, N. 136, S. 524-544 all’11. April 1842, N. 138, S. 549-550) e una recensione firmata δ.γ. (in «Deutsche Jahrbücher», 22 Dezember 1841, N. 149, S. 594-596).

³¹⁵ Cfr., Rossi, *La Posaune*, ad esempio (tra i molti) p. 135: “[L’] intenzione ortodossa è [...] contraffatta e portata fino alla caricatura, e in questo sta la forma satirica del lavoro; ma, di là da questa, il suo contenuto vale invece ad avanzare la vera proposta dell’autore” e 136: “Il tono *parodistico* col quale comincia ed in gran parte prosegue lo scritto non deve ingannare: in alcuni punti nodali esso cede a tentativi molto più seri ed interessanti”. Questo testo sarà ripreso in Id., *La scuola hegeliana*, pp. 74-97. In entrambi i luoghi testuali, la palese critica alla metodologia stilistica scelta ne conferma innanzitutto l’utilizzo e, in secondo luogo, la validità, dato che concede la possibilità che essa possa aprirsi a “tentativi molto più seri e interessanti” e permettere alla “vera proposta dell’autore” di emergere.

³¹⁶ Sulla coimplicazione e/o sulla differenza ontologica tra dissimulazione e simulazione, cfr. Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVIIIe siècle. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Champion, Paris 2002 e l’intervista dello stesso Cavaillé a cura di Marzia Caciolini contenuta in «Losguardo», *Prospettive sul Seicento*, n. 2, febbraio-marzo 2010 (1), dove tale spunto teorico è oggetto di specifica riflessione. Sostiene infatti Cavaillé (corsivo mio): «Le signe de séparation que j’ai utilisé dans le titre ren-

sin all'età barocca in cui si assiste per la prima volta ad un'originale elaborazione teorica e ad un massiccio utilizzo pratico della dissimulazione – tanto che Montaigne la definì la caratteristica del secolo³¹⁷ –, esteso sia all'ambito religioso (cattolico e protestante) sia, in maniera più significativa, alla vita sociale e politica³¹⁸. Un uso quindi non limitato alle alte sfere ecclesiastiche o al solo esercizio del potere, ma tanto più cogente quando sfruttato dalle frange dell'opposizione politica e così penetrato nel tessuto sociale da trascendere la distinzione tra pubblico e privato e poter essere definito popolare³¹⁹. Un discorso a parte merita l'abito del filosofo di fronte all'imporsi del fenomeno: trattandosi anche di un fenomeno avente valore conoscitivo – la sua funzione è equiparabile a quella dell'ombra nella pittura del periodo, ossia è “via che conduce alla luce, cioè alla conoscenza”, “mezzo per vedere la realtà per quello che è”³²⁰ – il “filosofo doveva continuare a servirse ne non più per far fronte alla vicende giudiziarie ma per affermare la sua presenza e sostenere le sue posizioni nella battaglia ideale e culturale”³²¹. Ricapitolando, la dissimulazione trapassa da dominio dell'*élite* governativa ad arma, intellettuale (anche nel senso di portatrice di nuova conoscenza) e politica a un tempo, della dissidenza³²².

voie à une disjonction fondamentale qui est d'abord morale et logique, mais à laquelle il est possible de donner en effet un sens ontologique. Dans le troisième sens que j'ai proposé de la dissimulation, les deux notions de simulation et de dissimulation apparaissent en effet complémentaires et répondent généralement à la définition suivante fortement inspirée de la logique aristotélicienne : “on dissimule ce qui est et l'on simule ce qui n'est pas” (Accetto), ou encore : “dissimuler consiste à faire comme si ce qui est n'était pas et simuler à faire comme si ce qui n'est pas est quelque chose”. [...] La distinction de la dissimulation et de la simulation exprime bien d'abord un souci moral de partage et d'opposition entre des modes de conduite moralement défendables et d'autres indéfendables ou très difficile à défendre, mais la dimension métaphysique n'est pas absente, du reste tout à fait “classique”, qui suppose la condamnation de la sophistique, consistant à faire passer le faux pour le vrai et le non être pour l'être. Cependant Accetto, comme d'autres auteurs, fait bien apparaître une aporie morale qui n'est pas sans incidences métaphysiques: *est-il véritablement possible de dissimuler sans simuler?*».

³¹⁷ Michel de Montaigne, *Essais*; tr. it. di Fausta Garavini, *Saggi*, Adelphi, Milano 2005, libro II, capitolo XVIII, *Del mentire*, p. 890: “la dissimulazione è la più notevole qualità di questo secolo”.

³¹⁸ Cfr. Rosario Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 18-21 in cui si sottolinea come “la teoria (e la pratica) della dissimulazione”, superando la connotazione classica e medievale di contrasto tra menzogna e verità (o tra apparenza e realtà), acquistarono una legittimità trasversale (accommunante l'ambito gesuitico e controriformistico a pensatori di differente estrazione come Grozio e Bacone) anche in merito a temi delicati come la professione di fede e caratterizzarono non solo l'azione politica, ma anche il costume dell'epoca.

³¹⁹ Villari, *Elogio della dissimulazione*, p. 29: “Diffondendosi così largamente, l'idea della legittimità della dissimulazione e, insieme ad essa, il principio della specificità dell'agire politico, non potevano mantenere e di fatto non mantennero i limiti e i fini che l'ortodossia morale e politica aveva inteso stabilire e imporre. Il loro contenuto preminente non fu più o non fu soltanto l'esercizio dell'inganno o dell'astuzia o l'esortazione all'adattamento o all'acquiescenza. L'accento si spostò su una funzione di educazione politica, necessaria alla dissidenza e all'opposizione per creare nuovi spazi di iniziativa e per tentare di sfuggire all'alternativa tra utopia e conformismo. Il passaggio non fu né agevole né apertamente proclamato: fu anch'esso, ovviamente, dissimulato”. Cfr. anche pp. 25 e 28.

³²⁰ Si tratta di una citazione di Giovanni Macchia dalla prefazione a Giulio Mazzarino, *Breviario dei politici secondo il cardinale Mazzarino*, Rizzoli, Milano 1981 riferita da Villari, *Elogio della dissimulazione*, p. 25. Una testimonianza importante riguardo a tale funzione è presente ne *Lo spaccio della bestia trionfante* di Giordano Bruno, nel quale il discorso sulla dissimulazione è strettamente connesso con la tematica della ricerca e della difesa della verità.

³²¹ Villari, *Elogio della dissimulazione*, p. 27.

³²² Cfr. il volume collettivo del Group de recherches interdisciplinaire sur l'Histoire du Littéraire intitolato *Dissidence et dissimulation* in «Les Dossiers du Grihl», sous la direction de Antony Mohlo et Jean-Pierre Cavaillé, n. 2, 2009, in particolare Jean-Pierre Cavaillé, *Pour une histoire de la dis/simulation* [Online: <http://dossiersgrihl.revues.org/3665>].

Tale arsenale, prodotto per far fronte alla “presenza di un apparato repressivo imponente e di modelli di interpretazione e di giudizio rigidi e profondamente interiorizzati”³²³ tornerà utile – e sarà altrettanto considerevolmente utilizzato – in una situazione significativamente simile come quella della Germania di fine XVIII-inizio XIX secolo³²⁴. Infatti, sin dal 1792 la Prussia di Federico II aveva stretto le maglie della censura nell’alleanza antirivoluzionaria con l’Austria³²⁵ in un crescendo repressivo che conobbe un primo inasprimento con la repressione degli eccessi delle *Burschenschaften* (il più plateale fu l’assassinio del drammaturgo August von Kotzebue per mano di Karl Sand nel 1819) condensata nei famosi deliberati di Karlsbad dello stesso anno – che dichiararono fuori legge le stesse *Burschenschaften*, rafforzarono la sorveglianza dello stato sull’università (instaurando all’interno delle stesse la figura del plenipotenziario governativo che rendeva legittima la delazione nei confronti degli studenti e dei docenti), introdussero una censura preventiva in tutta la Confederazione e istituirono una commissione straordinaria d’inchiesta per indagare su “intrighi rivoluzionari” e “associazioni demagogiche” (commissione che farà arrestare anche Ruge)³²⁶ – e che culminò nella primavera del 1840, dopo la morte a breve distanza di Federico Guglielmo III e del ministro Karl von Altenstein, con la successione al trono di Federico Guglielmo IV, il “Romantico sul trono dei Cesari” come lo definì Strauss, e al ruolo di ministro del culto e dell’istruzione di Johann Friedrich von Eichhorn, sostenitori di uno stato cristiano-germanico di ispirazione medievale e responsabili, dopo un periodo di falsa distensione, di misure antiliberali nei confronti degli intellettuali dissidenti e contro la stampa³²⁷, nonché di un’offensiva antihegeliana, volta a favorire le componenti pietistiche e romantiche; attacco emblematicamente simboleggiato dalla sostituzione all’università di Berlino di Gans (morto nel 1839) con Stahr, il teorico dello stato cristiano-germanico, e dalla chiamata di Schelling – a condizioni principesche – alla cattedra che era stata di Hegel³²⁸ come pure dal procedimento contro Bruno Bauer, inaugurato dallo stesso ministro von Eichhorn dopo la pubblicazione di un scritto baueriano contro Hengstenberg

³²³ Villari, *Elogio della dissimulazione*, p. 17.

³²⁴ La mediazione storica potrebbe essere stata, come si è già visto, la *teatralizzazione* ironica schlegeliana, a sua volta erede di un certo Settecento francese.

³²⁵ Cfr. Giuseppe Perfetto, Enrico Voccia, *Strategie simulative e strategie dissimulative nella filosofia classica tedesca*, in «Porta di Massa», Fascicolo *Simulazione*, agosto-dicembre 2006 [Online: www.portadimassa.net], p. 7.

³²⁶ Per un inquadramento approfondito della situazione prussiana, cfr. Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1967; tr. it. di Marco Cupellaro, *La Prussia tra Riforma e Rivoluzione (1791-1848)*, Il Mulino, Bologna 1988.

³²⁷ Cfr. Rossi, *La scuola hegeliana*, p. 55. Il problema della censura e del suo corrispettivo positivo, la libertà di stampa, è quasi un *topos* della polemistica giovane-hegeliana. Tra gli innumerevoli testi a riguardo cfr. Arnold Ruge, *Die Presse und die Freiheit*, in *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einige Ungenannten*, hrsg. v. A. Ruge, Bd. 2, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich und Winterthur 1843, Bd. I, S. 93-116 (ora modificato in *Sämtliche Werke*, Bd. X, S. 347-374); Ludwig Buhl, *Der Beruf der preußischen Presse*, Klemann, Berlin 1842. Anche Stirner, naturalmente, si è occupato dell’argomento: cfr. (Max Stirner), (Korrespondenz), in «Rheinische Zeitung» N. 135, Köln, 15. Mai 1842, S. 2 (KS, S. 61-63; SM, pp. 57-58); *Preußen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 150, Beilage, Leipzig, 30. Mai 1842, S. 1757 (sullo scritto di Buhl sulla censura, in KS, S. 113-114; SM, pp. 110-111); *Deutschland, Berlin, 22. Juli*, in «Rheinische Zeitung», N. 207, Köln, 26. Juli 1842, S. 1, (KS, S. 77-78; SM, pp. 73-74). Cfr. anche EE, S. 311-319 (U, pp. 293-300), dove un’illimitata libertà di stampa viene definita una “profanazione” (*Entheiligung*). Per un puntuale inquadramento critico, cfr. Eßbach, *Die Junghegelianer*, S. 256-271.

³²⁸ Cfr. Vaccaro, *Il concetto di democrazia*, pp. 75-76.

e, soprattutto, della *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*³²⁹, che lo privò della *venia docendi* nelle facoltà di teologia³³⁰.

Gli intellettuali dovettero pertanto far fronte all'impossibilità di esprimere liberamente le proprie opinioni politiche e la liceità di diritto della dissimulazione sancita dal dibattito seicentesco venne sostituita dalla sempre più diffusa pratica di fatto della stessa. Tralasciando le volute ambiguità kantiane sui giudizi in merito alla Rivoluzione francese, sulla distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione e sulla nozione di sincerità equivoca³³¹ e facendo notare di passaggio la presenza di istanze dissimulative nella riflessione di Fichte, declinate nei termini della necessità dell'oscurità³³², ci rivolgiamo brevemente a Hegel e alla *mitologia* simulativa-dissimulativa alimentata dai Giovani hegeliani, sedimentatasi nella celebre immagine della "fodera rossa". Ciò che a noi interessa sottolineare non è tanto la realtà o meno della pratica dissimulativa nella riflessione hegeliana³³³, quanto il fatto che essa fosse proposta come caposaldo dalla Sinistra³³⁴ e, soprattutto, che almeno nel caso della *Posaune* – ma tale caso può assurgere a simbolo – lo strumento più adatto per mettere in luce la simulazione e la dissimulazione hegeliane – e fornire in tal modo l'apparato più adatto alla decodifica delle sue oscurità³³⁵ – fosse unicamente un'altra simulazione – o meglio la *mise en abyme* della simulazione stessa.

Si può pertanto notare come anche la simulazione messa in atto da Bauer – e come visto condivisa dai Giovani hegeliani, Stirner in testa – avesse un portato conoscitivo pari a quello teorizzato in età barocca e come, ancora una volta al pari di quella pratica dis-simulativa, non si tratti semplicemente di un mezzo per sfuggire alla censura, ma di una vera e propria strategia filosofico-politica che coinvolge e modifica sia le pratiche socio-culturali sia lo statuto ontologico ed episte-

³²⁹ Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 2 Bde, Wigand, Leipzig 1841; 3. u. letzter Band, Otto, Braunschweig 1842.

³³⁰ Cfr. Rambaldi, *Le origini della Sinistra*, Appendice XXVII, *La radicalizzazione di Bruno Bauer e la sua espulsione dall'università*, pp. 370-379 e Tomba, *Crisi e critica*, pp. 14-15.

³³¹ Elementi riscontrabili in molti testi, a partire da *Beantwortung die Frage: Was ist Aufklärung* (tr.it. *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*), passando per la prefazione al (*Conflitto delle facoltà*) sino a *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*La religione nei limiti della semplice ragione*). In merito cfr. Perfetto, Voccia, *Strategie simulate*, pp. 5-8 e Domenico Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1983.

³³² Pensiamo qui ad alcuni passi dei *Reden an die deutsche Nation* (Realschulbuchhandlung, Berlin 1808; tr. it. e a cura di Gaetano Rametta, *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2005), nonché all'affiliazione fichtiana alla massoneria con tutto il connesso rituale dissimulativo. Cfr. Perfetto, Voccia, *Strategie simulate*, p. 7.

³³³ Di cui si sono diffusamente occupati sia Jacques D'Hont nell'ormai classico *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, Paris 1968; tr.it. di Enzo Tota e Marco Duichin, *Hegel segreto. Ricerca sulle fonti nascoste del pensiero di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989 sia, anche in parte criticamente nei confronti dello stesso D'Hont, Domenico Losurdo in *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1988. Cfr. Perfetto, Voccia, *Strategie simulate*, pp. 9-10.

³³⁴ Perfetto, Voccia, *Strategie simulate*, p. 10: "È in questo ambito [quello della Sinistra hegeliana] infatti, che nasce e si diffonde l'idea che Hegel avesse semplicemente *simulato* un'adesione all'ordine esistente nei suoi scritti, riservando ai discepoli più riservati la comunicazione del suo autentico pensiero. La sinistra hegeliana sarebbe perciò l'erede dello spirito vero del pensiero hegeliano, mentre la destra, tenuta in disparte da tali colloqui, non sarebbe altro che una pedissequa imitatrice delle posizioni che Hegel riservava agli inessenziali scritti a stampa". Cfr. anche Marco Duichin, *'La fodera rossa' di Hegel: dal segreto di scuola alle fonti segrete della filosofia hegeliana*, introduzione a D'Hondt, *Hegel secret*, pp. 7-44.

³³⁵ Perfetto, Voccia, *Strategie simulate*, p. 11.

mologico e dello stesso soggetto dissidente³³⁶ e della verità stessa. Non è un caso che le pagine di *Der Einzige* che Stirner dedica a tale tattica siano interne ad un discorso sull'amore della verità – in senso morale – e rappresentino l'esordio del ripensamento dei rapporti verità-menzogna³³⁷. L'amore della verità – che nell'insegnamento morale si declina come *dovere* di dire sempre la verità e di non mentire – se letto attraverso la lente della causa del proprietario, equiparata alla causa di Dio, assume i connotati dell'interesse³³⁸ e della volontà, nonché del *diritto* che il proprietario stesso si arroga, di dire la verità “solo [a] quelli che *egli stesso* autorizza a sapere la verità³³⁹”.

Si assiste, già a questo livello *esteriore*, a un mutamento nella concezione della verità in direzione di quel *possesso* e di quella *subordinazione* della stessa che caratterizzerà la posizione stirneriana ed è oltremodo icastico di come – in Stirner in particolare e nei Giovani hegeliani più in generale – vi sia omogeneità quasi totale tra teorizzazione filosofico-epistemologica e teoria-pratica politica, le quali si compenetrano talmente da rendere palindromica la direzione del processo di derivazione dei concetti e degli stessi *habiti*. Un'ultima notazione, o meglio un sospetto: Marx, da buon maestro in materia, insinua infatti che tale simbologia sia sì una dissimulazione, ma una dissimulazione in primo luogo di fronte a se stessi, funzionale a mascherare l'inadeguatezza del proprio contenuto (*Inhalt*), a farsi delle illusioni su di esso³⁴⁰.

³³⁶ Cfr. Cavallé, *Pour une histoire de la dissimulation*, in particolare il paragrafo 22 dedicato a *Le sujet dissident*.

³³⁷ Non sarà sfuggito come qui sia racchiuso il titolo del testo nietzschiano *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, ossia *Su verità e menzogna in senso extramurale* – testo a mio avviso totalmente stirneriano; a riprova di ciò si possono addurre molte riprese di termini stirneriani con il medesimo uso: la più eclatante è l'utilizzo del termine 'esercito' (*Heer*) [EE, p. 389: „Die Sprache oder “das Wort” tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt”; U, pp. 360-361: “Il linguaggio o «la parola» ci tiranneggiano nel modo più brutale perché sollevano contro di noi un intero esercito di *idee fisse*”] nella famosa definizione nietzschiana della verità. (Devo questo rilievo al Dr. Geert-Lueke Lueken che ringrazio). Se si tiene conto che il testo è del 1873 e che esattamente l'anno successivo Adolf Baumgartner, il discepolo preferito di Nietzsche, prende in prestito il *Der Einzige* dalla biblioteca dell'università di Basilea su insistenza del maestro, che dei medesimi anni sono le conversazioni tra Nietzsche e Ida Overbeck (cfr. Carl Albrecht Bernoulli, *Erinnerungen von Frau Ida Overbeck in Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Diederichs, Jena 1908, in particolare Bd. I, S. 238-239) l'ipotesi di un'influenza diretta di Stirner su Nietzsche può a mio avviso considerarsi pressoché certa. Inoltre, se si accetta la tesi di Roberto Calasso secondo cui in questo testo giovanile è contenuto già tutto Nietzsche (cfr. Roberto Calasso, *Monologo fatale* in Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1981, pp. 197-198) – tesi che a però potrebbe essere lievemente modificata, in quanto l'intero Nietzsche potrebbe comparire solo in una considerazione contemporanea di *Su verità e menzogna* e di *Agone omerico* – risulta logico sostenere che Nietzsche deriva interamente da Stirner. Una siffatta conclusione è naturalmente eccessiva e in questo senso inesatta, dato che una totale assimilazione Nietzsche-Stirner è altrettanto insensata quanto la pretesa di istituire una qualche supremazia tra i due. Il guadagno dovrebbe invece consistere nell'evitare di considerare Stirner un tabù storiografico e indicarlo tra le fonti di Nietzsche. Per quanto riguarda la questione del linguaggio e della metafora, si tornerà più avanti sui problemi teoretici che ne scaturiscono, dando però per assodata la derivazione.

³³⁸ EE, S. 332: „Machte man für diese Regel den Eigennutz zur Basis, so würde Je-der leicht begreifen, wie er das Vertrauen zu sich, welches er bei Andern erwecken will, durch Lügen verscherze, und wie richtig sich der Satz erweise: Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht“. U, p. 311: “Se si facesse dell'interesse personale il fondamento di questa regola, ognuno capirebbe senza difficoltà che, mentendo, perde la fiducia degli altri, che invece desidera, e che è ben giusto il detto: «A chi ha mentito una volta non si crede più, nemmeno se dice la verità»”.

³³⁹ EE, S. 332; U, p. 311.

³⁴⁰ Cfr. Marx, *Der achzehnte Brumaire*, S. 117; *Il diciotto brumaio*, p. 50.

Per quanto riguarda invece il secondo corno della questione, è necessario approcciare più da vicino la metamorfosi della nozione hegeliana di partito all'interno della riflessione giovane-hegeliana. Per Edgar Bauer, ad esempio, i partiti sono i poli che permettono di costringere gli impulsi sregolati della massa caotica in un movimento legale, il quale, però, può avere successo non in un pacificato sistema della costituzione come per Hegel, ma solo in una provocatoria e polarizzata drammaturgia partitica in cui le fazioni stesse si comprendono compiutamente come principi (raggiungono la piena autocoscienza della propria natura di principi): solo così infatti esse possono confrontarsi senza alcuna riserva e mettere fruttuosamente fine ai loro contrasti³⁴¹.

Ossia, per dirla in un linguaggio che ci permette meglio di cogliere il punto della questione, la lotta si gioca sul palcoscenico teatralizzato della politica, in cui i principi si camuffano, si mascherano (*verkleiden*) da partiti per rendere la lotta dei principi, delle idee, reale e produttiva – forse potremmo dire al contempo *real* e *wirklich*. In un senso poetico, tale collisione dei principi appartiene precipuamente all'etica del dramma che sia Hegel sia i giovani hegeliani considerano il punto più alto dell'arte e che, prodotto di una vita nazionale in sé sviluppantesi, è la rappresentazione delle potenze spirituali attraverso il pathos degli individui in lotta fra loro, in grado di mostrare come gli scopi individuali nei caratteri viventi e nelle situazioni conflittuali si influenzino e determinino vicendevolmente. In questo senso viene continuamente esaltato il conflitto partitico come la condizione necessaria per lo sviluppo della vita di un popolo e la divisione come essenziale al progresso verso la libertà, dato che è proprio il pathos della libertà che i giovani hegeliani rappresentano sulla scena politica³⁴² – e tale pathos necessita di essere drammatizzato mediante un linguaggio passionale, assumendo così il contrassegno della polarizzazione e del radicalismo³⁴³. Ancora una volta, come detto precedentemente, un linguaggio che segna una frattura, che sforza sino all'estremo i poli oppositivi in lotta.

I.3.d Modi della commedia storica in Ruge e Marx

Appare palese sin d'ora che questa *seria* volontà dell'estremo (già la magia degli estremi nietzschiana?), all'interno dell'etica del dramma, si rappresenti in figure comiche, ossia come una commedia storica (al contempo religiosa e politica). Ancora una volta la fonte di riferimento risiede nelle riflessioni estetiche di Hegel, secondo cui “Il terreno universale della commedia è perciò un mondo in cui l'uomo si è fatto padrone completo di tutto ciò che altrimenti vale per lui come mondo i cui fini si distruggono quindi mediante la loro stessa inessenzialità”³⁴⁴ e nel quale, a

³⁴¹ Edgar Bauer, *Die Parteiungen in politischen Ansichten*, in «Rheinische Zeitung», N. 165, Köln 14. Juni 1842.

³⁴² Ingrid Pepperle, *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Akademie Verlag, Berlin 1978, S. 221.

³⁴³ Cfr. Eßbach, *Die Junghegelianer*, S. 162-163. La lettura di tale radicalizzazione nel senso di una trasformazione della dialettica hegeliana in una antitetica rivoluzionaria – proposta ad esempio da Horst Stuke in *Philosophie der Tat. Studien zur »Verwirklichung der Philosophie« bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Klett, Stuttgart 1963 – è da Eßbach confutata in quanto valevole solo se si considerassero i Giovani Hegeliani come una scuola filosofica. Ma, dato che i Giovani hegeliani “non sono più una scuola filosofica, ma *non ancora* un'organizzazione politica o un partito” (S. 165), essi si riferiscono a uno scenario di drammatiche collisioni, la cui tensione si schiude solo se l'intimo aspetto conciliativo della dialettica viene deposto a favore di una pubblica polarità di forze contrapposte.

³⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* (tenute da Hegel nel semestre invernale 1820-21, nei semestri estivi 1823 e 1826, nuovamente nel semestre invernale 1828-1829), in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, hrsg. von Heinrich Gustav Hotho, Bd. X, 1-3, Duncker u. Humblot, Berlin 1835-1838; ora Id., *Vorlesungen über die Ästhetik III*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel,

differenza della tragedia in cui “quel che è eternamente sostanziale viene a vittoria in modo riconciliante [...] viene invece ad intuizione la vittoria della [...] soggettività in sé sussistente in piena sicurezza”³⁴⁵. Nella commedia l’uomo, in quanto soggetto, ha quindi intuito le forze del destino, dominanti nella tragedia, ed è quindi in grado di elevarsi (*sollevarsi?*) sopra (*oltre*) la contraddizione tra i fini in sé stessi e i loro contenuti da un lato e tra l’accidentalità della soggettività storica e quella delle circostanze esterne dall’altro, senza per questo dissolvere né il sostanziale né la soggettività in quanto tale. Al comico appartiene dunque “la beatitudine e l’essere a proprio agio della soggettività che, certa di se stessa, può sopportare la dissoluzione [*Auflösung*] dei suoi fini e delle sue realizzazioni”³⁴⁶.

Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, Bd. 15, S. 527: “Der allgemeine Boden für die Komödie ist daher eine Welt, in welcher sich der Mensch als Subjekt zum vollständigen Meister alles dessen gemacht hat, was ihm sonst als der wesentliche Gehalt seines Wissens und Volbringens gilt; eine Welt, deren Zwecke sich deshalb durch ihre eigene Wesenlosigkeit zerstören“; tr. it. di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro, *Estetica*, Feltrinelli, Milano 1963 (l’edizione di riferimento di Merker e Vaccaro è la riedizione della versione di Hotho in Hegel, *Ästhetik*, hrsg. von Friedrich Bassenge, Aufbau, Berlin-Weimar 1955), p. 1590. Il testo prosegue così: “Tuttavia non è che ogni agire privo di sostanza sia comico già di per sé, sulla base solo di questa nullità. A questo riguardo si confonde spesso il *ridicolo* con il *comico*. Ridicolo può divenire ogni contrasto fra l’essenziale e la sua apparenza, tra il fine e il mezzo, contraddizione con cui l’apparenza si supera in se stessa, e il fine, realizzandosi, si priva della sua meta. Ma per il comico noi dobbiamo avanzare un’esigenza ancora più profonda”. Cfr. anche S. 119 (*Estetica*, p. 674) dove il comico è definito come “una forma d’arte, nella quale la lotta nei confronti dell’antitesi non viene condotta dal pensiero e si ferma alla scissione; la realtà, però, viene portata a rappresentazione nella stoltezza medesima della propria corruzione in modo *tale* da annientarsi in se stessa, affinché il vero, di riflesso, proprio in questa autodistruzione di ciò che è giusto, sia in grado di rivelarsi come potenza salda, che persiste, e la forza di un’antitesi diretta nei confronti di ciò che è in sé vero non venga lasciata al versante della stoltezza e dell’irrazionalità”.

³⁴⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, S. 527 e *Estetica*, pp. 1589-1590. Il passo completo, in traduzione italiana, suona: “Se nella tragedia quel che è eternamente sostanziale viene a vittoria in modo riconciliante, in quanto cancella dall’individualità in conflitto solo la falsa unilateralità e manifesta invece, come ciò che va mantenuto, il positivo, voluto dall’individualità, nella sua mediazione non più discorde ma affermativa, nella *commedia* al contrario è la *soggettività* che nella sua infinita sicurezza conserva il predominio. [...] Nella tragedia gli individui si distruggono per l’unilateralità della loro ferma volontà e del loro saldo carattere oppure devono rassegnarsi a ad accogliere in sé ciò a cui si oppongono in modo sostanziale; nella commedia, con il riso provocato dagli individui che *tutto dissolvono* [corsi-vo mio] ad opera propria e in loro, viene invece ad intuizione la vittoria della loro soggettività in sé sussistente in piena sicurezza”. E ancora (S. 530-531; pp. 1592-1594): “Ma, poiché il comico in generale poggia di per sé sui contrasti contraddittorii che si instaurano fra i fini in se stessi e i loro contenuti da un lato e l’accidentalità della soggettività e delle circostanze esterne dall’altro, l’azione comica quasi più urgentemente di quella tragica ha bisogno di una *soluzione* (*Auflösung*). Ciò che però in questa soluzione (*Lösung*) si distrugge (*sich zerstört*) non è né il *sostanziale* né la *soggettività* come tale. Infatti, anche la commedia, in quanto vera arte, deve assumersi il compito di portare ad apparenza quel che è in sé e per sé razionale, non come ciò che in se stesso si rovescia e si infrange, ma al contrario come ciò che neanche nella realtà lascia vincere o sussistere fino alla fine la stoltezza e l’irrazionalità, le false opposizioni e contraddizioni. [...] Tuttavia neanche la soggettività come tale deve crollare nella commedia. Se infatti viene messo in rilievo solo la parvenza e la finzione del sostanziale oppure ciò che è in sé e per sé errato e meschino, allora resta, però, come superiore la soggettività in sé salda che nella sua libertà si eleva al di sopra della scomparsa di tutta questa finitezza ed è in se stessa sicura e beata. La soggettività comica è divenuta padrona (*zum Herrscher geworden*) di ciò che appare nella realtà. Scomparsa è l’adeguata presenza del sostanziale; se l’inessenziale in sé si priva ad opera propria della sua parvente esistenza, il soggetto si impradonisce anche di questa dissoluzione (*sich auf dieser Auflösung Meister*) e resta in sé imperturbato e a proprio agio”.

³⁴⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* S 528: „die Seligkeit und die Wohligkeit der Subjektivität, die, ihrer selbst gewiß, die Auflösung ihrer Zwecke und Realisationen ertragen kann“, traduzione mia. Cfr. il passo completo in *Estetica*, p. 1591: “Invece sono propri del comico l’infinito buonumore in genere e la sconfinata certezza di essere ben al di

Si possono evidenziare già a questo livello elementi che collocano Stirner in tale prospettiva; infatti, l'insistenza sull'elemento di una soggettività padrona (proprietaria?) assoluta del contenuto essenziale del proprio sapere e dei propri compimenti, così sicura di sé da essere in grado di sopportare la dissoluzione – e non a caso il termine utilizzato da Hegel è, come abbiamo sottolineato, *Auflösung*, termine chiave e ricorrente nell'opera stirneriana – dei propri scopi e delle proprie realizzazioni (si potrebbe parafrasare, à la Stirner, delle proprie creazioni?), nonché una capacità di sollevarsi (anche qui, stirnerianamente, di *Empörung*, forse davvero usato nel senso elementare e letterale sopra accennato), possono essere senza dubbio letti come orizzonte in cui si inscrivono quelle ripetizioni parodiche, quello “slittamento appena percettibile [che] scardina tutte le articolazioni, [...] intacca tutte le saldature del discorso che viene imitato [e mediante il quale] si propaga [...] uno scuotimento dell'intero scafo”³⁴⁷ che sono, a mio avviso, il peculiare *gesto* stirneriano. Sarà oggetto di tutta la nostra indagine mostrare nello specifico come temi hegeliani – e non solo ma anche feuerbachiani e baueriani – vengano spostati di *segno* dalla *praxis* comica stirneriana e con quali effetti, nonché con quali scopi.

La *codificazione* del ruolo della commedia nell'orizzonte giovane hegeliano³⁴⁸ è invece fornita, come spesso accade, da Arnold Ruge. La figura di Ruge, per quanto sia stata considerata poco ap-

sopra della propria contraddizione e di non esserne affatto amareggiati e resi infelici: ossia la beatitudine e l'essere a proprio agio della soggettività che, certa di se stessa, può sopportare la dissoluzione dei suoi fini e delle sue realizzazioni”. Hegel prosegue la sua analisi in merito alla commedia anche nelle pagine seguenti (sino a 530 nell'originale tedesco, fino a p. 1593 in *Estetica*).

³⁴⁷ Jacques Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelisme sans réserve*, in «L'Arc», maggio 1967 (fascicolo su Georges Bataille) e ripubblicato in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. di Giovanni Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002³, qui p. 336. La frase non è riferita direttamente a Stirner, bensì a Bataille, il cui orizzonte di pensiero e il cui *gesto*, però, a mio avviso *mimano*, o forse in senso più proprio di quando indichi ad esempio Rosella Prezzo, *Ridere la verità*, p. 40, *parodiano* (cfr. François Warin, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, PUF, Paris 1994) il *gesto* stirneriano in molti sensi e in molti esiti. Ad esempio Silvano Facioni nel suo *Il politico sabotato. Su Georges Bataille* (Jaca Book, Milano 2009) rileva e rimarca un'affinità (pp. 101-102)– per quanto anche in questo caso non comprovabile con la certezza di una lettura diretta – tra il finale dell'analisi batailleana su *La struttura psicologica del fascismo* (apparso nei primi manifesti di «Contre-Attaque» e ora reperibile nella traduzione italiana di Marina Galletti in Georges Bataille, *Contre-attaques. Gli anni della militanza antifascista*, Editori Riuniti, Roma 1995) e il passo di EE di cui ci siamo precedentemente occupati riguardante la differenza tra *Revolution* e *Empörung*. Altri elementi di chiara vicinanza – su cui tornerò– si riscontrano nella nozione di *dépense*, nell'idea di ‘non sapere’ come *altro* dalla negazione del pensiero, quanto piuttosto come rifiuto di subordinare il pensiero a se stesso. Qui interessa però sottolineare come Bataille attribuisca una centralità decisiva al riso, tanto da scrivere che “non esiste teoria del riso che non sia filosofia completa, e così non c'è una filosofia completa che non sia teoria del riso” (in Id., *Nietzsche, il culmine e il possibile*, tr. it. di Andrea Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970, p. 189), nel tentativo di assumerne, in filosofia, la “posizione intenibile” di “cogito parodico del non sapere” e di mostrare “la commedia dell'*Aufhebung*” hegeliana, in quanto “il sistema incompiuto del non sapere è, innanzitutto, la distruzione caricaturale della nozione di sistema compiuto dal sapere” (cfr. Prezzo, *Ridere la verità*, pp. 39-49). Ossia come la sua riflessione si collochi all'estremità di una linea di fuga e di riflessione di cui Stirner, secondo me, è funzione cogente e dirimente.

³⁴⁸ Per un'accurata disamina dell'estetica giovane-hegeliana, cfr. l'ormai classico Ingrid Pepperle, *Junghegelianische Geschichtsphilosophie* e Bernadette Collenberg-Plotnikov, *The Aesthetic of the Hegelian School*, in Moggach, *Politics, religion, and art*, pp. 203-230.

petibile dalla critica, soprattutto italiana³⁴⁹, svolse un ruolo di primo piano, oltre che nel mantenimento della relativa coesione del gruppo³⁵⁰, anche nella propagazione dei temi cardine della Sinistra hegeliana: in questo senso può essere utilizzata per così dire come *termometro* di quanta incidenza i vari temi rivestano nella riflessione del gruppo stesso. Scrive infatti molto opportunamente Zanardo: “Di fronte a un movimento di idee, non è interessante guardare solo ai contenuti che rappresentano una rivoluzione teoretica, è interessante anche ricostruire i luoghi tipici, le costanti, attraverso cui si esprimono i contenuti di quel movimento”³⁵¹. E per quanto riguarda lo specifico del nostro problema, l’importanza di Ruge risulta persino maggiore in quanto le sue opere sono lo specchio in cui leggere quell’evoluzione dell’hegelismo di sinistra di cui abbiamo parlato con Rossi, ossia quell’estensione dello spettro degli interessi del gruppo “dalla critica teologica alla letteratura e all’estetica, dal diritto alla storiografia, dalla filosofia alla politica” che corrisponde all’elaborazione “di un vero e proprio sistema di alternative rispetto alla situazione intellettuale [...] e politica tedesca”³⁵². In questo senso è da considerare massimamente indicativo il fatto che una definizione da lui proposta, sia divenuta – anche all’interno della critica³⁵³ – strumento di caratterizzazione di un genere.

Il testo cui faccio riferimento è *Die historische Komödie in unserer Zeit*³⁵⁴. Esso, a mio avviso, rappresenta il punto culminante di un percorso di pensiero inerente alla categoria del comico che im-

³⁴⁹ La maggiore monografia critica in lingua tedesca risale al 1933 (Walter Neher, *Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1933), ma recentemente l’interesse per Ruge si è rinnovato anche grazie al *Forschungsproject zum Junghegelianismus* della Hamburg Universität che nella collana *Forschungen zum Junghegelianismus. Quellenkunde, Umkreisforschung, Theorie, Wirkungsgeschichte* ha pubblicato diversi contributi a riguardo: cfr. Lars Lambrecht, Karl-Ewald Tietz (hrsg. von), *Arnold Ruge (1802-1880). Beiträge zum 200. Geburtstag*, Bd. IX, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2002 e Wolfgang Bunzel, Martin Hundt, L. Lambrecht (hrsg. von), *Zentrum und Peripherie. Arnold Ruges Korrespondenz mit Junghegelianer in Berlin*, Bd. XIV, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2006 (sulla simbolica dei luoghi e il relativo decentramento geografico come decentramento del pensiero e dal pensiero dominante). Non esistono, però, per quanto sia nelle nostre conoscenze, né una traduzione italiana delle opere complete né tantomeno monografie in lingua che rendano criticamente conto dell’intera sua produzione. Vanno tuttavia segnalati la bibliografia ragionata ad opera di Zanardo di cui già ci siamo avvalsi e, per quanto riguarda l’aspetto più prettamente politico, il testo di Vaccaro, *Il concetto di democrazia*.

³⁵⁰ Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 189: “Ruge [...] sollecita il processo di differenziazione dell’hegelismo di sinistra dall’hegelismo generico, dal filoprussianesimo illuminato, dall’opposizione liberale-moderata, e [...] fornisce a questo processo i mezzi d’espressione; [...] sa a lungo tenere unite le correnti dell’hegelismo di sinistra che convergono su posizioni radicali e insieme su posizioni realistiche. Gli si devono infatti quelle grandi iniziative che sono gli *Hallische Jahrbücher*, i *Deutsche Jahrbücher* e gli *Anekdoten*. Senza di questi, senza l’opera che li ha costruiti, l’hegelismo di sinistra, così fecondo di divergenze interne e così carente nei suoi vari rappresentanti di volontà di impegnarsi in una battaglia culturale e politica, difficilmente avrebbe avuto la relativa compattezza e il peso che ha avuto”.

³⁵¹ Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 190.

³⁵² Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 190.

³⁵³ Si ricordi, come esempio, l’utilizzo proposto da Mario Rossi in relazione alla *Posaune* di Bauer.

³⁵⁴ Arnold Ruge, *Die historische Komödie in unserer Zeit* in *Anekdoten*, Bd. II, S. 194-205. Si tratta della conclusione dell’articolo *Das Selbstbewusstsein des Glaubens oder die Offenbarung unserer Zeit*, comparso nei «*Deutsche Jahrbücher*», N. 143-148, 17.-25. Juni 1842, S. 571-598. La conclusione originariamente occupava i numeri 148 e 149 della rivista, ma gli fu rifiutato l’*imprimatur* dal Collegio Regio della censura (Ruge ne ricevette notizia dal censore Ernst Wilhelm Gottlieb Wachsmuth precisamente il 3 giugno e ne diede notizia polemica all’interno di un estratto del proprio articolo nel numero 150). Per la vicenda editoriale degli *Anekdoten*, condotta da Ruge in collaborazione con l’editore Ju-

pegnava Ruge sin dai tempi della prigionia nella fortezza di Kolberg, quindi all'incirca dalla metà degli anni '20³⁵⁵ (l'arresto avvenne nel gennaio 1824 e Ruge scontò sei anni "per partecipazione ad una associazione segreta preparante il delitto di alto tradimento"³⁵⁶): la sua tesi di laurea, compilata molto probabilmente in carcere e discussa all'università di Jena nell'estate 1830 (pochi mesi dopo la liberazione, avvenuta in seguito a un provvedimento di grazia) già verteva infatti su Giovenale³⁵⁷ e lo scrisse per ottenere la libera docenza ad Halle (dove si era trasferito nella primavera del 1831 e dove insegnò, prima al *Pädagogium* e al ginnasio, poi all'università, in particolare estetica) era una dissertazione latina sull'estetica di Platone che "risente dell'influsso di Jean Paul³⁵⁸ e di Schleiermacher"³⁵⁹. Del 1835 sono i *Sechs lächerliche Briefe über das Lächerliche*³⁶⁰ e del 1836 (ripubblicata poi nel 1837) la *Neue Vorschule der Aesthetik. Das Komische mit einem komische Anhang*³⁶¹; si tratta di un'opera che si colloca nel medesimo orizzonte speculativo di Weisse e Rosenkranz (tra i quali, potremmo dire, funge da ponte) e che, mostra, già nel titolo, la palese influenza di Jean

lius Fröbel (lo stesso a cui invierà il biglietto da Parigi del novembre su Stirner) cfr. Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 196 e per lo specifico di *Das Selbstbewusstsein* e di *Die historische Komödie*, pp. 234-235 e 238.

³⁵⁵ Della medesima opinione, seppur in riferimento alla tragedia e più in generale all'interesse estetico *tout court* di Ruge, Collenberg-Plotnikov, *The Aesthetics of the Hegelian school*, p. 204, dove si fa riferimento sia alla traduzione dell'*Oedipus in Colonus* di Sofocle (Augustus Schmid Verlag, Jena 1830, ora in *Sämtliche Werke*, Bd. X, S. 1-82) sia alla tragedia *Schill und die Seinen. Ein Trauerspiel* (Loeffler, Stralsund 1830), per ammissione stessa di Ruge (in una lettera a Rosenkranz del novembre 1839, cfr. Zanardo, *Arnold Ruge*, pp. 206-207) redatti a Kolberg.

³⁵⁶ Cfr. Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 191 e Vaccaro, *Il concetto di democrazia*, p. 21.

³⁵⁷ L'attenzione per la satira in generale e per Giovenale in particolare rimarrà costante. Cfr. le recensioni di Arnold Ruge alle traduzioni critiche delle satire di Orazio e Giovenale contenute in *Die Metriker und die Satiriker* (recensione a C. Kirchner, *Des Quintus Horatius Flaccus Satiren*, Löffler, Stralsund 1829; a Ernst Weber, *Die Satiren des D. Junius Juvenalis*, Waisenhausbuchhandlung, Halle 1838; a Joseph Merkel, *Die Episteln des Quintus Horatius Flaccus*, Pergay, Aschaffenburg 1841) in «Deutsche Jahrbücher», Nn. 99-102, 25.-28. Oktober 1841, S. 395-408; ripubblicate con revisione in *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 61-91 come *Die Metriker und die Satiriker. 1. Juvenal und der Begriff der Satire. 2. Juvenal ist nicht zu übersetzen. 3. Horaz und die Uebersetzung. 4. Der metrische Ultra. 5. Der Besuch, eine Komödie.* (cfr. Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 230).

³⁵⁸ L'interesse di Ruge per Jean Paul non fa che confermare il suo interesse per la teoria del comico su cui ci siamo già soffermati; è inoltre da notare come tale interesse si mantenga vivo – e palese – per gli anni successivi: oltre alla *Neue Vorschule*, esso è testimoniato dal capitolo espressamente dedicato a Jean Paul nel famoso *Der Protestantismus und der Romantik* del 1839.

³⁵⁹ Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 192. Arnold Ruge, *Libri in quo de pulchritudine arteque praesertim poetica apud Platonem scriptum est aliquot capita. Quae ad veniam litteras in Academia Fridericiana Halensi cum Vitebergensi consociata docendi rite impetrandam amplissimi philosophorum ordinis auctoritate hora X die XXXI. M. Dec. A. M.D.CCCXXX I. publice defendet Arnoldus Ruge Phil. Doctor.*, Typis Orphanotropei, Halae, senza data (1831); si tratta, molto probabilmente (cfr. Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 208) di una rielaborazione e traduzione in latino della prima parte del testo di estetica a cui Ruge stava lavorando (era certamente già completa alla fine del 1831) e che verrà pubblicato in tedesco nel 1832 come Arnold Ruge, *Die Platonische Aesthetik*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1832. Cfr. la recensione di Christian Hermann Weisse contenuta nei numeri 14 e 15 del luglio 1832 degli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», (Berlin, Besser), precisamente alle colonne 109-118.

³⁶⁰ Arnold Ruge, *Sechs lächerliche Briefe über das Lächerliche*. An der Herrn Hofrath Stephan Schütze in Weimar von Dr. Ruge, Privatdocenten in Halle, in «Blätter für literarische Unterhaltung», N. 248-251, Leipzig 5.-8. September 1835, S. 1021-1035. Il testo, come si vede, è dedicato a Stephan Schütze che aveva pubblicato l'anno precedente (N. 270, 27. September 1834, S. 1117-1119) sul medesimo periodico un articolo sul medesimo tema, *Ueber das Verhältniss des Lächerlichen zum Komischen*, e sarà ristampato, probabilmente non integralmente, nella *Neue Vorschule der Aesthetik* alle S. 258-274.

³⁶¹ Arnold Ruge, *Neue Vorschule der Aesthetik. Das Komische mit einem komische Anhang*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1836¹ e 1837².

Paul e nei contenuti, oltre ad essa, quella dell'ironia di Solger e della tradizione romantica – quest'ultima quantomeno come “referente negativo”.

Ruge affronta qui il problema del brutto, offrendone “una fenomenologia tipica”, arricchita da “vari quadri antropologici”, e fornendo anche questa volta “un motivo costante e indicativo di un percorso” comune all'estetica post-hegeliana: “il brutto non è “un valore in sé”, non è una categoria che nella sua autonomia possa originare una dimensione assiologica dell'arte post-classica, bensì è un'appendice della bellezza e della sua genesi spirituale, un “relativo” che deve riferirsi a un assoluto per poter acquisire un proprio senso estetico. Il “riscatto” del brutto – segno della consueta esigenza di “superamento” che negli hegeliani è impossibile non trovare – è il *comico*. Comico che, a parere di Ruge, permette di superare il brutto in quanto ne è la «ridicolizzazione», incarnando in questo modo l'esigenza dell'idea di tornare a se stessa, di riconnettersi all'interno di un preciso quadro formale. Il brutto è una perdita di autocoscienza, è uno «stato di disgregazione della contraddizione stagnante e non fluida», che, tuttavia, è al tempo stesso in grado di spingersi oltre, sino al comico, in cui l'idea può tornare «presso di sé»³⁶². È anche importante notare come in appendice all'edizione del 1836 probabilmente fossero contenute sia i *Sechs Briefe* sia una satira composta da Ruge contro Heine, Karl Gutzkow e Ludolf Christian Wienberg intitolata *Die liederlichen Vögel*³⁶³ – a dimostrazione della familiarità di Ruge non solo con la teorizzazione comica, ma anche con il suo utilizzo in componimenti di genere (*pratica* non insolita, dato che, come vedremo, si riproporrà in Rosenkranz e in Engels). Del 1839 è poi una recensione, scritta insieme a Theodor Bergk, alla traduzione di Johann Gustav Droysen delle commedie di Aristofane³⁶⁴ e infine del 1843 è appunto *Die historische Komödie*.

Già la domanda da cui diparte l'analisi delimita il campo di battaglia in termini giovan-hegeliani, ossia lo qualifica nei caratteri della polarità e non della dialettica; Ruge infatti si chiede quale sia l'autocoscienza del proprio tempo, o meglio quale scoperta possa risultare dal *conflitto degli estremi* a cui egli e i suoi contemporanei assistono³⁶⁵. I due estremi in lotta sono l'essenza della fede (*Glaube*) e l'essenza umana, razionale, anticristiana, che rappresenta, secondo Ruge, lo *Zeitgeist* del tempo. Tale conflitto può mostrarsi in tutta la sua serietà solo alla luce del concetto della commedia (descritto nei termini hegeliani discussi poco sopra e in cui, tra l'altro, Ruge individua influssi aristofanei): l'essenza della fede si presenta infatti – stando alla riflessione di Feuerbach, Hegel ma anche del teologo antirazionalista Friedrich Adolf Krummacker – come qualcosa di estraneo (*fremd*) e la sua “autocoscienza (la chiarificazione della propria autoestraniazione) sarebbe quindi “immediatamente la sua dissoluzione (*Auflösung*)” e la “rappresentazione (*Darstellung*) di un processo del genere sarebbe già “la commedia (*Komödie*)”³⁶⁶. Lo *Zeitgeist* del periodo ha, reciprocamente, raggiunto un grado talmente elevato di criticità che il divenire commedia (*Komödirung*)

³⁶² Franzini, *Presentazione*, p. 12.

³⁶³ Il testo non *ti* è pervenuto, ma ne abbiamo notizia dal diario di Rosenkranz (Karl Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch*, S. 155-156). Cfr. Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 210.

³⁶⁴ Theodor Bergk, Arnold Ruge, *Aristophanes' Werke, übersetzt von J.G. Droysen* in «Hallische Jahrbücher», N. 2-4, 2.-4. Januar 1839, col. 11-32; ripubblicato in *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 92-127 con il titolo *Ueber Aristophanes Komödie und Droysens Uebersetzung. 1839*.

³⁶⁵ Ruge, *Die historische Komödie*, S. 195.

³⁶⁶ Ruge, *Die historische Komödie*, S. 195: „Das Selbstbewußtsein des Glaubens wäre [...] unmittelbar seine Auflösung und die Darstellung [...] eines solchen Prozeß [...] – die Komödie“.

di tutto ciò che si trova in contraddizione con essa, si infiamma di per sé³⁶⁷. La vera commedia risulterebbe quindi essere quella storica³⁶⁸.

Ma cosa intende Ruge precisamente per “commedia storica”? È quella commedia che incarna i rapporti sostanziali nei suoi personaggi e il cui scioglimento (dissoluzione, *Auflösung*) deve cogliere un livello storico dello spirito; una commedia, quindi, che *fa storia*³⁶⁹ in quanto è rappresentazione di una svolta nella storia del mondo in cui si assiste alla transizione tra il tramontare di una forma spirituale (*eine Form des Geistes untergehen*) e il sorgere di una nuova (*eine neue aufgehen*). Una commedia che si faccia portatrice della forza (*Kraft*) della sostanza spirituale³⁷⁰ e, fornendo una forma all'autocoscienza del presente, divenga critica assoluta (*absolute Kritik*³⁷¹) delle idealità del passato, persistenti in essa come essenze estranee. Critica che si compie appunto attraverso il riso che è esso stesso critica istantanea (*auf einen Blick*) in grado di mostrare la cosa *nuda*, così com'è³⁷².

Il limite – e al contempo il trionfo (*Sieg*) – di tale genere risiederebbe però nel suo carattere solo teoretico: limite in quanto non accede al livello del pratico, della prassi, trionfo in quanto può anticipare (anche di molti anni) lo sviluppo della prassi stessa³⁷³. Tale limite può essere anche formulato in termini di inefficacia della commedia, dato che concerne solo il divertimento (*Spaß*), mentre la storia del mondo (*Weltgeschichte*) e lo spirito del mondo (*Weltgeist*) giudicano. Si porrà perciò l'ideale solo nella serietà del vecchio o si distinguerà la dissoluzione scherzosa da quella seria all'interno del nuovo: ciò può facilmente tradursi in una *doppia* autocoscienza, in quella doppia autocoscienza che Ruge avverte come presente³⁷⁴ e appunto mira a problematizzare. Per quanto concerne poi tale autocoscienza, Ruge si premura di distinguerne i *modi* del possesso: il modo ingenuo (*naiv*) – che significa stupidità (*Dummheit*) – e il modo consapevole (*wissentlich*), ossia il suo uso per scopi egoistici – che significa ipocrisia (*Heuchelei*)³⁷⁵ e che egli individua nel filisteismo borghese.

³⁶⁷ Ruge, *Die historische Komödie*, S. 196: „Wir leben in einer Zeit, welche ihr Selbstbewusstsein [ihr humanes und vernünftiges, d.h. unchristliches Wesen] auf eine solche kritische Höhe gebracht hat, daß die Komödirung alles dessen, was in dasselbe als eine widersprechende Erscheinung hineinfällt, sich unabweislich von selbst entzündet“.

³⁶⁸ Ruge, *Die historische Komödie*, S. 196: „Die wahre Komödie ist eben die historische“.

³⁶⁹ Ruge, *Die historische Komödie*, S. 197: „Die historische Komödie macht Geschichte“. Ne sono esempi, di nuovo, le commedie di Aristofane, il tartufo di Molière, la derisione (*Persiflage*) voltairiana del cristianesimo, gli scritti di Luciano e il Don Chisciotte. Si noti come il novero dei riferimenti proposti da Ruge o è di scuola (si pensi ad Aristofane in Hegel o al donchisciottismo di Heine) o farà scuola (ad esempio in Marx). Facciamo notare anche il riferimento a Voltaire e all'*arma* scelta contro il cristianesimo, ossia la derisione, la presa in giro.

³⁷⁰ Cfr. Ruge, *Die historische Komödie*, S. 196.

³⁷¹ Ruge, *Die historische Komödie*, S. 196.

³⁷² Ruge, *Die historische Komödie*, S. 198: „Komödiren ist augenfälliges Kritisiren, Gelächter ist Kritik auf einen Blick. Die Sache ist abgethan, sobald sie erscheint, wie sie ist, nämlich als confuse Existenz des Selbstbewußtseins“. Non sfugga in questo senso la consonanza con le teorie sul comico espresse nella *Neue Vorsschule*.

³⁷³ Cfr. Ruge, *Die historische Komödie*, S. 198.

³⁷⁴ Ruge, *Die historische Komödie*, S. 199: „Das haben wir jetzt“.

³⁷⁵ Cfr. Ruge, *Die historische Komödie*, S. 199. Uno schema molto simile – seppure in una commistione di *Dummheit* e *Heuchelei* – è rintracciabile come dato di partenza in *Der Einzige* nella distinzione tra un *egoismo* inconsapevolmente e uno consapevole. Non è così improbabile che Stirner lo abbia elaborato proprio a partire da questi spunti, se non addirittura da questo testo. Inoltre Ruge lega questi spunti, impliciti in quella che egli chiama “commedia dell'ipocrisia”, a una riflessione su cultura e barbarie su cui non mancheremo di ritornare.

Il compito di dissolvere l'ipocrisia (*Heuchelei*) del vecchio *Zeitgeist* – data quindi dal persistere di un modo di vita ormai obsoleto all'interno della nuova forma con cui è in contraddizione – spetta perciò necessariamente al *comico* e ciò può avvenire, hegelianamente, solo mediante la pura rappresentazione (*Darstellung*) di tale ipocrisia nell'autocoscienza³⁷⁶. Compito che, ora, in una rinascita greca, Ruge assegna allo spirito germanico (cioè alla filosofia³⁷⁷ con cui esso coincide) nella dissoluzione serena della sua antica sostanza, ossia del cristianesimo, possibile comicamente nel mantenimento di una distanza rispetto ai principi (quella capacità di sollevarsi sopra di essi di cui parlava Hegel) che ne consenta il contrasto aspro, preservandoli però (antihgelianamente) dalla tanto spregiata *Versöhnung*³⁷⁸.

Un altro testo che si dimostra debitore di tale concezione e che presenta moltissimi luoghi di notevole interesse, è la brevissima e fulminante *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* di Karl Marx³⁷⁹ in cui ancora una volta troviamo collegati religione, arte e filosofia e in cui ancora una volta compaiono sulla scena, in uno sdoppiamento, o meglio in una ripetizione caricaturale, tragedia e commedia. Il testo si inaugura con la famosa dichiarazione, ispirata chiaramente a Feuerbach, secondo cui “per la Germania, la critica della religione nell'essenziale è compiuta”, dove per religione si intende – in maniera altrettanto nota – “l'oppio del popolo”, “una coscienza capovolta del mondo” (*verkehrtes Selbstbewußtsein*), “la realizzazione fantastica (*phantastische Verwirklichung*³⁸⁰) dell'essenza umana”³⁸¹. Ma, al fine di ristabilire “la verità dell'al di qua”, compito che spetta precipuamente alla storia, la filosofia, che sta al servizio della storia, deve smascherare (*entlarven*) anche l'autoestraniazione (*Selbstentfremdung*) nelle sue figure (*Gestalten*, anche forme) profane (*unheiligen*), di modo che la critica della religione si trasformi in critica del diritto, quella della teologia in critica della politica. Il contributo marxiano a tale compito, dato che si rifà alla Germania, non può rivolgersi all'originale (*Original*), ma necessariamente a una copia (*Kopie*)³⁸², in quanto la situazione della Germania a lui contemporanea è un anacronismo (*Anachronismus*) contro cui la critica deve essere un'arma (*Waffe*) visto che “il suo oggetto è il suo nemico (*Feind*), che essa non vuole confutare, ma annientare (*vernichten*)”³⁸³. E tale anacronismo è una questione di sperequa-

³⁷⁶ Ruge, *Die historische Komödie*, S. 200.

³⁷⁷ Cfr. Ruge, *Die historische Komödie*, S. 201.

³⁷⁸ Cfr. Eßbach, *Die Junghegelianer*, S. 164.

³⁷⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in «Deutsch-französischen Jahrbücher», S. 71-85, ora in MEW, Bd. I., 1976, S. 378-391; tr.it. di Raniero Panzieri, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 2000⁶ (anche in Gian Maria Bravo (a cura di), *Annali franco-tedeschi di Arnold Ruge e Karl Marx*, Edizioni del Gallo, Milano 1965, pp. 124-142 e in Marx-Engels, *Opere*, cit., a cura di Nicolao Merker, 1976, vol. III, 1843-1844, pp. 191-204).

³⁸⁰ Per un inquadramento di questo termine, strettamente legato a quello di *Verweltlichung*, in merito al più vasto orizzonte del paradigma della “secolarizzazione” di cui, in parte, ci siamo già occupati, cfr. Giacomo Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 40-47. È interessante notare come l'analisi della tematica marxiana operata qui da Marramao verta esclusivamente su questo testo e su quello da considerare suo *gemello*, ossia *Zur Judenfrage*.

³⁸¹ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 378; *Per la critica della filosofia del diritto*, pp. 49-50.

³⁸² Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 379; *Per la critica della filosofia del diritto*, p. 51.

³⁸³ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 380: „sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will“; *Per la critica della filosofia del diritto*, pp. 52-53.

zione, di inadeguatezza tra forma e contenuto³⁸⁴ – il ristretto contenuto (*bornierten Inhalt*) dello status quo tedesco” –, una discrepanza tra apparenza ed essenza³⁸⁵, ossia è ancora una questione estetica che si fa universalmente storica:

“La lotta contro il presente politico tedesco è la lotta contro il passato dei popoli moderni, che continuano tuttora ad esser molestati dalle reminiscenze di questo passato. È per essi istruttivo veder l'*ancien régime* che visse da loro la sua *tragedia* (*Tragödie*), recitare ora la sua *commedia* (*Komödie*) come *replica* (*Revenant*, letteralmente fantasma, come francesismo nel testo). *Tragica* fu la sua storia fino a quando esso [...] credeva e doveva credere nella propria legittimità. [...] Fino a che [...] lottò con un mondo ancora in formazione, dalla sua parte stava un errore storico universale, non personale. Perciò il suo tramonto fu tragico. Invece l'attuale regime tedesco, un anacronismo, una flagrante contraddizione con assiomi universalmente riconosciuti, la nullità (*Nichtigkeit*) dell'*ancien régime* esposta alla vista del mondo, si immagina ancora di credere in se stesso e pretende dal mondo la sua stessa immaginazione (*Einbildung*). [...] L'*ancien régime* moderno non è più che il commediante (*Komödiant*) di un ordine mondiale, i cui eroi reali sono morti. La storia è radicale e percorre parecchie fasi, quando deve seppellire (*zu Grabe trägt*) una figura vecchia (*alte Gestalt*). L'ultima fase di una figura storica universale (*weltgeschichtliche Gestalt*) è la sua *commedia*. Gli dèi della Grecia, che già una volta erano stati tragicamente feriti a morte (*tragisch zu Tode verwundet*) nel «Prometeo incatenato» di Eschilo, dovettero ancora una volta morire comicamente (*komisch sterben*) nei «Dialoghi» di Luciano. Perché la storia procede così? Affinché l'umanità si separi serenamente (*heiter*) dal suo passato. Questa serena destinazione storica noi rivendichiamo alle forze politiche della Germania”³⁸⁶.

³⁸⁴ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 381; *Per la critica della filosofia del diritto*, p. 54. Inadeguatezza che i Giovani hegeliani postulano in quanto connaturata alle alienate condizioni di vita: un superamento, ossia una perfetta armonia tra forma e contenuto, è possibile solo nelle condizioni sociali, pienamente emancipate, che essi auspicano e per cui combattono. Cfr. Collenberg-Plotnikov, *The Aesthetic of the Hegelian School*, p. 214 e Pepperle, *Junghegelianische Geschichtsphilosophie*, S. 158. Tale scissione, come si è visto, sopravviverà però come problematica in tutta la stessa scuola giovane-hegeliana e proprio la ricerca di tale armonia ideale sarà anzi la causa del permanere – se non dell'*interiorizzarsi* e quindi dell'aggravarsi dell'alienazione. Stirner coglierà tale nodo teorico, operando però non in direzione di un *riempimento* adeguato, quanto piuttosto di uno *svuotamento* totale.

³⁸⁵ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 382: „Wenn es an sein eignes Wesen glaubt, würde es dasselbe unter dem Schein eines fremden Wesens zu verstecken und seine Rettung in der Heuchelei und dem Sophisma suchen?"; *Per la critica della filosofia del diritto*, p. 55: “Ma se credesse alla sua propria *essenza*, la celeberebbe sotto l'*apparenza* di un'essenza estranea e cercherebbe la sua salvezza nell'ipocrisia e nel sofisma?“. La consonanza con Ruge ci sembra così evidente da non meritare neppure la sottolineatura.

³⁸⁶ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* S. 381-382: „Der Kampf gegen die deutsche politische Gegenwart ist der Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker, und von den Reminiscenzen dieser Vergangenheit werden sie noch immer belästigt. Es ist lehrreich für sie, das *ancien régime*, das bei ihnen seine Tragödie erlebt, als deutschen Revenant eine *Komödie* spielen zu sehen. *Tragisch* war seine Geschichte solange es selbst an seine Berechtigung glaubte und glauben mußte. Solange [es] mit einer erst werdenden Welt kämpfte, stand auf seiner Seite ein weltgeschichtlicher Irrtum, aber kein persönlicher. Sein Untergang war daher tragisch. Das jetzige deutsche Regime dagegen, ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemein anerkannte Axiome, die zur Weltanschauung ausgestellt die *Nichtigkeit* des *ancien régime*, bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben, und verlangt von der Welt dieselbe *Einbildung*. [...] Das moderne *ancien régime* ist nur mehr der *Komödiant* einer Weltordnung, deren *wirkliche Helden* gestorben sind. Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre *Komödie*. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Äschylus, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians. Warum dieser Gang der Geschichte? Damit die Menschheit *heiter* von ihrer

Anche per Marx, quindi, il problema è un tempo *passato* che persiste e insiste in un tempo che non è più il *suo*, rivelandosi appunto un anacronismo in contraddizione flagrante con il presente. Un tempo che continua a ritornare molestando (*belästigen*) il pensiero dei popoli del presente come una reminiscenza, come un fantasma (*Revenant*). Ma questa replica, questa copia non può che essere comica, dato che l'originale è stato tragico. L'originale – l'*ancien régime* – era stato tragico nell'affermarsi, nel credere in sé, così come nel tramontare in un errore *universale*. L'errore della copia è invece *personale* e comico, è la sua illusione di credenza in se stessa e la pretesa che il mondo la creda ancora una *forma* avente un *contenuto* adeguato, mentre esso è ristretto, anzi è nullo – dato che essa è una forma *vuota*, è una flagrante contraddizione ed è per questo destinata ad essere seppellita come figura storica universale dalla radicalità della storia stessa. La tragedia e la commedia risultano quindi costitutive della stessa storia universale (hegelianamente, come momenti dello spirito assoluto) e della sua costitutiva radicalità (*innovazione* giovane-hegeliana) che ne *radoppia* la morte e che considera, come terminale, proprio il momento comico³⁸⁷ – esattamente come sarà in Stirner –, per garantire all'umanità un distacco dal passato caratterizzato dalla serenità (*Heiterkeit*).

I.3.e Stirner tra *Kunst* e *Religion* verso la *Philosophie*

Si tratta, come accennato, di elementi che confluiranno nella riflessione di Stirner. La conoscenza diretta dei testi, pur non essendo eda lui esplicitata, appare certa. Per quanto riguarda *Die historische Komödie* le evidenze a riguardo sono addirittura molteplici: all'interno di *Der Einzige* sono infatti citati criticamente sia un testo, sempre di Ruge³⁸⁸, compreso nel primo volume degli *Anekdoten*, sia una recensione di Bruno Bauer a Theodor Kliefoth contenuta nel secondo volume³⁸⁹, ossia nel medesimo volume di *Die historische Komödie*. Inoltre, nodi teoretici centrali del testo di Ruge trapassano nell'articolo *Kunst und Religion*³⁹⁰ di Stirner di cui ora ci occuperemo. Per quanto concerne invece il testo marxiano, sussiste solo una prova, ma anch'essa a mio avviso importante. Il testo infatti è contenuto nei «Deutsche-französischen Jahrbücher», nello stesso numero della

Vergangenheit scheide. Diese *heitere* geschichtliche Bestimmung vindizieren wir den politischen Mächten Deutschlands“; *Per la critica della filosofia del diritto*, pp. 54-55, corsivo di *Revenant* mio.

³⁸⁷ In termini letterari, prima la ferita a morte della tragedia eschilea, poi la morte comica, letta ancora una volta attraverso Luciano.

³⁸⁸ Arnold Ruge, *Bruno Bauer und die Lehfreiheit*, in *Anekdoten*, Bd. I., S. 119-142. Stirner cita precisamente le pagine 120 e 127 dell'articolo (EE, S. 387-388; U, pp. 359-360).

³⁸⁹ Bruno Bauer, *Einleitung in die Dogmengeschichte von Theodor Kliefoth*, X. 387, Hinstorff'sche Hofbuchhandlung, Parchim und Ludwigslust 1839, in *Anekdoten*, Bd. II, S. 135-159. Si tratta di un altro dei testi a cui la censura non concesse la pubblicazione nei «Deutsche Jahrbücher»: cfr. la lettera del già citato censore Wachsmuth a Ruge del 25 febbraio 1842 (pubblicata in *Anekdoten*, Bd. I, S. 18) in cui venivano rifiutati nove manoscritti tra cui questo testo baueriano, e Zanardo, *Bruno Bauer*, pp. 300-301. Stirner cita precisamente le pagine 152-153 (EE, S. 91; U, p. 92).

³⁹⁰ (Max Stirner), *Kunst und Religion*, in «*Rheinische Zeitung*», Nr. 165, Beiblatt, Köln, 14. Juni 1842, S. 1-2, ripubblicato in «*Das Magazin für die Litteratur*», Jg. 63, N. 52, Berlin, 29. Dezember 1894, Sp. 1633-1639, e confluito nelle *Kleinere Schriften* del 1898 e in entrambe le edizioni del 1914. Un facsimile del manoscritto (12 pagine, firmato Stirner e recante di fianco al titolo la dicitura 'Dr. Schmidt', ora conservato presso l'Historischen Archiv di Köln, nel plico “*Rheinische Zeitung*”, sezione 1085, N. 40, con l'annotazione Schmidt=Stirner; in proposito cfr. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, p. 529) compare sia in Mackay, *Max Stirner*, sia in edizione singola (ancora stampata in proprio), come Id., *Kunst und Religion*, Faksimile des Manuskripts. hrsg. von J. H. Mackay, Berlin-Charlottenburg 1914. Cfr. KS, pp. 259-268 e SM, pp. 255-265. Secondo De Ridder (*Max Stirner*, p. 295) questo testo è “clearly written in reference of Bauer's «Hegel's Lehre von der Religion und Kunst»”.

Zur Judenfrage di Marx, di cui rappresenta il testo *gemello*: questo secondo testo è citato direttamente da Stirner, sempre in *Der Einzige*³⁹¹ e pertanto, anche qui, si può ragionevolmente supporre la conoscenza diretta.

Rivolgiamoci quindi a *Kunst und Religion*. Data l'importanza del testo nell'economia del pensiero stirneriano, ci limiteremo, per ora, a mostrare come la linea argomentativa tracciata sinora prosegua – e si modifichi – nella peculiarità della sua posizione, riservandoci di tematizzare in maniera più approfondita gli altri nodi teoretici nel prosieguo della trattazione. In primo luogo, le definizioni di arte e di religione con cui Stirner si confronta sono ancora dichiaratamente hegeliane. *L'incipit* infatti recita:

“Hegel si occupa dell'arte prima che della religione; questo posto le conviene, anche dal punto di vista storico”³⁹².

Per Stirner arte e religione rappresentano i due termini “con cui si può chiamare [lo] sdoppiamento (*Entzweiung*)” – l'alienazione – nel senso che “l'arte crea sdoppiamento in quanto pone l'Ideale di fronte all'uomo, ma la vista dell'Ideale, la quale dura finché questo non viene di nuovo assorbito e ingoiato da fissi occhi curiosi, si chiama religione”³⁹³. E arte e religione inoltre rimangono, sempre hegelianamente, questione d'intelletto (*Verstandes-Sache*) e non di ragione (*Vernunft*), in quanto necessitano sempre di un oggetto – anche quando si declina come amore, che sembrerebbe invece attingere al dominio del cuore e del sentimento – e sono quindi incapaci di “pensieri liberi, privi di oggetto, «razionali»”³⁹⁴. Dove Stirner corregge la sistematica hegeliana è invece nel raddoppiare la presenza dell'arte³⁹⁵: infatti, a suo avviso, “l'arte è il principio, l'alfa della religione; ma ne è anche la fine, l'omega; anzi, ancor meglio, ne è la compagna”³⁹⁶, dove tale accompagnamento si qualifica come *gioco* di creazione e distruzione in cui la commedia recita una parte da protagonista:

“Ma l'arte accompagna anche la religione, in quanto che all'interno dell'uomo, arricchito dalla lotta con l'oggetto, prorompe ben presto un genio capace di una nuova raffigurazione, e abbellisce e illumina con fresca formazione il nuovo oggetto. Finalmente poi l'arte si trova anche al termine di una religione. Con *sereno* coraggio riprende in considerazione la sua creazione, e, rivendicandola come cosa propria, le toglie l'oggettività, la scioglie dalla trascendentalità in cui era caduta nel tempo in cui durò la religione, e non si limita ad abbellirla, ma la distrugge completamente. L'arte compare al tramonto di una religione ripigliandosi la sua creatura, cioè la religione stessa, e presentando *scherzosamente come un'allegria commedia tutta la serietà della vecchia fede* per il fatto che

³⁹¹ Karl Marx, *Zur Judenfrage*, in «Deutsch-französischen Jahrbücher», S. 182-214, ora in MEW, Bd. I, S. 347-377; tr. it. di Raniero Panzieri, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 2000⁶ (anche in Bravo, *Annali franco-tedeschi*, pp. 262-301 e in Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, pp. 158-189).

³⁹² SM, p. 254; KS, S. 259: „Hegel behandelt die Kunst vor der Religion; diese Stellung gebührt ihr, sie gebührt ihr sogar unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte“.

³⁹³ SM, pp. 255-256; KS, S. 259-260: „Wo bliebe – sprechen wir es aus, wie diese Entzweiung mit einem anderen Worte heisst! – wo bliebe die *Religion*? Die Kunst schafft Entzweiung, indem sie dem Menschen das Ideal entgegensehlt, der Anblick des Ideales aber, der so lange dauert, bis vom unverwandten, gierigen Auge das Ideal wieder eingesogen und verschlungen worden, heisst Religion“.

³⁹⁴ SM, pp. 257 e 260; KS, S. 260 u. 263.

³⁹⁵ Eßbach, *Die Junghegelianer*, S. 235, Anm. 56.

³⁹⁶ SM, p. 261; KS, S. 264.

questa fede ha perduto la serietà del contenuto, ch'essa dovette restituire al giocondo poeta, ritrova sé stessa e quindi nuove forze creatrici. Poiché – non risparmiamole il rimprovero di *crudeltà* – con la stessa crudeltà con cui distrugge nella commedia, altrettanto implacabilmente ricostruisce ciò che medita di distruggere poi a sua volta. [...] Questa dunque è la posizione dell'arte verso la religione. Quella crea l'ideale e appartiene al cominciamento; questa pone nell'ideale un mistero, e in ciascuno mette a capo una pietà tanto più intima, quanto ciascuno aderisce all'oggetto e ne dipende. Ma quando il mistero è chiarito, l'oggettività e l'estraneità è rotta e appunto per questo è annullata la sostanza di una determinata religione, allora *la commedia deve sciogliere il tema propositosi, e, mediante la prova evidente della vacuità o meglio del vuotamento dell'oggetto, liberare l'uomo del suo attaccamento a una cosa vuota*, attaccamento che era frutto dell'antica fede. In conformità di questa sua natura, la commedia fa uscire da ogni campo ciò che vi è di più sacro e utilizza per esempio le sacre nozze, perché le nozze da esse messe in scena non sono più sacre, ma una forma diventata vuota a cui non si può più aderire. Ma anche la commedia, come tutta l'arte, precede la religione: essa si limita a far posto per le cose nuove a cui l'arte stessa deve dare forma”³⁹⁷.

La commedia quindi è lo strumento che l'arte utilizza per distruggere (*vernichten*, alla lettera annientare, sinonimo di *zerstören*) con un “sereno coraggio” (*heiter Muth*) che non esclude la crudeltà (*Grausamkeit*) “la sua creatura”, ossia la religione; rivendicandola come cosa *propria* (*als das ihrige es behauptend*) le toglie la trascendentalità e l'oggettività che ne costituivano l'essenza e produce il *nulla*, la vacuità (*Leerheit*) o meglio un vuotamento (*Ausgeleertheit*) dell'oggetto stesso; proprio in ragione di tale *vuoto* avviene la liberazione dell'uomo (ancora retaggio giovane hegeliano) dal suo attaccamento a un oggetto che ora si rivela inconsistente. Per dirla in altri termini, l'arte presenta, raffigura (*aufstellt*) scherzosamente come una divertente e divertita (*lachende*) commedia (*Komödie*) la serietà della vecchia religione (*die ganze Ernsthaftigkeit des alten Glaubens*): così facendo mostra il trapasso di tale contenuto serio e la necessità di un rinnovamento tramite l'opera dell'allegro

³⁹⁷ SM, pp. 263-265, corsivi nostri (l'unico corsivo originale stirneriano è quello che evidenzia la prima occorrenza di *Komödie* che raddoppia il primo corsivo hegeliano delle *Vorlesungen über die Ästhetik*, S. 527, *Estetica*, p. 1590 Cfr. KS, S. 266-268: „Doch die Kunst begleitet auch die Religion, indem das menschliche Innere, durch den Kampf mit dem Objecte bereichert, bald wieder in einem Genius zu neuer Gestaltung ausbricht und das seitherige Object durch frische Bildung verschönert und verklärt. Schwerlich vergeht ein Menschenalter ohne eine solche, der Kunst zu dankende Verklärung. Endlich aber steht die Kunst auch am Ende einer Religion. Heiteren Muthes nimmt sie ihr Gebilde wieder in Anspruch, und als das ihrige es behauptend raubt sie ihm die Objectivität, erlöst es aus der Jenseitigkeit, in welche es die Zeit der Religion hindurch verfallen war, und verschönert es nicht mehr bloss, sondern vernichtet es gänzlich. Ihr Geschöpf, die Religion, zurückfordernd erscheint die Kunst beim Untergange einer Religion, und indem sie tändelnd die ganze Ernsthaftigkeit des alten Glaubens darum, weil er den Ernst des Inhalts, den er an den fröhlichen Dichter zurückgeben musste, eingebüsst hat, als eine lachende *Komödie* aufstellt, hat sie sich selbst und damit neue Schöpfungskraft wiedergefunden. Denn – erlassen wir ihr den Vorwurf ihrer Grausamkeit nicht! – so grausam als sie in der *Komödie* vernichtet, so unerbittlich stellt sie wieder her, was sie von neuem zu vernichten gedenkt. Sie schafft ein neues Ideal, ein neues Object und eine neue Religion. [...] Diess also ist die Stellung der Kunst zur Religion. Jene erschafft das Ideal und gehört an den Anfang; diese hat am Ideal ein Mysterium, und wird in Jedem zu einer um so innigeren Frömmigkeit, je fester er an dem Objecte hängt und von ihm abhängt. Ist aber das Mysterium aufgeklärt, die Gegenständlichkeit und Fremdheit gebrochen und eben damit das Wesen einer bestimmten Religion vernichtet, dann hat die *Komödie* ihre Aufgabe zu lösen, und durch den anschaulichen Beweis von der *Leerheit* oder besser *Ausgeleertheit* des Objectes den Menschen von seiner altgläubigen Anhänglichkeit an das Verödete zu befreien. Diesem ihrem Wesen gemäss greift die *Komödie* auch in jedem Gebiete das Heiligste heraus und benutzt z. B. die heilige Ehe, weil die von ihr dargestellte Ehe nicht mehr – heilig ist, sondern eine leergewordene Form, an welcher man nicht länger haften soll. Aber selbst die *Komödie* geht der Religion vorher, wie die gesammte Kunst: sie macht nur Raum für das Neue, dem die Kunst selbst wieder Gestalt zu geben vorhat“.

(*fröhlichen*, gaio) poeta: è in tal modo che la commedia “scioglie il tema” (*ihre Aufgabe zu lösen*) proposti.

Si noti come qui trapassino sia elementi della commedia storica di Ruge, come l’idea di una forma obsoleta, non più cogente e quindi da superare mediante la commedia, sia elementi marxiani, come la *serenità* nell’abbandono del passato (anche se qui non è l’umanità, ma l’arte stessa a necessitare di un sereno coraggio) legato al ruolo terminale dell’arte nel processo di produzione dell’ideale. Ma si rintraccia, allo stesso tempo, la peculiarità stirneriana: in questo caso infatti lo *svuotamento* operato dalla commedia, ossia il suo intervento nella riappropriazione dell’essenza ipostatizzata nella religione, è finalizzato solo alla creazione di un *vuoto* da riempire con nuove forme, la cui formazione è ancora compito dell’arte. In questo senso Stirner può affermare la validità, ma al contempo la limitatezza della commedia stessa³⁹⁸, prefigurando la necessità che la propria pratica comica non si limiti a un gioco interno al cerchio magico dell’alienazione – forse si potrebbe dire alla coazione all’alienazione –, ma la percorra in tutta la sua estensione per sforzarne i limiti, per scioglierne e dissolverne (*auflösen*) la cogenza.

Pertanto, per concludere, si può affermare, con Wolfgang Eßbach, che “per i Giovani hegeliani è la commedia il genere corrispondente alla vita politica”³⁹⁹, anzi che è proprio all’interno di tale teatralizzazione comica che si gioca la partita ideale tra principi e, con essa, la possibilità dello sviluppo. Stirner acquisisce quindi da tale orizzonte di pensiero un arsenale metodologico basilare che egli utilizzerà in modo originale e con modificazioni decisive, atte, come visto, a renderlo il fulcro della sua strategia parodica; strategia che, a mio avviso, attinge pertanto pienamente il livello della filosofia – livello differente perché assurge (hegelianamente) alla *Vernunft*:

“Di fronte ad essa non sta un oggetto, come sta di fronte alla religione, né ne crea uno, come fa l’arte, ma piuttosto pone una mano stritolatrice così su ogni creazione di oggetti come su tutta l’oggettività stessa; e respira la libertà. La ragione, che è lo spirito della filosofia, si occupa soltanto di se stessa, e non si cura di nessun oggetto. [...] Perché la ragione cerca soltanto se stessa, non ama che se stessa, o propriamente non ama se stessa, perché in sé non ha nessun oggetto, ma è sé stessa”⁴⁰⁰.

Nonostante i residui hegeliani, si può perciò ed infine asserire che la filosofia, in quanto elimina l’affezione a un oggetto, è già tale (provvisorio) scioglimento, dato che fa di tale *assenza*, di tale *vuotezza*, la condizione stessa della propria esistenza – esistenza che è in tutto e per tutto libertà.

³⁹⁸ KS, S. 268: „Aber selbst die Komödie geht der Religion vorher, wie die gesammte Kunst: sie macht nur Raum für das Neue, dem die Kunst selbst wieder Gestalt zu geben vorhat“; SM, p. 265: “Ma anche la commedia, come tutta l’arte, precede la religione: essa si limita a far posto per le cose nuove a cui l’arte stessa deve dare forma”.

³⁹⁹ Eßbach, *Die Junghegelianer*, S. 163: „Für die Junghegelianer gilt die Komödie als Gattung, die dem politischen Leben entspricht“.

⁴⁰⁰ SM, p. 265; cfr. KS, S. 268: „Ihr steht weder ein Object gegenüber, wie der Religion, noch macht sie eines, wie die Kunst, sondern sie legt vielmehr ebensowohl auf alle Objectmacherei als auf die ganze Objectivität selbst die zermalmende Hand und athmet die *Freiheit*. Die Vernunft, der Geist der Philosophie, beschäftigt sich nur mit sich selbst, und kümmert sich um kein Object. [...] Denn die Vernunft sucht nur sich selbst, bekümmert sich nur um sich selbst, liebt nur sich selbst, oder liebt sich eigentlich nicht, da sie an ihr kein Object hat, sondern sie selbst ist“.

I.4 La parodia: estetica, etica e pragmatica

Ora che abbiamo acquisito come la tematica del comico nelle sue varie declinazioni sia categoria preminente del XIX secolo, come essa culmini nell'estetica giovane-hegeliana e come Stirner ne condivida, anche se in via negativa, i presupposti teorici, è necessario concentrarsi in maniera più dettagliata sulla nozione stessa di parodia. Mediante una breve ricognizione storico-concettuale, per quanto necessariamente sommaria – dato che una tesi intera non sarebbe sufficiente a restituire la molteplicità di approcci, di contenuti e di risultati ottenuti, solo negli ultimi anni, dalla riflessione critica a riguardo⁴⁰¹ –, ci proponiamo di mostrare come essa possa considerarsi interna all'ambito della comicità e rivendicarne quindi di rimando una dignità filosofica. Al contempo, miriamo a costruire una sorta di griglia di alcuni dei caratteri precipui della stessa, per saggiarne – nel prosieguo dell'indagine – la reale presenza e cogenza nel *metodo* stirneriano, al fine di sottoporre a un severo vaglio critico, come detto, non solo i presupposti, ma anche la stessa pratica (iper)testuale di Stirner.

I.4.a Breve *excursus* storico: dalle origini al Romanticismo

Storicamente connotati, sia il termine “parodia” sia le prime realizzazioni autoriali – pensiamo a Ipponatte, Egemone di Tracia, Aristofane, Luciano – si rintracciano nella letteratura greca antica. La prima sistematizzazione è, com'è noto, presente nella *Poetica* di Aristotele, dove la parodia viene in qualche modo equiparata alla commedia nella proporzione quasi matematica per cui la commedia starebbe alla tragedia nello stesso modo in cui la parodia sta all'epica. Si tratterebbe dunque, secondo un teorico moderno come Bonafin, di “un testo narrativo non lungo, in versi o stile epico, ma applicati a un soggetto frivolo, satirico o eroicomico”⁴⁰². Il superamento dei limiti del genere epico – unito però a una riduzione alla dimensione citazionale o quantomeno dell'allusività letteraria – si deve precipuamente ai commentatori antichi di Aristofane.

Accanto a tale senso codificato dalla modernità, si rintraccia però un altro senso (probabilmente non influente nella sistematizzazione aristotelica) più antico e legato alla sfera musicale:

⁴⁰¹ Nel fitto *mare magnum* di testi a riguardo, per un primo orientamento cfr. Guglielmo Gorni, Silvia Longhi, *La parodia*, in AA.VV., *Letteratura italiana. Le Questioni*, Einaudi, Torino 1986, pp. 459-487; Massimo Bonafin (a cura di), *Dialettiche della parodia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997 e Id. *Contesti della parodia. Semiotica, antropologia, cultura medievale*, Utet, Torino 2001; Aurelio Minnone, *Dal comico alla parodia: un percorso semiotico*, in «Studi di Estetica», Mucchi, Modena 1982, II serie, anno X, n. 1, pp. 78-99; Michail Michailovič Bachtin, *Problemy poetiki Dostojevskogo*, Sovetskij Pisatel', Moskva 1963; tr. it. di Giuseppe Garritano, *Dostojevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968; Id., *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1965; tr.it. di Mili Romano, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979; Id., *Voprosy literatury i estetiki*, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1975; tr. it. di Clara Strada Janovic, *Estetica e romanzo. Teoria e storia del discorso narrativo*, Einaudi, Torino 1979; Linda Hutcheon, *A theory of Parody. The Teaching of Twentieth-Century Art Forms*, Methuen, New York-London 1985; Margaret A. Rose, *Parody // Meta-fiction: an analysis of parody as a critical mirror to the writing and reception of fiction*, Croom Helm, London 1979 e Id., *Parody: Ancient, Modern and Post-Modern*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; Wolfgang Karrer, *Parodie, Travestie, Pastiche*, Fink, München 1977; Winfried Freund, *Die literarische Parodie*, Metzler, Stuttgart 1981; Theodor Werwey, *Eine Theorie der Parodie. Am Beispiel Peter Rühmkorfs*, Fink, München 1973 e Id., *Theorie und Geschichte der Parodie*, Erlangen 1997 [Online: http://www.erlangerliste.de/vorlesung/parodie_0.html]; Daniel Sangsue, *La parodie*, Hachette, Paris 1994; tr.it. di Fabio Vasari, *La parodia*, Armando, Roma 2006.

⁴⁰² Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 11.

“Esso indica una separazione fra canto e parola, fra *melos* e *logos*. Nella musica greca, infatti, la melodia doveva in origine corrispondere al ritmo della parola. Quando, nella recitazione dei poemi omerici, questo nesso tradizionale si scioglie e i rapsodi cominciano a introdurre melodie che vengono percepite come discordanti, si dice che essi cantano *para ten oden*, contro il canto (o a fianco del canto). [...] Secondo questa più antica accezione del termine, la parodia designa [quindi] la rottura del nesso “naturale” fra la musica e il linguaggio, lo sciogliersi del canto dalla parola. Ovvero, per converso, della parola dal canto”⁴⁰³.

Rottura della *naturalità* di un legame, di un vincolo che “libera un *parà*, uno spazio accanto” in cui solo può insediarsi la prosa, nella fattispecie la prosa d’arte inaugurata da Gorgia⁴⁰⁴. Significato, questo, che travalica l’ambito antico e trapassa nei termini di contemporaneità di *rassemblance* e *opposition* a un modello nel *Discours sur l’origine et sur le caractère de la Parodie* dell’abate Sallier⁴⁰⁵, casistica dettagliata delle tecniche trasformative della parodia che farà scuola⁴⁰⁶ e i cui echi sono a mio avviso rinvenibili sia nella caratterizzazione bachtiniana del contrasto delle voci interno alla parodia⁴⁰⁷ sia in teorizzazioni che a Bachtin sono debitorie, come quella di Bonafin⁴⁰⁸. Nei nostri termini, sosteniamo che questo senso di parodia è un particolare modo dell’*eredità*⁴⁰⁹.

Proseguendo nel percorso storico, nel passaggio all’ambito latino e medievale il termine “parodia” scompare praticamente dalle teorizzazioni (con l’eccezione, significativa, dell’aggettivo *parodicus* in Giovanni di Salisbury) a dispetto della notevole, se non addirittura straordinaria produzione di parodie, sia in latino che in volgare, testimoniando così palesemente quella discrepanza, non occasionale quindi, tra produzione letteraria e teorizzazione che Bonafin stesso non manca di

⁴⁰³ Agamben, *Parodia*, p. 42.

⁴⁰⁴ Cfr. Agamben, *Parodia*, p. 42.

⁴⁰⁵ Claude Sallier, Abbé de, *Discours sur l’origine et sur le caractère de la Parodie* (in *Histoire de l’Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres avec Les Mémoires de Littérature tirez des Registres de cette Académie, depuis l’année M.DCCXXVI. jusques et compris l’année M.DCCXXX.*, t. VII, Imprimerie Royale, Paris 1733, precisamente in *Mémoires*, pp. 398-410. Cfr. Nicola Catelli, *Parodiae libertas. Sondaggi sulla parodia italiana del Cinquecento*, Tesi di Dottorato di Ricerca in Italianistica e Filologia Romanza, Ciclo XXI, Università degli Studi di Parma, p. 18, in particolare nota 43. Cfr. anche Daniel Sangsue, *La parodia*, in particolare p. 25.

⁴⁰⁶ Pensiamo ad esempio all’importante trattato di Joseph Octave Delepierre, *Essai sur la parodie (La parodie chez le Grec, chez les Romains, et chez les Modernes)*, Trübner, Londres 1870. Cfr. Catelli, *Parodiae libertas*, pp. 13-27 e Sangsue, *La parodia*, pp. 28-30.

⁴⁰⁷ Bachtin, *Dostoevskij*, p. 251: “Qui [nella parodia] l’autore, come nella stilizzazione, parla con una parola altrui, ma, a differenza della stilizzazione, egli introduce in questa parola un’intenzione che è direttamente opposta all’intenzione altrui. La seconda voce, insediata nella parola estranea, si scontra ostilmente qui con l’antico padrone della parola e lo costringe a servire a fini direttamente opposti. La parola diventa teatro della lotta di due intenzioni [in questo senso, già lo accenniamo, si può parlare di bilinguismo, o meglio di tensione interna alla lingua stessa. Ci ritorneremo]. Perciò nella parodia è impossibile la fusione delle voci. [...] Le voci qui non sono soltanto particolarizzate, distanziate, ma anche ostilmente contrapposte. Perciò la voluta percettibilità della parola altrui nella parodia deve essere particolarmente decisa ed evidente”.

⁴⁰⁸ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 60: “Il parodista deve codificare il proprio testo in modo che il lettore sia in grado di riconoscerne la presenza del testo parodiato, e di interpretarlo come latore di un modello del mondo contrapposto a quello del testo parodiante”.

⁴⁰⁹ Cfr. *infra*, II.1.a.

sottolineare⁴¹⁰. I lineamenti della trattazione moderna del problema parodico sono invece rintracciabili solo verso la metà del XVI secolo con l'apparizione, in un brevissimo giro di anni, dei primi trattati moderni specificamente dedicati all'argomento: nel 1561 vengono pubblicati i *Poetices libri septem* di Giulio Cesare Scaligero, in cui un capitolo – il XLII del libro I – è esplicitamente dedicato alla parodia e nel 1575 compaiono le *Parodiae morales in poetarum veterum sententias celebriores* di Henri Estienne (accompagnate dai *Centonum et parodiarum exempla*), sistematizzazione trattatistica dei risultati già abbozzati nell'edizione, precedenti di due anni, delle *Matronis et aliorum parodiae, ex Homeri versibus parva immutatione lepide detortis consutae*, a cura e con introduzione dello stesso Estienne. Entrambi i testi sono considerati dagli specialisti le fonti della quasi totalità dei trattatisti successivi fino al XIX secolo⁴¹¹. Per entrambi gli autori, la parodia consiste “in uno specifico meccanismo formale, ovvero la sostituzione lessicale compiuta attraverso puntuali interventi di variazione” che possono operare su un intero testo (in particolare un componimento poetico) o su una porzione di esso. L'esito è quindi “un testo nuovo, autonomo, ma al contempo recante i contrasegni che denunciano al lettore l'operazione di derivazione”⁴¹².

Si notano quindi, come già accennato, elementi di consonanza più con la concezione *etimologica* di parodia precedentemente esposta che con la classica definizione di derivazione aristotelica, la quale, non a caso, subisce una decisiva modificazione. Per entrare nello specifico, Scaligero sintetizza in una formula l'essenza della parodia, accentuando proprio tale metamorfosi della parola che la traspone, potremmo anche dire la traduce, in senso ridicolo:

“Est igitur Parodia Rhapsodia inversa mutatis vocibus ad ridicula sensum retrahens”⁴¹³.

Estienne, dal canto suo, modula il medesimo principio⁴¹⁴ – però senza il riferimento all'inversione della rapsodia ed eliminando anche la necessità del *ridicolo* – in una retorica della parodia che fornisce precetti sia stilistici (sostituzione di una parola o di un intero verso, posizione

⁴¹⁰ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 10: “La teoria e la pratica hanno spesso avuto velocità e sviluppi diversi [...] In [alcune] epoche storiche in cui pure noi oggi riconosciamo la presenza, anche importante, di parodie, il concetto e il termine che lo designa occupavano un posto marginale o erano affatto assenti”.

⁴¹¹ Cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, pp. 11-12; Agamben, *Parodia*, pp. 40-41 e, in merito alle questioni dell'*epiphrama* e della parabasi, citate da Scaligero, pp. 54-55. Nello specifico, in merito all'influenza dei due autori sulla trattatistica successiva Catelli (*Parodiae libertas*, p. 19) afferma che “proprio le riflessioni sette-ottocentesche attestano la fortuna e il vigore dei trattati di Scaligero ed Estienne nell'ambito della definizione del concetto di parodia” con riferimento ad esempio a Francesco Saverio Quadrio, *Della storia e della ragione d'ogni poesia*, per Ferdinando Pisarri, all'Insegna di S. Antonio, Bologna 1739, I II, IV (*Dove delle Parodie, e de' Parodi si parla*), allo stesso abate Saillier (cfr. Sangsue, *La parodia*, p. 21), a Delepierre.

⁴¹² Catelli, *Parodiae libertas*, p. 70.

⁴¹³ Scaligero, *Poetices libri septem*, p. 46. Agamben (*Parodia*, p. 41, secondo e terzo corsivo nostri) riporta e traduce la definizione per intero: “Come la Satira deriva dalla Tragedia e il Mimo dalla Commedia, così la Parodia deriva dalla Rapsodia. Quando, infatti, i rapsodi interrompevano la loro recitazione, entravano in scena coloro che, per amore del gioco e per rinfrancare l'animo degli spettatori, rovesciavano tutto quanto aveva preceduto... Per questo chiamarono *paroidous* questi canti, perché *accanto e oltre* l'argomento serio vi inserivano altre cose ridicole. *La Parodia è dunque una Rapsodia rovesciata che traspone il senso in ridicolo cambiando le parole*”.

⁴¹⁴ Henri Estienne, *Centonum et parodiarum exempla, ab Henrico Stephano selecta et illustrata. Cum eiusdem praefatione*, p. 1: “Plerosque enim versus in eo quem poeta illis dedit sensu usurpare non satis habentes, ad alium praeterea aut etiam ad alios convertimus: et tanquam surculos ex arbore una in aliam inserimus, qui tamen in ea nati, non in eam insiti, videri possint”.

della parte mutata all'interno del componimento per creare effetti di maggiore o minore eleganza, ...) sia operativi (scelta del testo da parodiare nel novero dei più noti e illustri, ...). Ai nostri fini, però, ciò che risulta più interessante è l'esitazione di Estienne in merito a una tipologia particolare di parodia – che egli non sa se definire come tale e che Catelli, individuando qui una ripresa ciceroniana, indica come affine al *calembour* – in cui “la variazione del verso altrui avviene facendo leva sui possibili doppi sensi innescati dal testo di partenza”⁴¹⁵. Se utilizziamo come reagente un'affermazione di Agamben in merito all'*Audigier*⁴¹⁶, anonimo poemetto scatologico della fine del XII secolo che rappresenta una spietata parodia della letteratura cavalleresca e della poesia amorosa, possiamo vedere più chiaramente il punto focale; scrive infatti Agamben:

“Si tratta qui [...] di un'audace inversione della posta in gioco nella *quête* cavalleresca e, più in generale, dell'oggetto dell'amor cortese che, dalla sfera prestigiosa del sacro, viene bruscamente ricondotto in quella profana [...]. È possibile, cioè, che, in questo modo, l'ignoto autore del poemetto non faccia che esplicitare crudamente un'intenzione parodica già presente nella letteratura cavalleresca e nella poesia amorosa: confondere e rendere durevolmente indiscernibile la soglia che separa il sacro dal profano [...], il sublime dall'infimo”⁴¹⁷.

Pertanto, in termini generali, si può sostenere che la parodia – o almeno una tipologia di essa – rende manifesto, in maniera più o meno cruda o crudele, ciò che nel testo iniziale era già presente, ma non esplicitato: il non detto (l'*indicibile*?) o l'impensato (il *rimosso*?). E tale palesamento avviene – al limite, può avvenire solo – mediante questa operazione di *raddoppiamento* e *inversione*. In questo senso, non è eccessivo attribuire alla parodia una funzione euristica, in quanto fornisce una nuova leggibilità al testo parodiato, anzi, forse, una possibilità di lettura più profonda, dato che si rischiarano presupposti e conseguenze più o meno strumentalmente occultati. Ma questa operazione, lo vedremo fra breve, è parte precipua del portato critico della parodia stessa ed è – come cercheremo di dimostrare – precisamente il primo movimento della strategia parodica messa in atto da Stirner. Si può inoltre estendere quello che Agamben intende come l'esito di tale pratica solo in relazione alla letteratura cavalleresca quantomeno allo stesso gesto stirneriano, seppure con una modificazione decisiva. Scrive Calasso, portando ad emblema un famoso passo stirneriano che analizzeremo a tempo debito⁴¹⁸:

“La prosaicità di questo trasloco corrisponde al *gesto continuamente beffardo* di Stirner: *mettere il sublime in contatto immediato* non tanto con l'infimo quanto *con ciò che è medio*, con quella stanca quotidianità che dovrebbe ora assorbire ogni cielo e inferno”⁴¹⁹.

⁴¹⁵ Estienne, *Centonum et parodiarum*, p. 107: “Is autem est quum aliorum verba retinentur, sed in alium sensum accipiuntur”. Cfr. Catelli, *Parodiae libertas*, pp. 70-72, in particolare la nota 57.

⁴¹⁶ Di tale poemetto si occupa diffusamente anche Bonafin, *Contesti della parodia*, pp. 164-185.

⁴¹⁷ Agamben, *Parodia*, pp. 46-47.

⁴¹⁸ Il passo in questione è tratto da U, p. 43: “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' sovrappollati”; EE, S. 35: „Er [Der Geist] wohnt im Himmel und wohnt in Uns; Wir armen Dinger sind eben nur seine “Wohnung”, und wenn Feuerbach noch die himmlische Wohnung desselben zerstört, und ihn nötigt, mit Sack und Pack zu Uns zu ziehen, so werden Wir, sein irdisches Logis, sehr überfüllt werden“. Avvallo l'ipotesi di Calasso anche il fatto che Stirner usa, per indicare la “dimora”, la parola *Wohnung*, esattamente casa nel senso quotidiano del termine.

⁴¹⁹ Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 355.

Ossia Stirner esplicita quel contatto, anzi diremmo noi quella *commistione* e quella *confusione* – tra l’altro attraverso l’immagine di un altro tipo di confusione, ben più prosaica per dirla con Calasso, ossia quella di un trasloco inaspettato che si fa maschera beffarda di un evento epocale – che rendono “durevolmente indistinguibili”, se non mai più distinguibili, non tanto il sublime e l’infimo, come suggeriva Agamben per quanto in altro ambito, ma il sublime e la medieta, la *suffisance* borghese, per dirla con Mittner, che impregna e colora tutto il secolo⁴²⁰ e, a maggior ragione, la sua filosofia più rappresentativa, ossia l’hegelismo⁴²¹.

Ed è nel medesimo senso, come si rimarcherà, che va letta la “tecnica stilistica [...] generale che permette a Stirner di collegare e mescolare fra loro campi lessicali diversi” di cui parla Amoroso⁴²². Il giocare contemporaneamente sui tre registri dell’idealismo, del cristianesimo e dello spiritismo⁴²³ non è un’operazione posticcia che collega arbitrariamente ambiti tra loro disparati e inconciliabili – anche perché tale operazione si rivelerebbe totalmente contraddittoria con la totale

⁴²⁰ Mittner (*Dal Biedermeier*, pp. 23-24), riprendendo Daudet, definisce l’Ottocento come secolo stupido: “Stupido era per Daudet il secolo decimonono, perché secolo romantico, incapace di comprendere il principio della ragione e della misura dominanti nel ‘grand siècle’ dei francesi”. Ma, dato che per Mittner ogni secolo è stupido data la stupidità costante della maggior parte dell’umanità, bisogna coglierne la stupidità specifica e questa era, a suo avviso, “quella della tronfia borghesia troppo convinta della propria importanza, troppo soddisfatta della propria posizione di privilegio da poco tempo conquistata, troppo sicura della sua semplicistica e assai spesso ipocrita fede nel progresso, che era ritenuto progresso dell’umanità intera, mentre in realtà era progresso della sola borghesia e spesso era progresso soltanto economico, aumento del benessere borghese. La fede del mercante liberale settecentesco nel progresso era vera e propria fede religiosa, di origine soprattutto calvinista, e tale rimaneva anche dopo la sua più o meno completa secolarizzazione; articolo di fede era anche la non disinteressata convinzione, essa pure di origine calvinista, che il povero meritava di restare povero, perché non aveva saputo diventare ricco, perché non possedeva la virtù delle operosità considerata la virtù per definizione”. Proseguendo Mittner definisce questo *ethos* come “altamente patetico e sentimentale” soprattutto alla luce di un confronto con “lo scetticismo statico dell’aristocrazia prerivoluzionaria”. Infatti, se il nobile ha nell’albero genealogico, nella genealogia un valore in sé e quindi, potremmo dire, a una *forma* definita, ben identificabile, “il borghese ha invece per legge il movimento, non vuole guardare dietro a sé, perché è in lotta quotidiana con il proprio passato. Egli solo (non il nobile, meno che mai il proletario) accumula capitale; e lo accumula facendosi forte del principio illuministico della libertà intesa come libertà di sviluppare la propria attività di fronte alla nobiltà, al clero ed anche di fronte allo stato. [...] La linea che divide il nobile slancio verso il progresso dall’«arricchitevi» presentato ed accettato, con ipocrisia consapevole o inconsapevole, come legge morale o addirittura religiosa, è quanto mai sottile: chi l’aveva oltrepassata (e l’aveva oltrepassata dopo il 1850 in complesso anche la ricca borghesia tedesca) apparteneva a quell’Ottocento che era stupido intellettualmente, perché era troppo furbo nei suoi affari e riusciva facilmente a capacitarsi della sostanziale eticità della sua volontà di arricchirsi. Definiamo quindi, per essere possibilmente equi, l’Ottocento il secolo della non sempre intelligente e spesso ipocrita ‘suffisance’ borghese”.

⁴²¹ Nella sua disamina del liberalismo politico, ossia del regime politico-economico-sociale instaurato dalla borghesia, e, specificamente, nell’indicare il senso paradossale di libertà intesa come obbedienza al mondo oggettivo, Stirner definisce Hegel “il suo filosofo” (e Goethe “il suo poeta”). U, pp. 112-113, corsivo mio: “Ma se i meritevoli sono tenuti in conto di liberi [...], allora i «servitori» sono – i liberi! Il servitore ubbidiente è l’uomo libero! Che crude paradosso! Eppure questo è il senso della borghesia, e il suo poeta Goethe e il suo filosofo Hegel hanno saputo esaltare la dipendenza del soggetto dall’oggetto, l’ubbidienza nei confronti del mondo oggettivo, ecc.”; EE, p. 114, corsivo mio: „Gelten aber die Verdienstvollen als die Freien [...] so sind die “Diener” die – Freien. Der gehorsame Diener ist der freie Mensch! Welch eine Härte der Widersinnigkeit! Dennoch ist dies der Sinn der Bourgeoisie, und ihr Dichter Goethe, wie ihr Philosoph Hegel haben die Abhängigkeit des Subjekts vom Objekt, den Gehorsam gegen die objektive Welt usw. zu verherrlichen gewußt“.

⁴²² Amoroso, *Nota*, p. 385.

⁴²³ Amoroso, *Nota*, p. 385.

repulsione stirneriana, potremmo dire con Victor Roudine la sua refrattarietà⁴²⁴, alla conciliazione –, quanto piuttosto il palesamento di nessi costitutivi altrimenti inespressi, se non esplicitamente negati dalla speculazione che Stirner prende a bersaglio della propria parodia.

La parodia quindi può constare – anzi nella maggior parte dei casi consta – di un portato critico e, almeno nelle intenzioni, innovatore. In tal senso risulta massimamente significativa la diffusa ripresa del genere parodico proprio nel periodo che abbiamo indicato come coincidente con la preistoria e con il contesto del riso stirneriano. In ambito romantico, infatti, si assistette a un intensificarsi di produzioni parodiche in cui determinante risultava non la dimensione imitativa, quanto piuttosto, e appunto, quella dinamica⁴²⁵. Si dedicò ad essa, significativamente, l'intero novero degli autori più influenti: Friedrich Schlegel, ad esempio, concentrò principalmente l'attenzione sul lato teorico, giungendo ad affermare che la coincidenza di parodia e potenziamento stesso⁴²⁶, mentre August Wilhelm Schlegel lavorò direttamente sul genere, componendo mordaci parodie di Kotzebue (*Kotzebues Reisebeschreibung*⁴²⁷), di Schiller (*Schillers Lob der Frauen*, 1799) e del classicismo poetico-idilliaco (*Wettgesang dreier Poeten*, 1799). Anche l'opera di Jean Paul può essere a buon diritto letta come parodica: ad esempio già la struttura del suo romanzo *Titan* (1800-1803), contraddistinta da digressioni progressive e forma frammentaria, esplicita l'impossibilità di una rappresentazione dell'esistenza umana come una catena continuativa di azioni, ponendosi come attacco parodico al romanzo di formazione con il suo svolgimento lineare e armonico. Nel personaggio di Roquairol si rispecchia poi tutto l'estetismo avulso dalla realtà della classicità di Weimar, che irrigidisce la personalità intesa in senso classico in un idealismo marmoreo. Gli obiettivi polemicici sono qui molto evidenti: l'opera di Goethe naturalmente, ma anche l'egoismo filosofico e il solipsismo fichtiani concorrono alla formazione di tale idea di personalità costruita che, agli occhi di Jean Paul, appare un impoverimento reale, non un ideale da perseguire⁴²⁸. Allo stesso modo, egli parodierà il sentimentalismo e la genialità dell'eroe in *Doktor Katzenbergers Badereise* del 1809.

E.T.A. Hoffmann seguì in parte la strada tracciata da Jean Paul e, mediante una relativizzazione del romanzo di formazione, irrisse il mito della personalità classica costruita idealisticamente (*Lebenansichten des Katers Murr*, 1819-1821) e propose anche un'efficace parodia sia della limitatezza della conoscenza della realtà, sia delle oscurantistiche compensazioni del tardo illuminismo (*Klein Zaches genannt Zinnober*, 1819). Con i drammi parodici di Ludwig Tieck si raggiunge poi l'apice della parodia antirazionalistica, diretta soprattutto contro Friedrich Nicolai, il maggior esponente dell'illuminismo berlinese (*Der Neue Herkules am Scheidewege*, 1800), e alla sua pretesa di

⁴²⁴ Victor Roudine, *Max Stirner*, Fabre, Paris 1910; tr. it. di Mentana [Luigi Galleani], *Max Stirner. Un refrattario*, in «Critica sovversiva», 1911 e Edizione del gruppo autonomo, East Boston (Massachusetts) 1914.

⁴²⁵ Cfr. Freund, *Die literarische Parodie*, S. 62.

⁴²⁶ Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Schöningh, Paderborn 1963, Bd. XVIII, S. 112: „Die Parodie ist eigentlich die Potenzierung selbst“.

⁴²⁷ In risposta, insieme all'articolo *Ehrenpfote und Triumphbögen für den Theaterpräsidenten von Kotzebue bei seiner gehofften Rückkehr ins Vaterland* (1800), a un precedente dramma parodico dello stesso Kotzebue *Der hyperboreische Esel oder die heutige Bildung* (1799) – il cui titolo si riferiva direttamente a un frammento dello stesso August Schlegel e in cui era comicamente parodiato Friedrich Schlegel – che criticava l'aperto disprezzo della giovane generazione romantica verso lo schema valoriale del tardo illuminismo.

⁴²⁸ Cfr. Freund, *Die literarische Parodie*, S. 62-63.

proporsi come prosecutore dell'opera di Lessing che invece si riduceva a una ricerca del più scialbo razionalismo e della piatta mediocrità, avversando ogni progresso possibile⁴²⁹. Sempre contro la pedanteria tarsoilluministica e i soffocanti schemi delle virtù da esso proposti è diretto il *Prinz Zerbino* (1799), mentre *Der gestiefelte Kater* (1797) incarna lo scopo della maggior parte delle parodie romantiche, ossia "la dissoluzione comica della limitatezza della coscienza"⁴³⁰, mediante un gioco ironico che smaschera i modi piattamente razionalistici di ricezione della cultura da parte della classe borghese, l'ossessione per la virtù e il tono pedantesco-moralistico dominante l'intera società, e *Die verkehrte Welt* (1800) si scaglia contro l'utilitarismo e l'assenza di fantasia della borghesia illuministica⁴³¹. Da ultimo, vanno ricordate anche l'opera di Clemens Brentano, che nel suo *Gustav Wasa* (1800), irrise parodicamente l'omonimo dramma di Kotzebue (rappresentato a Weimar agli inizi dello stesso anno) e che compose anche parodie anticlassiciste (contro Friedrich von Matthisson e Johann Heinrich Voß ad esempio, i medesimi obiettivi polemici di A.W. Schlegel in *Wettgesang*)⁴³² e le parodie legate alla polemica innescata dallo stesso Voß in difesa della forma classica del sonetto (con il sonetto antigoethiano e antiborghese del 1808, *An Goethe*) composte da Johann Joseph von Görres (*Die Sonnetenschlacht bei Eichstädt* del 1808) e da Achim von Arnim (*Geschichte des Herrn Sonet und des Fräuleins Sonete*, sempre del 1808, in cui sono incluse finte recensioni)⁴³³.

Da un punto di vista *tecnico* gli espedienti utilizzati nella parodia romantica sono molteplici; solo per citarne alcuni: estremizzazione di testi o modi di narrazione autoriali specifici (Tieck, Schlegel, Brentano), incursioni nel grottesco e commistioni di genere (Hoffmann), relativizzazione del genere (Hoffmann, Görres), scelte stilistiche e strutturali antitetiche a quelle dell'obiettivo polemico (Jean Paul, Tieck in cui addirittura "la dissoluzione della struttura diviene principio strutturale"⁴³⁴), incarnazione nei personaggi di principi sociali considerati negativamente (Hoffmann, Jean Paul) o esplicita caricatura di personalità che assurgono a simboli rovesciati (Tieck, Schlegel), *reductio ad absurdum* (Brentano⁴³⁵), giochi di parole (ad esempio, il contrasto *antikisch-tieckisch*, proposto da Görres per rinverdire l'opposizione vecchio-nuovo). E l'uso massiccio di tale *apparato strumentale* – e più in generale della forma specifica della parodia – non va letto in senso estrinseco, ma come testimonianza di orientamenti e scopi precisi della *Romantik* stessa: la parodia

⁴²⁹ Cfr. Freund, *Die literarische Parodie*, S. 66.

⁴³⁰ Freund, *Die literarische Parodie*, S. 65: „Die komische Auflösung von Bornierung des Bewußtseins“.

⁴³¹ Questa pièce teatrale, tra l'altro, è stata letta come esemplificazione di quell' "uscita dall'illusione" che caratterizza la teorizzazione romantica sull'ironia nei generi letterari. Abbiamo già visto come essa si declinasse in una visione doppia, anzi contemporaneamente sdoppiata che, ora, si incarna nei procedimenti di straniamento messi in scena da Tieck: "La costante citazione, da parte dei personaggi, di elementi e meccanismi della struttura narrativa crea un effetto ironico instaurando sistematicamente un non canonico contatto tra sostanza del contenuto (la *fabula* a cui i personaggi appartengono) e forma del contenuto (i *topoi* e gli altri artifici letterari, che strutturano l'intreccio della pièce, a cui i personaggi stessi fanno riferimento nei loro dialoghi); a riguardo cfr. Pinna, *L'ironia metafisica*, p. 170).

⁴³² Freund, *Die literarische Parodie*, S. 68.

⁴³³ Cfr. Freund, *Die literarische Parodie*, S. 69. In favore del classicismo – parodiando il misticismo romantico in una serie di sonetti – scrisse Jens Immanuel Bagessen nel 1810 il *Karfunkel oder Klingkingel-Almanach*.

⁴³⁴ Freund, *Die literarische Parodie*, S. 65: „Die strukturelle Auflösung wird zum Strukturprinzip“.

⁴³⁵ Freund, *Die literarische Parodie*, S. 67: „Durch ständige Fiktionsaufhebungen und die Umschreibung der originalen jambischen Dialoge in Knittelverse gelingt es Brentano, die spätaufklärerischen Tugend- und Lasterklichs ad absurdum zu führen“.

è infatti considerata dai romantici quale genere precipuo proprio in quanto corrisponde alla loro coscienza storico-dialettica. Il nuovo, nella loro visione, può cioè svilupparsi solo mediante il superamento del vecchio e dell'obsoleto: pertanto è necessario distruggere (*zerstören*) gli anacronistici abiti coscienziali per far spazio a ciò che si annuncia come nuova vita. In questo preciso senso, la parodia è assunta come forma letteraria antitradizionalistica, diretta contro la limitatezza della coscienza tardo-illuministica e borghese⁴³⁶ e assurge al punto più alto della sua parabola all'interno della letteratura tedesca. Abbiamo già visto come questa necessità di distruzione del vecchio per far spazio al nuovo trapasserà, e come tema centrale, nella speculazione giovane-hegeliana, declinandosi nei termini della commedia (storica). Il fatto che nei Romantici essa scelga come mezzo d'elezione proprio la pratica parodica ci permette quindi di istituire un ponte, anche testualmente documentato, tra la comune esigenza e i mezzi utilizzati, ossia di ipotizzare che la commedia (storica) possa assumere le forme e i metodi della parodia.

I.4.b La produzione parodica giovane hegeliana tra critica al filisteismo e umorismo popolare

Una disamina più accurata della presenza della parodia nel periodo e addirittura nell'orizzonte della produzione giovane-hegeliana ci permetterà di suffragare tale ipotesi. La parodia infatti non esaurisce la sua vitalità all'interno del panorama romantico, ma conosce un ulteriore incremento nei decenni successivi, legandosi in maniera sempre più stretta alla critica, anche filosofica, alla coscienza borghese e filistea del periodo della Restaurazione. Non è infatti un caso che Winfried Freund nel suo testo ponga sul medesimo piano – in quanto tutte risposte, seppure di diversa natura, alla mentalità borghese cresciuta all'ombra della tradizione idealistica – lo sviluppo parodico (nella fattispecie la produzione parodistica heiniana), la critica religiosa di Feuerbach e la dialettica di Marx⁴³⁷. La maggior parte delle parodie composte nel periodo mostravano infatti tendenze anti-idealistiche e spinte critiche verso la trasformazione del reale, condividendo quindi – anche quando non si trattava di esponenti dichiarati – l'orientamento dell'opposizione liberale, se non addirittura quello della sinistra hegeliana. Innumerevoli parodie ebbero come bersaglio Goethe (così numerose da essere raccolte in varie antologie) e Schiller: tra le più interessanti in ambito anti-goethiano troviamo i lavori di Karl Immermann (*Ein ganz frisch schön Trauer-Spiel von Pater Brey, dem falschen Prophet in der zweiten Potenz*, 1823), di Friedrich Theodor Vischer (il notissimo, benché tardo rispetto ai nostri interessi, *Faust. Der Tragödie dritter Theil in drei Acten* del 1863), di Hoffmann von Fallersleben (*Schlafe, was willst du mehr?*, 1840) e di Georg Herwegh (*Wiegenlied*, 1841); questi ultimi due componenti sono parodie delle goethiana *Nachtgesänge*, che rivolgono i temi di fuga dal reale presenti nell'originale alla situazione politica del *Vormärz* per smascherarli ironicamente come vigliacca rinuncia all'attività politica stessa.

Per quanto riguarda Schiller, esso assurse ben presto a paradigma della parodia anti-idealistica, dato che il suo pathos per la libertà, visto come vuoto e per giunta inconsequente, nonché la tendenza antimondana del suo idealismo, risultavano massimamente utili a mostrarne, nella deformazione parodica, il carattere anacronistico e la conseguente necessità di superamento. Un discorso a parte merita la produzione parodistica di Heinrich Heine, tanto estesa da indurre gli interpreti a

⁴³⁶ Cfr. Freund, *Die literarische Parodie*, S. 68-69.

⁴³⁷ Freund, *Die literarische Parodie*, S. 71.

suggerire che “tutta l’opera di Heinrich Heine si colloca quasi naturalmente nel segno della parodia dell’estetismo, dell’affettazione di spontaneità, delle tendenze idealistiche e spiritualistiche, e contestualmente dell’affermazione di una critica di tipo materialistico della religione e delle ideologie reazionarie”⁴³⁸: opinione che riteniamo sufficientemente suffragata dalle nostre analisi precedenti, per cui qui aggiungeremo solo alcune ulteriori notazioni in merito ad opere non ancora trattate. Tralasciando quindi la parodia dei racconti di viaggio operata nei *Reisebilder* (in particolare nei *Bäder von Lucca*), ci rivolgiamo direttamente al *Schwabenspiegel* (1838) in cui si prende gioco dell’innocenza piccoloborghese dei romantici svevi e delle inclinazioni all’occultismo di Justinus Kerner⁴³⁹, ad *Atta Troll* (iniziato già nel 1842, ma pubblicato nel 1843) in cui viene mostrato ironicamente, attraverso la figura dell’orso protagonista, il perenne filisteismo e utopismo degli scrittori politici fieri di esserlo⁴⁴⁰ e a *Deutschland. Ein Wintermärchen* (1844) in cui è il sonno politico dell’intera Germania a essere messo in ridicolo al fine opposto di risvegliarne la coscienza contro il dominio asfissiante e medievaleggiante del conservatorismo prussiano⁴⁴¹. Heine compose tra il 1844 e il 1852 anche una parodia della Genesi, *Schöpfungsliedern*, che mostra notevoli consonanze con la critica feuerbachiana della religione⁴⁴² e il cui termine centrale, ossia creazione (*Schöpfung*), è un chiaro riferimento biblico, avvicinabile all’uso parodico ricorrente in Stirner e in varie ballate heiniane aventi come protagonisti i fantasmi (come *Die Nacht auf dem Drachenfels*), funzionali a smascherare le ossessioni politiche dell’epoca.

Lo stesso Heine venne poi parodiato, ad esempio da Gottfried Keller in *Apotheker von Chamounix* (1860), il cui sottotitolo era *Kleine Romanzero*, con chiaro riferimento all’opera di Heine. Lo stesso Keller aveva precedentemente composto parodie delle tendenze cattolico-conservatrici tedesche e svizzere, mettendone in ridicolo l’ossessione devozionale e il culto per l’interiorità (in *Pietistenmarsch* e *Jesuitenlied*, entrambe del 1843), avvicinandosi paradossalmente allo stesso Heine, a Immermann che nel già citato *Münchhausen* irride il crescente successo del cattolicesimo bigotto, testimoniato ad esempio dal *Die christliche Mystik* di Görres (1836-1842), e a Georg Weerth che nel suo romanzo biblico *Herr Joseph und Frau Potiphar* (1847) prende in giro l’innaturalità dell’atteggiamento ascetico a favore di un’etica tutta terrena.

Ma gli esempi di parodia anti-idealistica non potevano ovviamente risparmiare colui che dell’idealismo si dichiarò il campione: moltissime infatti furono anche le parodie hegeliane, per la

⁴³⁸ Bonafin, *Contesti della parodia*, cit., p. 21.

⁴³⁹ Justinus Kerner, medico e poeta, è considerato uno dei principali fautori dell’occultismo in Germania. I resoconti delle sue esperienze soprannaturali e delle visioni delle sonnambule nevrasteniche su cui condusse esperimenti sono raccolti nel suo *Die Seherin von Prevorst* del 1829. Parodie di tale tendenza occultistica sono state composte anche da Carl Arnold Kortum (*Elsabe Schulz. Geschichte einer Sonnambüle*, 1819) e da Immermann nell’episodio *Poltergeister in und Weinsberg* del suo *Münchhausen* (1838). È molto interessante notare come Stirner stesso faccia riferimento diretto alle veggenti di Prevorst (EE, S. 36, U, p. 44), trattando della sopravvivenza del soprannaturale nel Romanticismo: ciò dimostra innanzitutto la conoscenza del testo e rende più probabile la conoscenza anche delle parodie dello stesso.

⁴⁴⁰ Cfr. Mittner, *Dal Biedermeier*, pp. 251-256.

⁴⁴¹ Cfr. Mittner, *Dal Biedermeier*, pp. 257-262. Su *Atta Troll* e *Deutschland*, cfr. anche Giorgio Tonelli, *Heine e la Germania. Saggio interpretativo-introdotivo su “Atta Troll” e “Deutschland. Ein Wintermärchen”*, Università di Palermo, Palermo 1963.

⁴⁴² Cfr. Freund, *Die literarische Parodie*, S. 78.

maggior parte svolte in forma drammatizzata. Ne sono esempi⁴⁴³ la parodia *Der von Hegel'scher Philosophie durchdrungene Schuster-Geselle oder der absolute Stiefel* composta nel 1844 da Friedrich Ludwig Lindner che parodizza sia l'idealismo hegeliano inteso come avulso dalla pratica, sia l'apoteosi dello stato prussiano come "colonna del corso del mondo" celebrata da Hegel nella *Philosophie des Rechts*⁴⁴⁴ e *Die Winde oder ganz absolute Konstruktion der neuern Weltgeschichte durch Oberons Horn, gedichtet von Absolutus von Hegelingen* (1831) del giovane hegeliano Otto Friedrich Gruppe in cui la pneumatologia hegeliana è ricondotta al mito del vento, di modo da compromettere il carattere speculativo del pensiero di Hegel mostrandolo come pseudoscientifico (compito assolto anche mediante l'ambientazione fiabesca nell'età dell'oro di Oberon e dei Titani)⁴⁴⁵. Un ultimo esempio è invece una parodia della stessa scuola giovane hegeliana – il già citato *Das Centrum der Speculation* di Karl Rosenkranz. Composta nel 1840, tale parodia rappresenta l'epilogo comico della filosofia hegeliana in cui tutti i rappresentanti dell'hegelismo compaiono di fronte alla dea Minerva (chiaro riferimento parodico alla nottola di Minerva hegeliana, così come il coro delle civette provenienti da Atene con cui comincia la commedia e che, per tutto lo svolgimento della stessa, accompagneranno criticamente l'azione) a cui spetta la decisione se essi siano degni o meno di proseguire l'opera del maestro e chi di loro possa collocarsi "al centro della speculazione" e quindi assumere il ruolo oracolare del maestro⁴⁴⁶. Il testo, che Rosenkranz significativamente sottotitolò "una commedia"⁴⁴⁷ (*eine Komödie*) – significativamente per il ruolo che gli abbiamo visto attribuire alla commedia nella successiva *Ästhetik des Hässlichen* – si presenta come parodico per moltissimi aspetti.

Secondo Freund la parodicità comica risiede nell'inconcludenza dei monologhi autocompiaciuti dei partecipanti al dibattito: questa drammatizzazione caricaturale dell'inadeguatezza di un metodo di confronto che non conduce né allo sviluppo di azioni concrete né all'instaurarsi di un dialogo reale è infatti finalizzata allo smascheramento, proprio mediante il rifrangersi di essi negli allievi, dei limiti della filosofia del maestro, intesa appunto come avulsa dalla prassi e inadeguata dal

⁴⁴³ Cfr. Friedrich Ludwig Lindner, Otto Friedrich Gruppe, Karl Rosenkranz, *Hegel Spiele*, hrsg. v. Heiner Höfener, Rogner und Bernhard, Donauwörth 1977; si tratta, come si evince già dal titolo, dalla ripubblicazione significativamente collettanea dei tre testi di cui ci occuperemo brevemente.

⁴⁴⁴ Freund, *Die literarische Parodie.*, S. 86: la parodia tratta della coppia comica calzolaio-garzone, che rappresenta la discrepanza tra teoria e prassi (il maestro calzolaio è modellato sulla figura di Jacob Böhme, mentre il garzone parla solo mediante citazioni della *Phenomenologie des Geistes* – a mio avviso, essi potrebbero anche rappresentare una parodizzazione delle celeberrime figure servo-signore della stessa *Fenomenologia*) alle prese con il compito di realizzare uno stivale (quello *assoluto* del titolo): il garzone si rifiuta di realizzarlo, dato che lo stivale, per come esiste nella coscienza del maestro, sarebbe necessariamente in contrasto con la sua rappresentazione e il "contrasto apparente" può essere sciolto solo mediante l'intervento di un commissario prussiano, ossia dell'autorità statale.

⁴⁴⁵ Freund, *Die literarische Parodie.*, S. 86. Gruppe compilerà anche una parodia del metodo di insegnamento di Hegel intitolata *Kathedermanier* (cfr. Rose, *Karl Rosenkranz*, pp. 245-246, nota 19) a cui Rosenkranz stesso farà riferimento nell'*Ästhetik des Hässlichen*.

⁴⁴⁶ Cfr. Rose, *Karl Rosenkranz*, p. 233.

⁴⁴⁷ Una "commedia aristofanea" (*Aristophanic*) secondo la Rose (*Karl Rosenkranz*, p. 233), una "commedia critica" secondo Ruge (cfr. Arnold Ruge, *An Rosenkranz über seine Komödie Das Centrum der Speculation, 1840*; Zanardo, *Arnold Ruge*, p. 226, lo cita come Id., *Wastebook 71, Das Centrum der Speculation. Eine Komödie. Herausgeben von Karl Rosenkranz, Königsberg 1840. Verlag der Gebrüder Bornträger, Ein Brief an der Herausgeber*, in «Hallische Jahrbücher», N. 186, 4. August 1840, col. 1486-1488), ripubblicato in *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 147-152.

punto di vista dialogico⁴⁴⁸. Una posizione simile è quella sostenuta da Margaret Rose, la quale, però, si rivela maggiormente attenta a quelli che potremmo definire gli elementi parodici interni alla parodia generale. Rosenkranz infatti chiama sulla scena tutti i protagonisti del dibattito posthegeliano in termini caricaturali e parodici: gli *Hegelinge* e gli *Hegeliter* sono dipinti come rumorosamente opposti, Arnold Ruge è indicato come *Leo rugiens* (con un gioco di parole sul ruggito del leone che richiama però il nome di Heinrich Leo⁴⁴⁹), Weisse è nominato l'*Ubique* (ubiquo) e Feuerbach *Glutbach* (storpiatura del cognome del filosofo, con significato identico, dato che *Glut* significa anch'essa "fuoco, fiamma") e non manca neppure un'interessante punta di autoironia, in quanto anche egli stesso compare sulla scena, ponendone ironicamente al centro (con chiaro richiamo polemico a Strauss che l'aveva etichettato come hegeliano di centro) nella maschera di Guidelstern, il compagno di Rosenkrantz nell'*Amleto* shakespeariano. La stessa conclusione della commedia, inconcludente come abbiamo visto, è intesa dalla Rose come farsesca e parodica a un tempo: la controversia infatti ha termine in quanto le due opposte fazioni vengono disperse dall'intervento di due gendarmi (ancora una volta lo Stato prussiano) – che disperdono anche le civette in quanto appartenenti solo alla storia naturale e non a quella dello spirito – che sono una parodia dell'*Eckensteher Nante*, il facchino *Berliner Original* protagonista della farsa satiriche (*Posse*) di Adolph Glaßbrenner in *Berlin wie es ist und – trinkt* (1832-1850)⁴⁵⁰ (il cui umorismo populista è ironicamente stigmatizzato da Rosenkranz mediante il coro finale delle civette). Rose parla espli-

⁴⁴⁸ Cfr. Freund, *Die literarische Parodie*, S. 86.

⁴⁴⁹ Heinrich Leo – simpatizzante delle *Burschenschaften* prima, hegeliano e collaboratore degli «Hallische Jahrbücher» poi, infine strenuo difensore dell'assolutismo e di un protestantismo *integrale* che escludeva il ruolo della libertà umana nell'acquisizione della salvezza – entrò proprio per questi ultimi orientamenti in aspra polemica con i giovani hegeliani che tra l'altro aveva accusato di essere rivoluzionari nell'opuscolo *Die Hegelinge* (Anton, Halle 1838). Ruge stesso prese parte attiva alla polemica contro questa *cattolicizzazione* del protestantesimo [in *Sendschreiben an J. Görres von Heinrich Leo* (in «Hallische Jahrbücher», N. 147-151, 20.-25. Juni 1838, col. 1169-1294), *Die Denunciation der Hallischen Jahrbücher* (in «Hallische Jahrbücher», N. 179-180, 27.-28. Juli 1838, col. 1425-1440), *Leo und die Evangelische Kirchzeitung gegen die Philosophie* (in «Hallische Jahrbücher», N. 236-237, 2.-3. Oktober 1838, col. 1881-1896), la recensione a *Die Triarchen, H. Leo, Dr. P. Marheineke, Dr. K. Bruno* di Görres (in «Hallische Jahrbücher», N. 240-243, 6.-10. Oktober 1838, col. 1913-1940) e soprattutto nel famoso – e da noi già citato – *Preussen und die Reaktion* (silloge di tutta la polemica preceduta da un capitolo introduttivo) affermando invece un protestantesimo antidogmatico e critico che si richiamava a Hegel (cfr. Vaccaro, *Il concetto di democrazia*, pp. 31-32). Si comprende pertanto come l'accostamento con Leo irritò particolarmente Ruge, tanto da considerarlo un insulto (cfr. Ruge, *An Rosenkranz*, e Rose, *Karl Rosenkranz*, p. 234).

⁴⁵⁰ Si tratta di una figura molto popolare nella Berlino degli anni '30 e '40 del XIX secolo: realmente esistito, Ferdinand Stumpf, detto *Eckensteher Nante* (facchino Nante, diminutivo di Ferdinand), era solito apostrofare ogni avvenimento a cui assisteva dal suo angolo di strada (i facchini attendevano occasioni di lavoro agli angoli – *Ecken* appunto – delle strade) con una battuta (*Witz*) che lo qualificò ben presto come un *Berliner Original*. Trasformato in personaggio già nel dramma *Ein Trauerspiel in Berlin* di Karl von Holtheis (scritto nel 1832, ma rappresentato solo nel 1838), Nante divenne celebre per la trasposizione teatrale di Friedrich Beckmanns *Eckensteher Nante im Verhör*, rappresentata al *Königsstädtischen Theater* nel 1833 (con Beckmann stesso nel ruolo di Nante). Adolph Glaßbrenner, grande umorista e satirico berlinese, noto appunto per la serie di scritti *Berlin wie es ist und – trinkt* (dove il gioco di parole è chiaramente tra *ist* come terza persona singolare del verbo essere e, per omofonia anche se non per grafia, del verbo mangiare), insieme al suo emulatore Albert Hopf, creatore di una figura *gemella* del facchino, *Brenneke Abentuer* (Brenneke l'avventuriero), contribuì a farne la quintessenza dell'umorismo berlinese. La serie infatti, firmata con lo pseudonimo *Ad Brennglass*, riscosse un successo enorme: fu pubblicata in trenta quaderni presso i tipi di Ignaz Jacowitz a Lipsia dal 1832 al 1850, a volte impreziosita da caricature di Theodor Hosemann e non cessò le pubblicazioni neppure durante la Rivoluzione di Marzo. Cfr. anche Minois, *Storia del riso*, pp. 598-600.

citamente di questo finale come di una “imitazione parodica (e ironica *Aufhebung*) delle *farse berlinesi*, in cui [Rosenkranz] rappresenta comicamente la mancanza di comprensione delle questioni filosofiche da parte dei due gendarmi”⁴⁵¹ (e quindi velatamente dello Stato basato sul senso comune?).

Mi sembra importante segnalare che la figura dell'*Eckensteher* ricompare, come accusa diretta contro Stirner, in *Ein Apologet der Sophistik und ein „philosophischer Reactionär“* di Kuno Fischer⁴⁵², controreplica allo scritto di G. Edward, *Die philosophischen Reactionäre. „Die modernen Sophisten von Kuno Fischer“*⁴⁵³, a sua volta risposta al primo attacco di Kuno Fischer a Stirner e, più in generale, ai pensatori della Sinistra hegeliana intitolato *Moderne Sophisten*⁴⁵⁴. Riprendendo una serie di caratteristiche tipiche della figura satirica come appunto il gusto per la battuta tutto berlinese – citando ad esempio, con riferimento a quel regno dell'animalità (*Thierreich*) di cui aveva già parlato in *Moderne Sophisten*, la parte della *pièce* che si svolge allo zoo – o l'interesse spicciolo, Fischer li assimila all'assenza di principi stirneriana e alla sua insistenza sull'interesse: „Stirner mag „die Interessen des Tages“ nur zu seinen Principien machen [...], die Berliner Witze hallen nur im *Thiergarten* wider; bloß Interessen ohne Principien zu haben, ist der Charakter der Eckensteher”⁴⁵⁵. In secondo luogo, egli parla della maschera da facchino indossata da Stirner in quello scherzo di carnevale, in cui si cerca [ma anche si sperimenta] di giocare alla [la] filosofia: „Hat er in dem Carnevalsstreiche, den man der Philosophie zu spielen versuchte, die Maske des Eckenstehers übernommen”⁴⁵⁶ e, con un gioco di parole, pronuncia il suo “decreto di espulsione”⁴⁵⁷: „Man hat gesagt, Stirner wäre die Spitze der deutschen Philosophie; [...] ich würde sagen, Stirner steht an *der Ecke* der deutschen Philosophie”⁴⁵⁸.

⁴⁵¹ Rose, *Karl Rosenkranz*, p. 246, nota 28: “Parodic imitation (and ironic “*Aufhebung*”) of the “Berliner Posse” in which he comically depict the lack of understanding of philosophic issues by the two gendarmes”. In questa nota, l'autrice stigmatizza la critica di Ruge a Rosenkranz in quanto sofferente di una commistione tra difesa personale e critica letteraria, che gli fa perdere di vista proprio tale ironia finale.

⁴⁵² Kuno Fischer, *Ein Apologet der Sophistik und ein „philosophischer Reactionär“*, in «Die Epigonen», Wigand, Leipzig 1847, Bd. IV, S. 152-165.

⁴⁵³ G. Edward [Max Stirner?], *Die philosophischen Reactionäre. „Die modernen Sophisten von Kuno Fischer“*, in «Die Epigonen», Wigand, Leipzig 1847, Bd. IV, S. 141-151, attribuito da Mackay a Stirner e inserito sin dalla prima edizione nelle *Kleinere Schriften* (cfr. KS, S. 401-415; SM, *I reazionari filosofici*, pp. 390-404) ma la cui paternità è stata recentemente messa in dubbio da vari interpreti (cfr. ad esempio Joan Ujházi, *G. Edward-Max Stirner. Eine kleine Sensation*, in «Der Einzige», *Gerhard Lehmann zum 100. Geburtstag*, N. 4 (12), Max Stirner Verlag, Leipzig 3. November 2000, S. 44-48).

⁴⁵⁴ Kuno Fischer, *Moderne Sophisten*, in «Leipziger Revue. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben», Vereinsverlagsbuchhandlung, Leipzig 1847, N. 3-7, riproposto immutato in «Die Epigonen», Wigand, Leipzig 1848, Bd. V, S. 292-316.

⁴⁵⁵ Fischer, *Ein Apologet der Sophistik*, S. 163. Giudizio che viene ripetuto praticamente identico poche righe dopo.

⁴⁵⁶ Fischer, *Ein Apologet der Sophistik*, S. 164-165.

⁴⁵⁷ Cfr. Calasso, *Accompagnamento*, pp. 405-406; facciamo notare che Calasso sottolinea il gioco di parole, ma non coglie il riferimento al personaggio dell'*Eckensteher Nante*, interpretando la critica di Fischer solo come la squalificazione di Stirner a facchino, a “straccione filosofante”.

⁴⁵⁸ Fischer, *Ein Apologet der Sophistik*, S. 165.

Si considerino inoltre la produzione satirica di Engels⁴⁵⁹, le sue stesse caricature illustrate – celeberrime quelle dei *Freien* e dello stesso Stirner⁴⁶⁰ – e il romanzo giovanile di Marx⁴⁶¹, nonché – ma è quasi superfluo insistervi – *Die heilige Familie*⁴⁶² e *Die deutsche Ideologie*, celeberrimi esempi di feroce critica parodistica. E infine, ci sembra opportuno ricordare nuovamente la difesa della caricatura svolta da Stirner in una delle sue corrispondenze da Berlino – in riferimento a un altro autostereotipo nazionale quale il *deutscher Michel*, particolarmente sfruttato in chiave polemica durante il *Vormärz* – in cui l’autoderisione viene indicata quale mezzo di elevazione del sé e dello stesso popolo tedesco⁴⁶³.

Al di là di ogni attribuzione valoriale, è pertanto innegabile che tutti questi esempi possano essere letti come *shintomi* di un’attenzione costante nell’ambiente intellettuale del *Vormärz* al panorama dell’umorismo in tutte le sue forme, anche quelle popolari: l’utilizzo di allusioni a figure incarnanti il “senso comune” infatti presupponeva quantomeno un *principio di carità* peculiare, ossia almeno la presunzione di conoscenza delle stesse da parte dei criticati, altrimenti la polemica non avrebbe colpito il bersaglio nel modo sperato. Inoltre essi testimoniano di come l’umorismo stesso fosse considerato un’arma trasversale, dato che la sua carica pungente fu sfruttata anche da critici *moderati* quali Rosenkranz e un “uomo nato Eccellenza” – per dirla con le parole di Mauthner⁴⁶⁴ – come Kuno Fischer e non solo dalla pubblicistica *estrema* dei Giovani hegeliani.

La parodia, poi, proprio per la sua peculiarità di genere, o meglio per la sua “extraterritorialità al sistema tradizionale dei generi”⁴⁶⁵ era particolarmente efficace nel mostrare l’artificialità, la parzialità e il carattere ideologico delle prospettive attaccate, dato che esse, strutturalmente, non potevano che modellizzare la realtà mediante i propri strumenti semiotici, rappresentando solo alcuni aspetti del mondo extratestuale “secondo un sistema assiologico, proprio del genere e non della realtà”⁴⁶⁶. La parodia, facendo sempre agire una prospettiva *altra* mediante “il costante correttivo

⁴⁵⁹ Cfr. Friedrich Engels, Edgar Bauer, *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführt, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt ist. Christliches Heldengedicht in vier Gesängen*, 1842, ora in MEW, Ergänzungsband II, Dietz, Berlin 1967. Si tratta di un poema eroicomico in cui Engels si produce in un’esplicita parodia di tutti i *Freien*, Stirner compreso. Cfr. Arvon, *Aux sources des existentialisme*, p. 14 e Tristram Hunt, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, Holt & Company, New York 2009; tr. it. di M. Milan, *La vita rivoluzionaria di Friedrich Engels*, Isbn Edizioni, Milano 2010, pp. 65-66.

⁴⁶⁰ È quantomeno curioso che le uniche immagini di Stirner in nostro possesso siano uscite dalla sua penna, siano quindi deformazioni. Lungi dal farne un filosofema, stupisce che colui che consideriamo un grande parodista, conservi la sua esistenza in immagine solo *en caricature*.

⁴⁶¹ Karl Marx, *Skorpion und Felix. Humoristischer Roman*, 1837; tr. it. di Cristina Guarnieri, *Scorpione e felice. Romanzo umoristico* (con caricature di Friedrich Engels), Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011.

⁴⁶² Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer & Consorten* (1844), Literarische Anstalt (Rütten), Frankfurt a.M. 1845; ora in MEW, 1972, Bd. 2, S. 3-323; tr. it. di Aldo Zanardo, *La sacra famiglia o critica della critica critica*, Editori Riuniti, Roma 1967.

⁴⁶³ (Max Stirner), *Berlin*, in «Rheinische Zeitung», N. 261, Köln 18. September 1842, S. 2; ora in KS, S. 91-92; SM, p. 87.

⁴⁶⁴ Mauthner, *Der Atheismus*, S. 216.

⁴⁶⁵ Cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 55.

⁴⁶⁶ Cfr. Pavel Nikolaevich Medvedev, *Formal’nyi metod v literaturovedenii; Kritischeskoe vvedenie v sotsiologicheskuiu poetiku*, Priboj, Leningrad 1928; tr.it di Rita Bruzzese, *Il metodo formale nella scienza della letteratura. Introduzione critica alla poetica sociologica*, Dedalo, Bari 1978, pp. 285-289. Sono molto note sia l’amicizia sia la strettissima vicinanza tra l’opera di Medvedev e quella di Bachtin.

del riso e della critica”⁴⁶⁷, era in grado di inficiare la serietà della prospettiva dominante (*alta*), facendo *segno* alla plurivocità del reale nell’attivazione di un paradossale cortocircuito comunicativo in cui il testo parodiato funge da referente e la realtà stessa da codice usato per comporre il messaggio⁴⁶⁸.

I.4.c Intenzionalità della parodia

Da questa digressione storica emergono alcuni nodi teoretici su cui è necessario insistere ulteriormente per definire in maniera precipua lo statuto della parodia e la possibilità di una sua dignità filosofica. Potremmo riassumere così i problemi, tutti di natura relazionale:

1. Il rapporto che la parodia intrattiene con la comicità (che pertiene all’estetica del genere).
2. Il rapporto che la parodia intrattiene con il testo parodiato (che pertiene all’etica del genere).
3. Il rapporto – questa volta triadico – tra parodiante, parodiato e destinatario della parodia (che pertiene alla pragmatica del genere).

Tale separazione è naturalmente astratta e postuma rispetto al *corpo* vivente del metodo parodico: un’analisi altrettanto astratta – che mantenesse cioè tale separazione – squalificherebbe la visione dell’essenza della parodia stessa che, a mio avviso, consiste esattamente in una fusione dei tre elementi. Sarà quindi necessario mostrare l’interazione strutturale dei tre piani e, con essa, l’intima congruenza.

La connessione *vulgata* – e a livello teorico apparentemente squalificante – tra parodia e comicità non è, in realtà, per i teorici della parodia così scontata, nonostante si sia visto come essa fosse postulata da Scaligero e, attraverso la sua mediazione, sia trapassata nella riflessione estetica successiva. Anzi, proprio per reazione a tale squalificazione, spesso tale interdipendenza viene negata come strutturale e tutt’al più accettata come accidentale. “La separazione della comicità dalla parodia viene spesso motivata colla necessità di non limitare questa modalità letteraria all’esercizio della burla, della presa in giro, della derisione farsesca di opere grandi e venerate, per assegnarle invece un ruolo più sofisticato e propulsivo nell’evoluzione dei generi e nella riflessione metaletteraria”⁴⁶⁹. Molti sono i sostenitori di tale tendenza, tra cui i più noti sono i cosiddetti esponenti del formalismo russo che, al merito di aver focalizzato nuovamente l’attenzione della critica specialistica sulla specificità del fenomeno parodico, sommano “il pregiudizio modernista” per cui la parodia – semplificando – sarebbe “soltanto [...] un procedimento di straniamento, che mette a nudo tecniche sorpassate”, “la [cui] sostanza [...] è nella meccanizzazione di un determinato procedimento” e per cui “la comicità è il colore che solitamente accompagna la parodia, ma non è affatto il colore della parodicità”⁴⁷⁰. Accomunati in tal senso risultano quindi Viktor Šlovskij, Jurij Tynjanov, mentre meno radicale appare Boris Tomaševskij. Più in generale il fenomeno parodico

⁴⁶⁷ Bachtin, *Estetica e romanzo*, p. 420.

⁴⁶⁸ Cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 56.

⁴⁶⁹ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 27.

⁴⁷⁰ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 26.

viene ricondotto all'ambito semantico "della degradazione di ciò che è elevato"⁴⁷¹, "dell'abbassamento, [...] dell'umiliazione comica"⁴⁷², "della trivializzazione burlesca" intesa come "un processo di familiarizzazione tra i tanti"⁴⁷³ che attualizzi e avvicini al pubblico piccolo-borghese un testo altrimenti inaccessibile per nobiltà e elevazione⁴⁷⁴. Del resto, tali interpretazioni risentono del già citato modello classico di Estienne, "nel quale è indicata la possibilità, insieme alla più consueta pratica ludica, di un utilizzo della parodia in termini di moralizzazione e cristianizzazione del patrimonio delle *sententiae* antiche"⁴⁷⁵, postulando quindi la possibilità dell'assenza di una coloritura comico-derisoria⁴⁷⁶.

In tutti questi casi, si tratta, sottolinea Bonafin, di un "rifiuto di riconoscere alla comicità un valore cognitivo"⁴⁷⁷ con la conseguente condanna come negativa dell'esposizione al riso. Considerazioni di ordine fenomenologico – aventi come effetto una distinzione necessaria tra le dimensioni retorica e pragmatica della parodia – scongiurano tale pregiudizio. Già Tynjanov sottolineava infatti la necessità di differenziare la *parodichnost'* (parodicità) dalla *parodijnost'* (parodisticità), ossia tra "forma parodica, come utilizzazione di un testo/codice esistente per produrre un'opera nuova, che comporta dunque un uso strumentale del modello parodiato (per es. a fini di satira politica) e funzione parodistica, che implica l'orientamento verso/contro un'opera determinata, la transcodificazione da un sistema in un altro"⁴⁷⁸. Inoltre la negazione di un portato conoscitivo ai fenomeni della comicità e del riso risulta pregiudizievole ed errata in quanto in entrambi i casi si tratta di elementi della comunicazione umana aventi una propria specifica valenza sociale, antropologica, conoscitiva e, aggiungiamo noi, filosofica. Ricordiamo infatti che Carlo Sini sostiene che la difficoltà, se non addirittura l'impossibilità di ridurre al concetto ciò che accomuna le molteplici forme del comico "rivela, in tal modo, la natura eminentemente filosofica [del comico stesso], vale a dire inesauribile, in quanto connessa agli interrogativi di fondo che concernono l'essere umano e il senso ultimo della sua esistenza"⁴⁷⁹. Il comico anzi si esplicita in tutta la sua necessità, esistenziale e filosofica al contempo: "L'interpretazione filosofica cammina con l'uomo: un essere non definito

⁴⁷¹ Sigmund Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1905; tr.it. di Silvano Daniele e Ermanno Sagittario, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 223.

⁴⁷² Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 27.

⁴⁷³ Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Seuil, Paris 1982; tr.it. di Raffaella Novità, *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Einaudi, Torino 1997, p. 68. È noto come Genette elabori, in questo testo, una tassonomia sistematica che, attraverso i parametri del rapporto con il modello (imitazione o trasformazione) e del regime (ludico, serio, satirico), categorizza le varie pratiche ipertestuali. Nella fattispecie, "la parodia viene descritta – con una limitazione probabilmente eccessiva, da più parti stigmatizzata – quale processo trasformativo in regime ludico, rivolto prevalentemente a singoli testi di brevi dimensioni" (in Catelli, *Parodiae libertas*, p. 18), escludendo così a priori la possibilità di una parodizzazione di un genere.

⁴⁷⁴ Cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 27.

⁴⁷⁵ Catelli, *Parodiae libertas*, p. 12.

⁴⁷⁶ Della medesima opinione è Linda Hutcheon, *A Theory of Parody*, in particolare nel capitolo *The pragmatic range of parody*, pp. 50-68, la quale considera deleterio ridurre "l'*ethos* parodico alla semplice derisione". Tale capitolo è disponibile in versione ridotta e nella traduzione italiana di Elena Grisa, *L'estensione pragmatica della parodia*, in Bonafin, *Dialettica della parodia*, pp. 75-96.

⁴⁷⁷ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 27.

⁴⁷⁸ Bonafin, *Contesti della parodia*, pp. 27-28.

⁴⁷⁹ Carlo Sini, *Il comico e la vita*, in *Il comico*, Jaca Book, Milano 2002, p. 13.

né definibile una volta per tutte; più che un essere un aver da essere alla cui realizzazione il comico contribuisce in modo diveniente quanto essenziale”⁴⁸⁰.

Il portato conoscitivo del comico stesso, nella fattispecie del comico come strumento connotato al *metodo* parodico, risiederebbe poi nel permetterci di “acquisire una visione più acuta dell’oggetto, proprio mentre ridiamo per un effetto grottesco e superficiale”⁴⁸¹. Ossia una risata superficiale, in superficie, sarebbe in grado di modificare la percezione profonda, abissale se ci è concesso dir così, dei rapporti con l’oggetto del testo e con tutto il mondo di valori – se accettiamo l’idea bachtiniana di un testo, di una voce, come portatori di un peculiare sistema di valori, di una ben definita *Weltanschauung* – che esso porta con sé. In questo senso “il comico della parodia” ha una duplice referenza: non riguarda infatti solo il testo parodiato, l’ipotesto per dirla alla Genette, il quale comunque “non ne viene unilateralmente vulnerato, ma pure rifunzionalizzato, ricontestualizzato, riaccentuato”, come direbbe Bachtin, ma anche e soprattutto il destinatario, “che viene sollecitato a porsi in modo nuovo di fronte al testo parodiato e, prima ancora, a collaborare al compimento del messaggio, provando un godimento estetico” costituito dal riso, scaturente “dalla discrepanza [...] fra le attese collegate all’originale dal lettore e la loro delusione/deviazione indotta dalle modificazioni operate dal parodista”⁴⁸². In questo modo si apre tutta una pragmatica della parodia che influisce in maniera altrettanto cogente della sua retorica nel raggiungimento dello scopo del parodista. Anzi, il mutamento, la trasformazione indotti nella percezione del destinatario è probabilmente il vero fine del parodista, l’effetto voluto e ricercato.

La parodia si qualifica pertanto come atto perlocutorio, se vogliamo utilizzare la terminologia di John Langshaw Austin⁴⁸³, invitando, anzi necessitando dell’azione del lettore per completare il suo processo comunicativo. Fin qui Bonafin. Credo si possa anche procedere oltre, soprattutto in merito alle intenzioni stirneriane, in quanto l’azione parodica stirneriana mira sì a instaurare una sorta di complicità con il destinatario a spese del parodiato, ma anche, e forse soprattutto, a invitare il terzo, per usare la terminologia freudiana⁴⁸⁴, l’estraneo a riprodurre quella critica, a incarnarla al fine di esercitare egli stesso il ruolo di *unico*, a diventare ciò che è, potremmo dire parafrasando Nietzsche. E tale mutamento di atteggiamento, tale finalità eversiva si attua – e non può che attuarsi – nei modi della parodia, ossia, per dirla con le parole di Giovanni Sinicropi, mediante l’alterazione della “corrispondenza omologica fra gli elementi funzionali dei due testi”, sconvolgendone o mostrando l’intimo sconvolgimento del testo parodiato e contribuendo così alla crisi di

⁴⁸⁰ Sini, *Il comico*, p. 13.

⁴⁸¹ Max Beerbohm citato da Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 28. In merito alla connessione superficie-abissalità come collocabile agli albori della comicità, cfr. ad esempio Prezzo, *Ridere la verità*, pp. 9-14 e Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987; tr. it. di Bruno Argenton, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988.

⁴⁸² Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 28.

⁴⁸³ John Langshaw Austin, *How to do things with words: the William Lectures delivered at Harvard University in 1955*, ed. by James Opie Urmson, Clarendon Press, Oxford 1962; tr. it. di M. Gentile e Marina Sbisà, *Come fare cose con le parole*, a cura di Carlo Penco e Marina Sbisà, Marietti, Genova 2005.

⁴⁸⁴ Freud discute di tale dispositivo in merito al *Witz* nel saggio già citato, debitore anche del precedente fischeriano (Kuno Fischer, *Über den Witz*, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1889). Cfr. Paolo Virno, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

“tutto il complesso di significati ad esso associati”⁴⁸⁵. Si tratta quindi di un’azione a livello sia di *signifiant* sia di *signifié*, per parafrasare Guido Almansi (e in un certo qual modo Aristotele), ossia un’azione che opera rispettivamente sia a livello testuale, linguistico – al livello del contrario, del *signifiant* – sia a livello esistenziale – a livello del contraddittorio, del *signifié*⁴⁸⁶. Facciamo notare come, però, per Almansi questo discorso sia rivolto all’ironia, non alla parodia. Il fatto che si riscontri una pressoché totale identità di termini, e potremmo anche dire di tecnica, vale come ulteriore riprova dalla costitutiva componente comica della parodia stessa.

“L’intersezione della parodia con la sfera semiotica e pragmatica della comicità e del riso” viene poi confermata, sempre secondo Bonafin, da due altre evidenze, una legata alle “procedure linguistiche e [alle] strategie comunicative” del funzionamento testuale del portato critico della parodia e l’altra concernente alcuni “paradigmi biologici e culturali” in merito alle dinamiche del riso e del sorriso, in particolare alla presenza o meno di una struttura di invarianza nella fenomenologia del risibile. Senza entrare qui nel merito delle argomentazioni, si riscontra nel primo caso una coincidenza – che non può essere considerata volontaristica in quanto proposta da alcuni teorici del formalismo che, come abbiamo visto sopra, negano interferenze tra il comico e la parodia, ma in tal senso risulta quindi ancora maggiormente sintomatica – tra il *modus operandi* “di agente del rinnovamento dei sistemi letterari” svolto dalla parodia e molte delle “tecniche del comico, verbale o situazionale che sia”⁴⁸⁷. Nel secondo caso si riscontrano affinità tra la teoria antropologica di Fabio Ceccarelli riguardante la duplicità del messaggio e la necessaria struttura minimale triadica dell’effetto comico: si ride *con* qualcuno (messaggio *a*) *di* qualcun altro (messaggio *b*) in risposta a uno stimolo *r*, sempre legato “all’inadeguatezza nei confronti di una pretesa posizione di alto rango”⁴⁸⁸. Estendendo il discorso anche a una possibile creazione artificiale dello stimolo, si può sostenere che “il parodista mette in scena anzitutto la pretesa del testo parodiato a un rango elevato (estetico, letterario, ideologico, morale), che egli giudica illegittima, o esagerata, comunque contestabile, quand’anche si tratti di una posizione gerarchica già riconosciuta, in tutto o in parte, dal sistema culturale di riferimento”. Adattando poi le categorie semiotiche di messaggio di dominanza alle “forme e contenuti specifici, [ai] temi, motivi, stilemi [e agli] elementi di scrittura [...] del testo parodiato”, si può identificare l’operazione della parodia in “una brusca trasformazione, un

⁴⁸⁵ Giovanni Sinicropi, *La struttura della parodia; ovvero: Bradamante in Arli*, in «Strumenti Critici», vol. XV, Edizione 45, Einaudi, Torino 1981, pp. 232-251, qui in particolare pp. 242-244. Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 62.

⁴⁸⁶ Guido Almansi, *Amica ironia*, p. 25: “Nella *Metafisica* Aristotele distingue fra ciò che è contrario (bianco vs nero) e ciò che è contraddittorio (bianco vs non bianco). Trasferendo la opposizione aristotelica nei termini del corrente lessico linguistico, si potrà dire che il contrario gioca sul *signifiant*, con conseguenze linguistiche più che esistenziali. Ci si accontenta di sostituire i gettoni sulla roulette del dizionario: diciamo nero quando intendiamo bianco, e viceversa. Il contraddittorio invece opera sul *signifié*, e ci coinvolge e travolge in maniera più radicale perché mette in dubbio le radici stesse della nostra esperienza (coscienza, emozioni, idee, concetti), non solo i rizomi delle nostre espressioni”.

⁴⁸⁷ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 29: le tecniche in questione (inversione o scambio delle parti, giochi di parole che spaziano dall’equivoco all’eufemismo, dal doppio senso all’ironia, decontestualizzazione o uso di un contesto incongruo, la ripetizione meccanzante alla Bergson) fanno tutte parte di quella “morfologia del linguaggio comico” di cui si è occupato, tra gli altri, Emanuele Banfi nel suo *Il linguaggio comico: tra pragmatica e strategie linguistiche* in Emanuele Banfi (a cura di), *Sei lezioni sul linguaggio comico*, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, Trento 1995, pp. 17-69.

⁴⁸⁸ Fabio Ceccarelli, *Sorriso e riso*, Einaudi, Torino 1968, p. 118. In merito cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, pp. 29-32, Catelli, *Parodiae libertas*, p. 38.

viraggio che, attraverso alterazioni stilistiche, de-/ri-contestualizzazioni [...] li fa cadere dal piedistallo, [...] ne contraddice la seriosità, in ultima analisi li costringe a mutarsi in segni/messaggi di sottomissione”⁴⁸⁹. Ossia, per dirla in termini che maggiormente attagliano al lessico stirneriano, li desacralizza, li profana.

In ciò la parodia si rivela essere “critica e rivoluzionaria per natura, a prescindere dall’orizzonte storicamente condizionato in cui si colloca, o [in cui] si trova ad agire il parodista: essa può rivolgersi contro norme autoritarie e istituti tradizionali altrettanto bene che contro innovazioni radicali [...], ma – *per come agisce* – mantiene un valore critico e rivoluzionario, in quanto emancipa da un’adesione ingenua e immediata al messaggio letterario così com’è, impone di considerarlo da un altro punto di vista, in sostanza come costruito ideologico-linguistico”⁴⁹⁰. Notazione che viene accresciuta di valore se la parodia si rivolge a messaggi o impostazioni filosofiche (in senso lato hegeliano, comprendenti quindi anche la connotazione religiosa e politica) che esigono un’adesione totale e acritica e che pretendono, o meglio si pongono, come alienanti – ossia, *stricto sensu*, come non-costrutti, come ipostasi eterne e indipendenti dall’uomo, che l’uomo però soggiogano. L’idea di un costruito ideologico-linguistico è, come abbiamo già visto, postulata sia *de iure* sia *de facto* da Stirner nella nozione di *idea fissa* e risulta ora chiaro il perché egli agisce e non può che agire sul linguaggio e perché tale prassi necessiti esattamente il modo della parodia, al fine di scalzare la pretesa superiorità dello stesso e mettere in atto quell’*Auflösung* delle creazioni umane, linguaggio compreso, che è, a mio avviso, il rovesciamento dell’*Aufhebung* hegeliana. La radicalità stirneriana, inoltre, presenta omologie che ora appaiono innegabili con lo stesso procedimento parodico nella sua funzione critica: “Come in una sorta di archeologia letteraria, il testo parodico mostra la sua origine commentando criticamente il linguaggio precodificato di altri testi/discorsi e, nel far ciò, non solo espande il processo di produzione letteraria, ma *insinua dubbi* sulla verosimiglianza della rappresentazione artistica e *sull’attendibilità della rappresentazione stessa*”⁴⁹¹. Non è precisamente questo lo scopo di Stirner, anzi il suo *gesto* peculiare che non può che essere un *controgesto* del *gesto* filosofico-rappresentativo esprimendosi in un *controtesto* della filosofia *tout court*, dato che “le implicazioni estetiche di questa struttura semiotica paradossale, che, mentre critica la presunta veracità di altre opere letterarie, non può non criticare la propria presunzione di veracità rappresentativa, concernono in maniera diretta i concetti di imitazione/mimesi e rispecchiamento”⁴⁹²?

La critica mossa a Stirner, di cui ci occuperemo in seguito, per cui egli proporrebbe una nuova ipostasi al pensiero, un nuovo uomo-Dio nell’Unico, inizia a mostrare segni di cedimento sin d’ora, in quanto la costruzione dello stesso *non-concetto* di Unico si rivelerà volutamente parodica, ossia appunto autoironica, autoprofanante, *decostruttiva ante litteram*, alla Nancy⁴⁹³ forse più che alla Derrida, confutante in partenza “la propria presunzione di veracità rappresentativa”, più ancora rivelandosi l’emblema, il *segno* della confutazione del valore della rappresentazione, della *Vorstel-*

⁴⁸⁹ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 32.

⁴⁹⁰ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 49.

⁴⁹¹ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 49, corsivo mio.

⁴⁹² Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 49.

⁴⁹³ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di Federico Ferrari, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997.

lung e – di rimando – politicamente parlando, della rappresentanza, della *Representation*⁴⁹⁴. Non bisogna però negare alcune discrepanze nell'applicazione a Stirner del modello. Bonafin sottolinea infatti come siano necessari alla realizzazione dell'intento parodico – nella fattispecie all'effetto comico, ma naturalmente si può estendere il discorso agli altri scopi della parodia stessa – “una pronta decodifica e, soprattutto, una connivenza ideologica⁴⁹⁵”: il problema non è di poco conto, dato che investe sia il complesso problema storiografico della ricezione stirneriana, che tange, ma solo marginalmente la nostra trattazione, sia il profondo nodo teorico della concezione stirneriana dell'altro e della nozione – eminentemente ideologico-politica – della possibilità di una “connivenza”, che in Stirner risulta quantomeno aporetica. Non riteniamo opportuno affrontare tale questione a questo livello del testo, ma ancora meno opportuno ci appariva tacerne la problematicità. Ad ogni modo, crediamo di aver dimostrato a sufficienza come il nesso tra comicità e parodia – pur non escludendo necessariamente le parodie che non ne fanno uso – sia comprovato, se non addirittura essenziale.

I.4.d Far interagire gli *abiti*: ironia, satira, dialettica

A un livello maggiore di specificazione, si rivela necessario un rapido confronto della parodia con la nozione di ironia e con la forma quasi gemella della satira. Si tratta di forme molto vicine tra loro e spesso indistinguibili. Tuttavia uno scarto esiste e per motivi di chiarezza concettuale, ancora più urgenti in questo caso, è indispensabile sottolinearlo. Per una maggior efficacia, credo sia più opportuno partire dalle equivalenze: sia l'ironia⁴⁹⁶ sia la parodia sono innegabilmente complicazioni del processo ordinario della comunicazione, in quanto “alterano l'ovvia corrispondenza fra codici, testi e messaggi⁴⁹⁷”, operando però a livelli e con mezzi diversi: nel primo caso lo scarto tra significato manifesto e significato sottinteso è affidato a una serie di espedienti che sta al destinatario decifrare (seppur con vari livelli di difficoltà nella decodifica, massimi ad esempio nel caso della *tongue in cheek* tipica dell'humor inglese⁴⁹⁸); mentre nella parodia tale contrasto è più palese, ossia è dato da quella che Bonafin chiama “frizione ideologico-semantic⁴⁹⁹” tra il contesto originale e l'aggiunta di un secondo contesto, apportato dalla parodia. Più ancora, nella parodia l'oggetto della stessa è al contempo parte della parodia e del suo messaggio ironico, nonché *target* specifico e separato dell'ironia⁵⁰⁰ – con un notevole incremento di potenziale ironico (dissacrante).

Per quanto riguarda invece la correlazione della parodia con la satira, il rapporto è *deciso* sì dalla specificità della ricezione, ma anche dai modi della referenza e dalla capacità di restituzione del

⁴⁹⁴ Cfr. Antonio Punzi, *Fichte, Stirner e la volontà generale degli egoisti in Max Stirner e l'individualismo moderno*, p. 204.

⁴⁹⁵ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 33.

⁴⁹⁶ I contributi riguardanti l'ironia sono altrettanto numerosi rispetto a quelli sulla parodia; particolarmente rilevanti i testi di Guido Guglielmi, *Ironia e negazione*, Einaudi, Torino 1974; Marina Mizzau, *L'ironia. La contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano 1984; Guido Almansi, *Amica ironia*, nonché il classico, ma sempre imprescindibile saggio di Jankélévitch, *L'ironia*.

⁴⁹⁷ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 37. Che la corrispondenza tra testi, codici e messaggi sia così ovvia è assolutamente discutibile – anche se non è questo il luogo.

⁴⁹⁸ Cfr. Almansi, *Amica ironia*, pp. 15-25.

⁴⁹⁹ Cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 38.

⁵⁰⁰ Cfr. Rose, *Parody*, p. 89.

conflitto dialettico. In merito alla referenza, il nesso è in qualche modo parallelo a quella realtà-rappresentazione (rispettivamente *res vs signa*), ossia la satira è perlopiù sociale, diretta all'esterno, ossia al livello della realtà, mentre la parodia è diretta a rappresentazioni della realtà codificate e semioticamente modellate, quindi opera a livello della testualità, dei segni appunto. Inoltre, la satira è quasi esclusivamente lesiva del satireggiato, presentandosi come unilaterale – monologante, se la intendiamo à la Bachtin –, mentre la parodia, nel *ricreare* il suo modello al fine di attaccarlo, implica una sorta di *riconoscimento* dello stesso, ossia nell'interiorizzazione e rifunzionalizzazione del testo parodiato, al contempo “ne riconosce l'autorevolezza, nel momento stesso in cui [lo] relativizza e distoglie da un'adesione acritica al [suo] valore”. In questo senso si può affermare che “la satira può giocare solo il ruolo dell'antitesi, non quello della sintesi (ambivalente) come invece fa la parodia”⁵⁰¹. Per riassumere, potremmo quindi affermare: l'ironia opera a livello intratestuale, la parodia agisce sul piano intertestuale⁵⁰², la satira a livello extratestuale⁵⁰³. Eppure, secondo Linda Hutcheon esiste la possibilità che satira, ironia e parodia “si sovrappongano completamente, senza eclissarsi vicendevolmente”: un testo siffatto “dovrebbe contenere entrambi i generi e contemporaneamente utilizzare il tropo ironico al massimo della potenza. Questo sarebbe il momento della massima potenzialità sovversiva in termini sia sociali che estetici e sarebbe anche il momento della massima surdeterminazione pragmatica”⁵⁰⁴. La possibilità di tale complessa interazione di abiti sarebbe quindi possibile attraverso il medio dell'ironia (che propongo, sulla scorta delle analisi precedenti, di declinare invece in *umorismo*) e avrebbe come risultato “una struttura doppia” che si qualifica a livello formale come “dipendenza differenziale, ovvero combinazione di raddoppiamento e differenziazione”⁵⁰⁵, come “struttura paradossale di sintesi contrastiva”⁵⁰⁶. La strategia parodica stirneriana rappresenta, a mio avviso e a livello filosofico, proprio un esempio di complessa interazione di abiti, la quale però sceglie appunto come medio l'umorismo e l'arguzia, piuttosto che l'ironia. La parodia dunque risulta essere esattamente quella *possibilità*, anzi quella *modalità* di abitare il paradosso di cui abbiamo parlato in precedenza – è il paradosso che si fa *oggetto e struttura* a un tempo.

⁵⁰¹ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 38. I concetti di ambivalenza e dialettica differiscono per sfumature in quanto il primo “sembra enfatizzare l'aspetto dinamico della *coincidentia oppositorum*, mentre quello di dialettica, il risultato del movimento, l'*Aufhebung*, il superamento, la sintesi” (p. 33). Cfr. anche Rose, *Parody*, p. 44.

⁵⁰² Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 37.

⁵⁰³ Hutcheon, *L'estensione pragmatica della parodia*, p. 87. Riteniamo qui opportuna una modiazione degli assunti della Hutcheon con Bonafin, in quanto, secondo la studiosa statunitense, “il bersaglio della parodia è sempre intratestuale”, mentre noi propendiamo, appunto e invece, per l'intertestualità.

⁵⁰⁴ Hutcheon, *L'estensione pragmatica della parodia*, p. 88. Anche Bonafin è dello stesso avviso (*Contesti della parodia*, p. 39), propendendo però per un'occasionale “scambio di tattiche”. Bisogna però distinguere questa felice evenienza dalla *cattiva* commistione che eclissa un genere rispetto all'altro: è, ad esempio, questo il caso di una parodia totalmente negativa, vicina perciò alla satira in cui essendo il bersaglio una *res*, e non dei *signa*, si assiste a una reificazione del testo parodiato, nell'appagamento del suo “rovesciamento speculare”, in termini sia assiologici sia semiotici – come avviene nel “falso sperimentale”, così come lo intendono Almansi e Fink nel loro *Quasi come* (Bompiani, Milano 1976). Oppure può verificarsi il caso diametralmente opposto di una “quasi piena solidarietà con la parola parodiata” – che Bachtin in *Estetica e romanzo* (p. 253), assimila significativamente all'ironia romantica in quanto caratterizzata da una *nostalgia* per ciò che è destinato al tramonto e di cui non si può accettare, nel favorirlo, il declino (cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 53)

⁵⁰⁵ Hutcheon, *L'estensione pragmatica della parodia*, p. 89.

⁵⁰⁶ Hutcheon, *L'estensione pragmatica della parodia*, p. 87.

Paradossalità che si fonda appunto su una bitestualità, direbbe la Hutcheon, sulla metatestualità controversa, direbbe Popovic⁵⁰⁷ perché “la parodia è un testo doppio, che impegna il ricevente a decodificare nel medesimo tempo due strutture semiotiche, quella del parodiato e quella del parodiante, e il rispettivo rapporto col mondo”⁵⁰⁸. Si tratta perciò di “processo di ibridazione linguistica”, anzi, essenzialmente, di “un cas de bilinguisme”⁵⁰⁹. Di bilinguismo – e per giunta ostinato – parla anche Agamben, seppur in riferimento solo alla letteratura italiana, la cui tradizione, a suo avviso, e seppure “in un senso particolare, [...] sta sotto il segno della parodia”⁵¹⁰. Ma ciò che importa – e che permette di estendere tali affermazioni oltre il contesto letterario nazionale – è l’equivalenza che Agamben postula tra bilinguismo e scissione interna alla lingua, considerandola indispensabile perché si possa dare parodia in quanto solo in tale dislivello generante tensione si può instaurare “la [...] centrale elettrica” della parodia. In tal senso anche la definizione stessa di parodia conosce un mutamento, dato che non si tratta più (solo) di inserire segni e contenuti comici in sistemi seri quanto piuttosto di instaurare – o scoprire, che per Agamben è il medesimo – una scissione all’interno della lingua, ossia si tratta di “parodiare la lingua stessa”⁵¹¹. E il movente di tale operazione risulta dalla duplicità di atteggiamento, dalla scissione, preesistente nel soggetto parodiante, nei confronti della propria lingua⁵¹².

Il tema della scissione, dell’*Entzweiung* è naturalmente molto più complesso della sola referenza all’ambito linguistico: esso è infatti costitutivamente connesso con il problema dell’*Entfremdung*, dell’alienazione, su cui tanto si è insistito nella critica hegeliana e giovane hegeliana – e di cui mi occuperò in seguito. Ciò che però è necessario sin d’ora rimarcare è la corrispondenza biunivoca che si instaura tra i due piani (almeno due, quello psicologico e quello linguistico, se non tre o addirittura quattro, se contiamo anche l’ontologico e il metafisico), ribadita dalla stessa scelta parodica stirneriana che, lungi dal proporre una presunta unità indivisa dell’io come soluzione e emancipazione dalla scissione, la mostra come connaturata all’essenza stessa e del soggetto e, epifeno-

⁵⁰⁷ Anton Popovic, *Text a Metatext*, in «Slavica slovaká», VIII, 4 (1973), pp. 347-373; tr. it. di Jitza Křesàlková, *Testo e metatesto*, in Carlo Prevignano (a cura di), *La semiotica nei paesi slavi*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 521-545. Popovic com’è noto, si occupa di traduzione (Cfr. il suo *La scienza della traduzione: aspetti metodologici, la comunicazione traduttiva*, a cura di Bruno Osimo, Hoepli, Milano 2006 e individua nel rapporto prototesto-metatesto l’efficacia della stessa, legata alla persistenza di un nucleo di invarianza tra i due testi che solo permette di parlare di cambiamenti traduttivi, di residui comunicativi. Per quanto concerne la nozione di parodia, egli elabora la nozione di metatesto controverso (cfr. Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 47). Questo permette di suffragare l’ipotesi della parodia come traduzione di un testo (di una tradizione) che, proprio nel riprodurre un’invarianza che rende riconoscibile il prototesto, sfrutti il residuo comunicativo (la *feccia* dell’operazione di traduzione-tradimento, potremmo dire) per sovvertirne i canoni.

⁵⁰⁸ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 44.

⁵⁰⁹ Sanda Golopentia-Eterescu, *Grammaire de la parodie*, in «Cahiers de linguistique théorique et appliquée», 6 (1969), p. 171.

⁵¹⁰ Agamben, *Parodia*, p. 48.

⁵¹¹ Agamben, *Parodia*, p. 49.

⁵¹² Agamben afferma (in *Parodia*, pp. 48-49) si tratta di due fatti, singolari e contemporanei, l’innamoramento dei poeti per la propria lingua, “per cui essa rivela loro soltanto se stessa” e il fatto che essi “odiano la loro lingua nella stessa misura in cui la amano”. Vi è probabilmente una discrepanza tra questo atteggiamento dei poeti italiani e quello di Stirner nei confronti della propria lingua, dato l’estraneità stirneriana – almeno palese – a tali dichiarazioni d’amore e di odio. Ciò non toglie che in Stirner un’ambivalenza permanga e si affermi. Non a caso, proprio nel servirsi della lingua tedesca per dissolverla dall’interno, egli trova e sceglie per la sua opera “il titolo più bello e in ogni caso il più tedesco di tutta la letteratura tedesca”, come scrive Carl Schmitt (*Ex Captivitate Salus*, pp. 83-84).

menicamente, della lingua (anticipando anche in questo senso temi che saranno nietzscheani): scissione che si rivelerà risolvibile solo nell'abisso, nelle profondità di un soggetto *vuoto*, in cui risuona, come in una cassa di risonanza, una risata beffarda. Tale bilinguismo quindi non va inteso come riferito al semplice livello della *langue*, del *signifiant*, piuttosto come riferito a concezioni linguistiche concretamente portatrici di mondo, ossia a “due stili, due punti di vista linguistici, [...] in sostanza due soggetti di discorso”⁵¹³. La lingua è cioè “la realizzazione verbale di un determinato sistema di pensiero”⁵¹⁴ e perciò nella parodia “la parola [intesa “come la lingua nella sua concretezza di atto comunicativo dialogico”⁵¹⁵] diventa teatro della lotta di due intenzioni” e in essa “è impossibile la fusione delle voci”⁵¹⁶, ossia la conciliazione, la sintesi, dato che la tendenza è piuttosto alla divisione delle voci, alla contraddizione condotta sino al massimo grado. Ma, come si nota chiaramente, questa non è altro che la polarizzazione del contrasto come l'abbiamo vista mettere in atto – in scena – dai Giovani hegeliani; polarizzazione che in Stirner subirà un'ulteriore estremizzazione.

Pertanto si potrebbe leggere l'assenza di sintesi della *dialettica* (quantomeno) stirneriana non come una mutilazione degenerativa del metodo originario, quanto piuttosto come mutamento della sintesi stessa che potrebbe essere correttamente intesa se letta appunto come *sintesi parodica*. Ipotesi suffragata dalla concordanza di molti interpreti nel sostenere che “la parodia è un'operazione dialettica perché pone e nega contemporaneamente il suo modello/bersaglio. Lo pone (*tesi*), in quanto il testo parodiante mantiene, conserva, riattiva, rende riconoscibile per il pubblico il testo parodiato, attraverso una riproduzione dei suoi tratti salienti; ma lo nega (*antitesi*) in quanto ne demolisce la coerenza, lo destruttura, lo altera con diversi procedimenti, lo estremizza, per enfatizzarne l'unilateralità, l'inadeguatezza, l'obsolescenza. Per questo si dice che la parodia è sintesi dialettica di parodiante e parodiato [“vera e propria *Aufhebung*”⁵¹⁷], dove il primo è generato dalla trasformazione/rifunzionalizzazione del secondo”⁵¹⁸. Metamorfosi quindi che *fa segno*, che *si fa segno* “di una saturazione, di un esaurimento di una tendenza, di una *Weltanschauung* [...] che si vuole seppellire in una risata liberatoria, per far spazio a idee o stili differenti: insomma, il nuovo che nasce dalla crisi del vecchio”⁵¹⁹.

I.4.e La terribile serietà della parodia (umoristica) stirneriana

Ancora una volta: non è *esattamente* questo il sereno, se non addirittura l'allegro congedo dal passato auspicato dai Giovani hegeliani? Non è *esattamente* questo il compito che la commedia deve svolgere nelle parole di Stirner? Bisogna però ribadire che nella retorica della Sinistra ancora una volta i termini risultano estremizzati, in quanto non si parla tanto di crisi di una vecchia forma (spirituale, sociale...) quanto, ricordiamolo, piuttosto e più esplicitamente di *morte* della stessa. Ed è precisamente in questa radicalizzazione che la parodia attinge tutta la terribile *serietà* dell'umorismo pericoloso:

⁵¹³ Bachtin, *Estetica e romanzo*, p. 438.

⁵¹⁴ Così Bachtin, *Dostoevskij*, p. 234. Cfr. anche Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 43.

⁵¹⁵ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 42.

⁵¹⁶ Bachtin, *Dostoevskij*, p. 250.

⁵¹⁷ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 34.

⁵¹⁸ Bonafin, *Contesti della parodia*, p. 35.

⁵¹⁹ Bonafin, *Contesti della parodia*, pp. 33-34.

“Di fronte alla sacralità dello Stato il singolo è solo un vaso del disonore, in cui sono rimaste solamente «la tracotanza, la malignità, la *beffa* (*Spott, Spottsucht*) e la calunnia, la leggerezza, ecc.» se egli non riconosce più lo Stato, non lo considera più sacro. [...] L’arguzia, lo scherzo, ecc., insomma la *messa in ridicolo* (*Komödierung*) dell’essenza dello Stato ha distrutto (*untergraben*, letteralmente sotterrare, seppellire) più d’uno Stato: essa non è «innocua». [...] Non si tratta più solo di «divertirsi»: ogni divertimento, l’arguzia, lo scherzo, l’umorismo, ecc., stanno diventando *terribilmente seri* (*zum bittern Ernst*)⁵²⁰.

La beffa, la messa in ridicolo dell’essenza del proprio *oggetto* (ossia, per dirla in altri termini, la profanazione dello stesso) si qualifica quindi esplicitamente come *gesto* politico e, incarnandosi appunto in un *polisegno* come quello comico⁵²¹, ne mostra la possibile estensione applicativa anche alle essenze dei testi che ne sono la concrezione, qualificando così il primo movimento della strategia parodica stirneriana.

Ma tale inasprimento terminologico e concettuale ci permette anche di leggere l’essenza parodica stessa con una chiarezza ancora maggiore in quanto illustra l’estremizzazione della sua vocazione metafisica, ossia svela come essa presupponga all’interno dell’essere una tensione duale, quella reduplicazione dell’essere stesso che abbiamo visto corrispondere alla scissione parodica della lingua, ossia come essa si configuri come *paraontologia* accanto all’ontologia⁵²². Quindi:

“La parodia è la teoria – e la pratica – di ciò che sta a fianco della lingua e dell’essere – o dell’essere a fianco di se stesso di ogni essere e di ogni discorso. [...] Se l’ontologia è la relazione – più o meno felice – fra linguaggio e mondo, la parodia, in quanto paraontologia, esprime l’impossibilità della lingua di raggiungere la cosa e quella della cosa di trovare il suo nome. Il suo spazio – la letteratura – è dunque *necessariamente e teologicamente segnato dal lutto e dallo sberleffo* (come quello della logica dal silenzio). E tuttavia, in questo modo, essa testimonia di quella che sembra la sola possibile verità del linguaggio⁵²³.”

Il *farsi seria* della parodia implica pertanto anche la serietà della ragioni per cui essa non può che rinunciare – costitutivamente – a una rappresentazione diretta del proprio oggetto (e qui attingiamo alla completezza del *gesto* di Stirner, totalmente serio anche in quello che abbiamo definito il suo secondo movimento): perché “l’oggetto che essa dovrebbe descrivere [...] è rigorosamente inenarrabile⁵²⁴”, cioè, per dirla, in termini stirneriani impensabile (*undenkbar*) e indicibile (*unsagbar*):

“L’oggetto stesso della narrazione [della riflessione] è, in questo senso, “parodico”, cioè fuori posto e lo scrittore [il filosofo] non può che ripeterne e mimarne l’intima parodia. E poiché vuole evocare

⁵²⁰ U, pp. 208-209, corsivi nostri; EE, S. 217-218, corsivi nostri: „Der Heiligkeit des Staates gegenüber ist der Einzelne nur ein Gefäß der Unehre, in welchem “Übermut, Böswilligkeit, Spott- und Schmähsucht, Frivolität usw.” übrigbleiben, sobald er jenes Heiligtum, den Staat, nicht anerkennenswert findet. [...] Die Laune, der Witz usw., kurz die *Komödierung* des Staatswesens hat die Staaten von jeher untergraben: sie ist nicht “unschuldig” [...] Da ist nicht mehr zu “spaßen”, und aller Spaß, wie Laune, Witz, *Humor* usw. wird *zum bittern Ernst*“.

⁵²¹ Prendo a prestito la definizione fornita da Gillo Dorfles nel suo *Per una semiotica del comico* (in Id., *Artificio e natura*, Einaudi, Torino 1968, p. 102), per cui il segno comico sarebbe appunto un «polisegno», o «super-segno», o «segno polivalente», dato che assomma o può assommare in sé segni verbali, non verbali, figurali, gestuali,...

⁵²² Cfr. Agamben, *Parodia*, p. 54.

⁵²³ Agamben, *Parodia*, p. 54, corsivi nostri.

⁵²⁴ Agamben, *Parodia*, p. 43.

l'inenarrabile, dovrà necessariamente ricorrere a mezzi puerili e a [...] «vizi romanzeschi» [sofismi verbali, giochi di parole, dis-simulazioni]⁵²⁵.

Ma, sempre secondo Agamben, tale oggetto non è ontologicamente messo in dubbio, anzi è affermato come massimamente reale, al punto da dover essere tenuto a distanza. Questa differenza di relazione al proprio oggetto è ciò che definisce anche il rapporto reciproco tra parodia e finzione – che si pongono una rispetto all'altra come opposti simmetrici. Infatti «al «come se» della finzione la parodia oppone il suo drastico «così è troppo» (o «come se non»)⁵²⁶. Che finzione e parodia intrattengano rapporti peculiari tra loro è confermato da molta parte della letteratura a riguardo⁵²⁷, ma il motivo di interesse risiede qui nella possibilità di chiarificare maggiormente, mediante tale rapporto, proprio il rapporto dialettica-parodia. Lo spunto proviene da un'osservazione di Deleuze, che sostiene – nietzscheanamente – che tutta la dialettica si colloca nell'elemento della finzione in quanto considera i sintomi astrattamente, facendo del movimento dell'apparenza la legge genetica delle cose e arrendendosi così a un'immagine rovesciata del principio, dato che a problemi fittizi si danno necessariamente soluzioni fittizie. Più ancora la finzione è a suo avviso contemporaneamente rovesciamento del principio e momento dello spirito stesso, astrazione che si fa stadio dello sviluppo spirituale, ossia che si pone da sé come uno dei *propri* momenti⁵²⁸. La parodia, invece, nell'acuire al massimo grado il contrasto, oppone due principi sommamente reali e il suo esito, la sintesi contrastiva, è paradossale e umoristica a un tempo – paradossale in quanto umoristica e umoristica in quanto paradossale (mentre la dialettica resta fondamentalmente ironica) – proprio perché rivolta a un oggetto contemporaneamente interno ed esterno al piano del linguaggio: essa infatti non può che farsi segno, farsi *corpo signato* al livello del linguaggio di ciò che trasgredisce irrimediabilmente e costitutivamente tale livello per attingerne un altro – che vedremo essere quello dell'evenemenzialità. In tal senso la parodia sforza i limiti del linguaggio, perché declinandosi in *praxis* performativa, ne esibisce la sola possibile verità, che consiste, come giustamente sostiene Agamben, nella contemporanea impossibilità del nome e della cosa, nel farsi beffe dell'identità impossibile di mondo e linguaggio o più ancora di un pensiero presupposto a se stesso e stadio di se stesso.

Tale peculiarità esibisce la profonda coerenza del procedimento parodico e dello stesso metodo stirneriano, in quanto primo e secondo movimento della parodia si implicano vicendevolmente, in quel campo di forze in cui la morte – il lutto, ma, come vedremo, anche l'eredità – è possibile solo nella traduzione umoristica che ne mantiene il riferimento, pur nell'alterazione, e al con-

⁵²⁵ Agamben, *Parodia*, pp. 43-44.

⁵²⁶ Agamben, *Parodia*, pp. 52-53. Si potrebbe forse ipotizzare, in termini lacaniani, che tale scarto sancisca la distanza che intercorre tra l'oggetto del desiderio e l'oggetto della pulsione.

⁵²⁷ Cfr., tra gli altri, Guido Almansi, Guido Fink, *Quasi come*, in cui è sostenuta la provocatoria tesi secondo cui tutta la letteratura sarebbe finzione parodica e dunque le opere sarebbero classificabili mediante una tassonomia basata sui rapporti tra modello parodiato e testo parodiante; cfr. anche Gianni Celati, *Finzioni occidentali*, Einaudi, Torino 2001 in cui è affrontata, tra le altre, la questione del doppio parodico nel *Don Chisciotte*.

⁵²⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962, pp. 181-182: «Considérant les symptômes abstraitement, faisant du mouvement de l'apparence la loi génétique des choses, ne retenant du principe qu'une image renversée, tout la dialectique opère et se meut dans l'élément de la fiction. Comment ses solutions ne seraient-elles pas fictives, ses problèmes étant eux-mêmes fictifs ? Pas une fiction dont elle ne fasse un moment de l'esprit, un de ses propres moments» ; tr. it. di Fabio Polidori e Davide Tarizzo, *Nietzsche e la filosofia e altri saggi*, a cura di Fabio Polidori, Einaudi, Torino 2002.

tempo lo sberleffo è arma, e al contempo azione innovativa, che può esercitarsi solo su forme travagliate, o da travagliare, mediante il lavoro del lutto. Nell'astrazione necessaria all'analisi, ci serviremo quindi di tale costitutivo dualismo per saggiare la *carne* del primo movimento messo in atto da Stirner.

II.

Ir-ridere l'eredità: Stirner e la tradizione

II.1 La parodia come *modo dell'eredità*

“Let's talk of graves, of worms and epitaphs”

William Shakespeare, *Richard II*, III.II.145

Cosa significa “ereditare”? Qual è il suo luogo, il suo movimento proprio, la sua peculiarità? O meglio, in altre parole, da cosa si riconosce e come si misconosce un'eredità? Pregiudiziale risulta definire cosa si eredita e da chi. Un primo, innegabile, assunto è che essa è sempre un affare di famiglia. Si tratta sempre di una famiglia, concerne sempre il padre e, spesso, implica una *lotta* tra fratelli. Ne va quindi di un riconoscimento – seppure postumo – e di un guadagno, o di una perdita, né va, quindi, di un nome, di un'identità. Ne va di un'appropriazione – e del suo *pendant*, l'espropriazione –, ne va, quindi, del proprio e dell'altro, dell'altro *morto*⁵²⁹.

Lo spazio tra lutto e sberleffo – e a sua volta, nello sberleffo, tra sublime e ridicolo – è quindi il luogo in cui si assiste all'*espropriazione* di un corpo *proprio*, in cui si fissa lo sguardo sul passaggio da *Leib* a *Körper* e che ha come conseguenza – come *inconveniente* – la comparsa del *Geist*. Ma nell'*espropriazione* non solo della *proprietà*, ma del *proprio* in quanto tale, si mostra la paradossalità della stessa mentre, apparentemente, se ne rivendica la priorità – logica, ontologica e metafisica a un tempo. E la parodia può così declinarsi come un *modo dell'eredità* in quanto replicando il corpo proprio in un *doppio corpo* è in grado di espropriarlo della sua valenza, della sua superiorità per appropriarsene e, al contempo, di esporre il proprio stesso corpo alla potenzialità di un'appropriazione-espropriazione totale. Ed è in tal modo che una *storia* si rende possibile.

La lezione – una delle lezioni – che apprendiamo da Marx, nella fattispecie da quella miniera teoretica che è *Der achtzehnte Brumaire*, è infatti che “se gli uomini fanno la *propria* storia, è a condizione dell'eredità”⁵³⁰. Scrive Marx:

“Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che si trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione. La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi”⁵³¹.

⁵²⁹ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 138: “L'appropriazione in generale [...] è nella condizione *dell'altro* e dell'altro *morto*, di più di un morto, di una generazione di morti” e – notazione oltremodo significativa – “quel che si dice dell'appropriazione vale anche per la libertà, per la liberazione e per l'emancipazione”.

⁵³⁰ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 138.

⁵³¹ Marx, *Il diciotto brumaio*, p. 108; *Der achtzehnten Brumaire*, S. 115: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden“.

La *proprietà*, il *proprio* di una storia, di una storia che si fa *propria* passa necessariamente attraverso un' *appropriazione* della tradizione. Gli uomini infatti non sono liberi di fare la propria storia, ma devono agire nella circostanze date, determinate da fatti (anche naturali) e da atti (sempre culturali) che si sedimentano in una tradizione. Il soggetto di questa tradizione sono i soggetti passati degli atti – tutte le generazioni scomparse – che ritornano, esattamente come fantasmi, come incubi, a infestare la testa dei viventi. Detto in altri termini, ciò che grava sui pensieri dei viventi, sul pensiero di ogni vivente è ciò che è accaduto – e che pertanto è irrevocabile, è eterno in quanto fissato per sempre nella scansione temporale – e, al contempo, il pensiero, la certezza, della morte, della propria mortalità che diventa cosciente nella differenza tra il nome e il cadavere, nel *resto* di un' economia del lutto⁵³². Scrive opportunamente Derrida:

“Gravare (*lasten*) è anche caricare, tassare, imporre, indebitare, accusare, assegnare, ingiungere. E più c'è vita, più si aggrava lo spettro dell'altro, più esso appesantisce la sua imposizione. E più il vivente deve risponderne. *Rispondere del morto, rispondere al morto*. Corrispondere e spiegarsi, senza assicurazione né simmetria, con la *hantise*. [...] Lo spettro pesa, pensa, s'intensifica, si condensa all'interno stesso della vita più vivente, della vita più singolare (o, se si preferisce, più individuale). Che pertanto non ha più, e non deve più avere, fin tanto che vive, alcuna pura identità a sé né interno assicurato”⁵³³.

La risposta, la corrispondenza al *peso* del morto – quindi dell'eredità e della morte –, la frequentazione della spettralità è condizione prima e necessaria per una governabilità, direbbe Foucault, della propria esistenza, “della vita più singolare” dice Derrida. Più c'è singolarità – più c'è unicità – più lo spettro si condensa; ossia maggiore deve essere la consapevolezza della tradizione, la *padronanza* della stessa, se si vuole essere produttori del *nuovo*, dell'originale – appunto, ingenuamente ma non troppo, dell'*unico*. In una frequentazione che non gode di alcuna garanzia, di alcuna simmetria, ma che, anzi, elimina ogni possibile unità a sé, ogni certezza di discriminare tra interiorità e exteriorità del sé – nei nostri termini che istituisce il proprio come totalmente alienato e come totalmente alienabile.

Questo discorso, apparentemente così teorico, così aleatorio quasi, in realtà lo abbiamo già visto operante e precisamente nel nostro ambito storico-filosofico di interesse, ossia all'interno della *pratica* filosofica e politica giovane-hegeliana. Quello che abbiamo indicato come teatralizzazione comica, come simbolica rivoluzionaria, come travestimento dissimulativo altro non era che esplicitazione di questa necessità di fare i conti con la propria tradizione, che si esplicitava, potremmo dire, in un doppio gesto di chiusura e apertura: chiudere tali conti con quel *Vecchio* (l'anacronistico) di cui abborrivano la sopravvivenza, con i vecchi (hegeliani) che rappresentavano appunto un *modo* di ereditare storicamente sorpassato, da superare dinamicamente, *comicamente*, e aprire al *Nuovo*, assimilando forme e contenuti di un'eredità (perlopiù rivoluzionaria) che vedevano come potenzialmente più *propria* – svelando così la parodia come una modalità – non azzardiamo *la* modalità – di appropriazione del passato, della tradizione mediante la replica, la mimesi, il prestito, e l'oblio.

⁵³² Cfr. Sini, *Del viver bene*, p. 58.

⁵³³ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 139.

È ancora il Marx di *Der achtzehnten Brumaire* a permetterci tale comprensione. Ricordiamo che egli parlava di parole d'ordine e costumi presi a prestito per rappresentare la nuova scena della storia. L'eredità sarebbe quindi figura del prestito, una figura della finzione⁵³⁴, anzi della parodia – in ogni caso della lingua, del linguaggio.

II.1.a Il linguaggio dell'appropriazione ereditaria

È infatti un esempio – “un esempio [che] non è un esempio tra gli altri”⁵³⁵ – a rivelarsi essenziale per una comprensione più adeguata, forse più profonda, di tale modalità di ereditare:

“Così il principiante che ha imparato una lingua nuova la ritraduce continuamente nella sua lingua materna, ma non riesce a possederne [ad appropriarsi del] lo spirito e ad esprimersi liberamente se non quando si muove in essa senza reminiscenze, e dimenticando in essa la propria lingua d'origine”⁵³⁶.

Commenta Derrida: “l'appropriazione vivente dello spirito, l'assimilazione di una nuova lingua, è già un'eredità”⁵³⁷; si tratta, almeno per quanto mi concerne, dell'eredità per eccellenza, dello spazio in cui si gioca tutto il confronto tra vecchio e nuovo, ossia tutta la posta teoretica del mio lavoro. Il guadagno di questo passo supera però la già decisiva delimitazione di un orizzonte, in quanto traccia anche un discrimine tra *due* modalità di appropriazione, una, naturalmente, più *esatta* dell'altra. Marx infatti costruisce una frontiera che “passa tra una parodia e una verità, ma una verità come incarnazione e ripetizione vivente dell'altro, una revivescenza rigenerante del passato, dello spirito, dello spirito del passato da cui si eredita. La frontiera passa tra una ripetizione meccanica dello spettro e un'appropriazione così viva, interiorizzante, così assimilatrice dell'eredità e degli “spiriti del passato” che altro non è se non la vita dell'oblio, la vita come l'oblio stesso. Oblio di ciò che è materno per far vivere in sé lo spirito”⁵³⁸.

La necessità dell'oblio, che, tra l'altro, avvicina molto due autori altrimenti *lontani* come Marx e Nietzsche – i quali però, come sostiene Calasso⁵³⁹, hanno almeno un fantasma *in comune*, un sogno o un *terrore* attraverso cui comunicano, ossia, naturalmente, Stirner – si rivela quindi necessaria, anzi *vitale* perché tale ripetizione, forse si potrebbe dire tale sdoppiamento, non si perpetui in *parodia*, affinché, nei termini di Marx, si possa ritrovarne lo spirito, non rimetterne in circolazione il fantasma⁵⁴⁰. Solo la ripetizione vivente, l'assimilazione totale del passato – in questo caso della

⁵³⁴ Cfr. Derrida, *Spettri di Marx*, p. 139.

⁵³⁵ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 140.

⁵³⁶ Marx, *Il diciotto brumaio*, pp. 107-108; *Der achtzehnte Brumaire*, S. 115: „So übersetzt der Anfänger, der eine neue Sprache erlernt hat, sie immer zurück in seine Muttersprache, aber den Geist der neuen Sprache hat er sich nur angeeignet, und frei in ihr zu produzieren vermag er nur, sobald er sich ohne Rückerinnerung in ihr bewegt und die ihm angestammte Sprache in ihr vergißt“.

⁵³⁷ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 140.

⁵³⁸ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 140.

⁵³⁹ Calasso, *La rovina*, p. 331.

⁵⁴⁰ Cfr. Marx, *Il diciotto brumaio*, pp. 108-109: “La resurrezione dei morti servì dunque in quelle rivoluzioni a magnificare le nuove lotte, non a parodiare le antiche; a esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione, a ritrovare lo spirito della rivoluzione, non a rimetterne in circolazione il fantasma”; *Der achtzehnten Brumaire*, S. 116: “Die Totenerweckung in jenen Revolutionen diente also dazu, die neuen Kämpfe zu ve-

lingua materna, eredita appunto – tanto da dimenticarlo completamente, da non averne più alcuna reminiscenza, consentirebbe la *produzione* libera del nuovo, mentre la parodia, nella sua replica troppo corporea, troppo presente, scongiurerebbe tale libertà.

L'eco di tali assunti, per quanto distorto dalla torsione satirico-polemica, è evidente anche nelle accuse che lo stesso Marx – e Engels – muovevano a Stirner otto anni prima, nel *Sankt Max*. Non è arbitrario, anzi forse è quasi necessario, istituire un nesso decisivo tra i due testi, in quanto il *Sankt Max* può essere inteso come il laboratorio in cui la *ferita* Stirner viene anestetizzata e *Der achtzehnten Brumaire* il luogo dove tale esperimento verifica la propria riuscita, si mette alla prova. Ma la cauterizzazione, se vogliamo proseguire con la metaforica medica, non è completa e tracce stirneriane si possono leggere per tutto il testo, anzi ne innervano i tessuti. Ma si tratterà qui di assimilazione vivente dello spirito o ossessione del fantasma?

Lasciando la risposta agli studiosi dell'evoluzione del pensiero marxiano, è più proficuo concentrarsi sulla polemica che Marx e Engels costruiscono contro Stirner. Le accuse principali riguardano, naturalmente, l'eredità, o meglio l'opera stirneriana di traduzione dell'eredità, quest'*arte* o questa *scienza* della traduzione potremmo anche dire. *Disciplina* in cui Marx e Engels sostengono di eccellere, mentre Stirner, naturalmente, non può che svolgere il compito tutt'al più scolasticamente – da buon maestro di scuola berlinese – se non addirittura fallire. Perché

“quel che importa sottolineare [...] è che questa teoria [nel senso di processione] *tradisce* la sua origine, ovvero il padre Hegel. Tradito e tradito. Lascia vedere il suo ascendente e ne è indegna. Lo denuncia. La genealogia hegeliana di Stirner sarebbe anche una degenerazione del figlio. Stirner discende da Hegel, [ne] è ossessionato (*hanté*). [Ma Stirner] non *capisce* Hegel, non altrettanto bene quanto un altro dei suoi discendenti, indovinate chi. [...] Poiché a Stirner si rimprovera di non comprendere Hegel e, il che non è necessariamente contraddittorio, di essere troppo hegeliano nella sua genealogia del fantasma. Questo fratello degenerare si vede accusato di essere a un tempo il figlio troppo filiale e un figlio degenerare di Hegel”⁵⁴¹.

La dimostrazione di questa tesi è affidata da Marx e Engels al riferimento alla lingua: Stirner infatti formulerebbe la propria teoria seguendo “la fraseologia hegeliana ben nota e ortodossa”⁵⁴², anzi egli “limita la sua vacua creazione [a] una copia dell'ideologia hegeliana, che ignora persino ciò che copia”⁵⁴³, fino ad arrivare al punto cruciale:

“Se, come Hegel, si fa una costruzione di questo genere per la prima volta per tutta la storia e per il mondo attuale in tutta la sua estensione, ciò non è possibile senza vaste conoscenze positive, senza addentrarsi, almeno a tratti, nella storia empirica, senza grande energia e profondità. Se al contrario ci si contenta di sfruttare e di trasformare per i fini propri una costruzione esistente e ripresa dalla tradizione, e di dimostrare questa concezione «propria» su qualche esempio (come negri, mongoli, cattolici e

rherrlichen, nicht die alten zu parodieren, die gegebene Aufgabe in der Phantasie zu übertreiben, nicht vor ihrer Lösung in der Wirklichkeit zurückzuflüchten, den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen zu machen”.

⁵⁴¹ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 154.

⁵⁴² Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 130; *Die deutsche Ideologie*, S. 132.

⁵⁴³ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 168; *Die deutsche Ideologie*, S. 167.

protestanti, Rivoluzione francese, ecc.) – come fa il nostro zelatore contro la santità – allora non è assolutamente necessaria alcuna conoscenza della storia. *Il risultato di questo sfruttamento diventa necessariamente comico; più comico che mai* quando si passa dal passato al presente più immediato”⁵⁴⁴.

Quello che Marx e Engels descrivono non è precisamente il dispiegarsi di un procedimento parodico? La replica, lo sfruttamento, la trasformazione di “una costruzione esistente e ripresa dalla tradizione” non sono esattamente quel *lavorare umoristicamente* su un ipotesto che caratterizza, nei termini che abbiamo già affrontato, la parodia? Certo, si potrebbe obiettare che è proprio la parodia che stigmatizzano in quanto essa lascia sussistere un *corpo* riconoscibile, è ancora gravata da tale *fantasma* e quindi non è in grado di appropriarsi dello spirito della tradizione, di incorporarlo in sé, di assimilarlo talmente in sé da permettersi il suo oblio. Inoltre, la copia stirneriana sarebbe per giunta sbiadita, degenerata rispetto all’originale, proprio perché Stirner “non capisce nemmeno ciò che copia”: in questo sta quella che Derrida definisce la non contraddittorietà della contemporanea accusa di essere *il figlio troppo filiale e un fratello degenerare*. Proprio perché Stirner non comprende Hegel, la sua creazione rimane soltanto imitativa – “un figlio docile ascolta suo padre, lo *mima* ma non comprende nulla”⁵⁴⁵, scrive Derrida – e, per giunta, *nulla* – “ma anche quando ci avesse dato questa fenomenologia (ciò che del resto dopo Hegel sarebbe stato superfluo), non ci avrebbe dato ancora niente”⁵⁴⁶.

La sua opera – la sua operazione – risulta pertanto la peggiore, la più grossolana delle mimetiche tra quelle compiute dai fratelli (fratelli-nemici è un epiteto spesso usato per definire i membri della cerchia giovane-hegeliana), di cui Marx e Engels si erano già occupati, sia in *Die heilige Familie* sia nella stessa *Ideologie*. Egli quindi, ricapitolando, sarebbe da accomunare agli altri *ideologi* come uno dei tanti figli degeneri di Hegel, ma la sua degenerazione consisterebbe proprio nell’essere troppo filiale, nell’essere *il figlio* – non crediamo che la scelta dell’articolo da parte di Derrida sia casuale – troppo filiale, colui che replica in modo troppo pedissequo, che non oblia il precedente, ossia che non è in grado di rompere con lui, come invece dovrebbe fare, come Marx (e Engels) pretendono di fare. Il loro vanto – la loro pretesa – consisterebbe quindi in una rottura definitiva con tutto l’orizzonte di pensiero da cui pure provengono, appunto con tutta l’eredità che li precede, di cui, soli, sarebbero in grado di comprendere e affrontare il compito – storico – di un cambiamento del mondo, invece che della sua trasformazione, come recita la famosa XI tesi

⁵⁴⁴ Marx-Engels, *L’ideologia tedesca*, p. 159; *Die deutsche Ideologie*, S. 159-160: „Macht man, wie Hegel, eine solche Konstruktion zum ersten Male für die ganze Geschichte und die gegenwärtige Welt in ihrem ganzen Umfange, so ist dies nicht möglich ohne umfassende positive Kenntnisse, ohne wenigstens stellenweise auf die empirische Geschichte einzugehen, ohne große Energie und Tiefblick. Begnügt man sich dagegen, eine vorhandene überlieferte Konstruktion zu seinen eignen Zwecken zu exploitiieren und umzuwandeln und diese "eigene" Auffassung an einzelnen Exempeln (z.B. Negern und Mongolen, Katholiken und Protestanten, der französischen Revolution) nachzuweisen - und dies tut unser Eiferer wider das Heilige - so ist dazu durchaus keine Kenntnis der Geschichte nötig. Das Resultat dieser ganzen Exploitation wird notwendig komisch; am komischsten, wenn aus der Vergangenheit in die unmittelbare Gegenwart hinüberggesprungen wird“.

⁵⁴⁵ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 155.

⁵⁴⁶ Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, *Kritik der politischen Ökonomie*, Buch 1., *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, 4, Meissner, Hamburg (Schmidt, New York) 1867; ora in MEW, Band 23, S. 11-802, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1962; tr.it. di Delio Cantimori, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1964, vol. I, p. 103.

su Feuerbach⁵⁴⁷. La problematicità di tale esito risiede però nell'assumere a fondamento la *certezza* di una distinzione tra spirito e fantasma che invece non è così pacifica, anzi si qualifica come indecidibile⁵⁴⁸.

Maggiore efficacia crediamo si possa attribuire al *metodo* opposto, a quello che assume consciamente l'indistinguibilità tra spirito e fantasma ed è pertanto in grado di dissolverli entrambi in quanto sfrutta le loro armi contro essi stessi, in un'appropriazione *corporeale* che ne rappresenti, appunto, la *parodia*. E la comicità del risultato, che Marx e Engels imputano a Stirner – fingendo di ignorare l'utilità dell'arma del comico di cui, essi stessi, sfruttano tutto il potenziale di mordacità – sarebbe allora lo specchio del ridicolo mediante il quale questo risultato può essere conseguito. È pertanto necessario ripensare la questione dell'eredità sollevata da Marx e Engels, ripartendo dallo stesso *padre* Hegel, per comprendere in che modo essa possa declinarsi diversamente, ossia appunto in direzione di questa doppia *corporeità*.

II.1.b *Ascoltare la storia del Geist: acustica e termica nel sistema hegeliano*

Si tratta, e in questo Marx e Engels non sbagliavano di una questione di famiglia. Ma abbiamo già imparato che ciò che può apparire un semplice *motto di spirito*, in realtà spesso è *witzig* – illuminante, euristico. La questione della famiglia è infatti, come noto, centrale in Hegel ed è, forse questo è meno noto, legata ancora una volta alla lingua. Infatti secondo Hegel solo nel passaggio dal *Klang*, dalla risonanza, alla *Sprache*, alla lingua può sorgere la famiglia. Allo stesso modo in cui la lingua è indice, sintomo addirittura si potrebbe dire, della forza (*Stärke*), della civiltà [ma anche dell'educazione (*Bildung*)] e della cultura di un popolo⁵⁴⁹.

“L'intuizione – che immediatamente e inizialmente è qualcosa di dato e spaziale – una volta impiegata come segno, riceve la determinazione essenziale di essere solo in quanto superata. Questa sua negatività è l'intelligenza: perciò, la figura più autentica dell'intuizione-segno, è un essere determinato nel *tempo*; un dileguare dell'essere determinato, mentre esso è. Inoltre, secondo la sua ulteriore determinatezza psichica esteriore, tale figura è un *essere posta* dall'intelligenza, che procede dalla naturalità propria (antropologica) di questa: il *suono*, l'estrinsecazione compiuta dell'interiorità che si annuncia. Il suono che

⁵⁴⁷ Cfr. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845), in Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Stuttgart 1888, S. 69-72; ora in MEW, Bd. III, S. 5-6, qui 6; tr. it. di Claudio Cesa, *Tesi su Feuerbach*, in Karl Löwith (hrsg. von), *Die Hegelsche Linke: Texte aus den Werken von Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Sören Kierkegaard*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962; tr.it. e a cura di Claudio Cesa, *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 406-408, qui p. 408.

⁵⁴⁸ Derrida, *Spettri*, p. 157: “Marx se la [prende] con lo spettro e non con lo spirito, come se credesse ancora a una qualche purificazione decontaminante a questo proposito, come se il fantasma non incombesse sullo spirito, come se non lo invasasse [...], precisamente, sin dalla soglia della spiritualizzazione, come se la stessa iterabilità, che condiziona sia l'idealizzazione sia la spiritualizzazione dell' «idea», non eliminasse allora ogni assicurazione critica quanto al discernimento tra questi due concetti”.

⁵⁴⁹ Cfr. Johannes Hoffmeister (hrsg. von), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommann, Stuttgart 1936, S. 141: „Die Sprache eines Volkes ist die beste Anzeige seiner Bildung, der Kultur, sowohl der Aufklärung, der Ausdehnung sowohl als der Stärke nach“. Hegel cita quasi testualmente da Moses Mendelssohn, *Ueber die Frage: Was heißt aufklären?*, in «Berliner Monatsschrift», hrsg. von Johann Erich Biester u. Friedrich Gedike, Neuntes Stück, Berlin September 1784, S. 193-200: „Ueberhaupt ist die Sprache eines Volkes die beste Anzeige seiner Bildung, der Cultur sowohl als der Aufklärung, der Ausdehnung sowohl als der Stärke nach“. Cfr. Giovanni Vecchi, *Il concetto di pedagogia in Hegel. Dalla educazione estetica alla formazione filosofica dell'uomo*, Mursia, Milano 1975, p. 116, nota 6.

si articola ulteriormente per le rappresentazioni determinate è il *discorso* (*Rede*), il sistema di questo, la lingua, conferisce alle sensazioni, intuizioni, rappresentazioni un secondo essere determinato, più elevato di quello immediato; in generale, un'esistenza, che vale *nel regno dell'attività rappresentativa*⁵⁵⁰.

È naturalmente impensabile discutere qui nel dettaglio la complessa teoria linguistica e semiotica di Hegel che si condensa, com'è noto, nella sillogistica che informa il reale nella *Wissenschaft der Logik*, ci limiteremo pertanto a coglierne alcuni spunti, utili al percorso.

Qui Hegel parla innanzitutto di un essere determinato nel tempo – di un *Dasein in der Zeit* – ossia di una determinatezza storica, la cui ulteriore determinatezza procede dallo “stato naturale proprio di questa” e si estrinseca nel *suono* (*Ton*), segno esteriore dell'interiorità e primo gradino di una scala ascendente – comprendente il *discorso* (*Rede*) e finalmente la lingua (*Sprache*) – che sola è in grado di creare un *secondo* essere determinato (*zweites Dasein*), più elevato di quello immediato, che ha un'esistenza nel regno dell'attività rappresentativa. La storia quindi si esplica come un raddoppiamento di determinatezze, di esistenze, coglibili solo a livello dell'intuizione che si esteriorizza, del suono che si fa lingua – quindi a livello dell'*udito*.

Esso gioca infatti un ruolo decisivo nella sistematica hegeliana, come è evidente dall'*Aggiunta* (*Zusatz*) al § 448 della III parte dell'*Enzyklopädie*, in cui Hegel propone una divisione tassonomica dei cinque sensi, assegnando la funzione di medio – inaspettatamente – non alla vista, bensì all'*udito*:

“Nel caso delle sensazioni *esterne* [...] la loro diversa separabilità dipende dalla circostanza, se esse si rapportino all'oggetto come a qualcosa di *sussistente* oppure di *evanescente*. A seconda di questa determinazione, i cinque sensi si ordinano in modo che da un lato vengono a situarsi l'*odorato* e il *gusto*, dall'altro, di contro, la *vista* e il *tatto*, e nel mezzo l'*udito*. L'*odorato* ha a che fare con la *volatilizzazione* o l'*evaporazione*, il *gusto* con la *consumazione* dell'oggetto. Ad entrambi questi sensi l'oggetto si presenta dunque nella sua intera mancanza d'indipendenza, solo nella propria *sparizione materiale*. Qui, pertanto, l'intuizione cade nel tempo, e la trasposizione nell'oggetto di ciò che è sentito nel soggetto, è meno agevole che nel senso del *tatto*, che si rapporta principalmente a ciò che, nell'oggetto, *oppones resistenza*, così come nel *vero e proprio* senso dell'intuizione, nella *vista*, la quale si occupa dell'oggetto in quanto realtà, in modo preponderante, *indipendente, idealmente e materialmente sussistente*, ed ha con essa solamente una relazione *ideale*. Per mezzo della luce essa sente soltanto il *colore*, ma lascia intatto, nell'oggetto, l'aspetto *materiale*. Per l'*udito*, infine, l'oggetto è qualcosa di *materialmente consistente*, e tuttavia di *evanescente sul piano ideale*; nel suono l'orecchio percepisce la vibrazione, vale a dire la negazione soltanto *ideale, non reale* dell'indipendenza dell'oggetto. Perciò, nel caso dell'*udito*, la separabilità

⁵⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie des Geistes*, in Id., *Enzyklopädie der philosophische Wissenschaften im Grundrisse*, Zum Gebrauch seiner Vorlesungen, Oswald, Heidelberg 1830, S. 453: „Die Anschauung als unmittelbar zunächst ein gegebenes und räumliches erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein *Dasein in der Zeit* – ein Verschwinden des *Daseins*, indem es ist, und nach seiner weitem äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes *Gesetzsein*, – der *Ton*, die erfüllte Äußerung der sich kundgebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende *Ton*, die *Rede* und ihr System, die *Sprache*, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites höheres, als ihr unmittelbares *Dasein*, überhaupt eine Existenz, die *im Reiche des Vorstellens* gilt“; tr.it. e a cura di Alberto Bosi, *Filosofia dello spirito*, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte III, *Filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2000, p. 321.

della sensazione si mostra minore che nel caso della vista, ma maggiore che in quello del gusto e dell'odorato. Noi *dobbiamo udire* il suono, poiché esso, staccandosi dall'oggetto, penetra in noi e noi lo riferiamo senza grande difficoltà a tale o talaltro oggetto, poiché esso, nel suo vibrare, si mantiene nella propria indipendenza⁵⁵¹.

La negazione solo *ideale* dell'indipendenza dell'oggetto (che consiste nella vibrazione) compiuta dall'udito è ciò che ci permette di cogliere l'oggetto nella sua sussistenza materiale, di riconoscergli valore e di riferirci ad esso. In tal senso l'udito è superiore sia al lato temporale (o soggettivo) dell'intuizione – tra il gusto e l'olfatto da una parte – sia al lato spaziale o oggettivo – la vista e il tatto dall'altra. Ulteriori precisazioni in merito si trovano se si esamina la precedente *Philosophie der Natur*, in cui troviamo diversi paragrafi espressamente dedicati al suono. Ascoltiamo qui l'aggiunta al § 300:

“L'idealità qui posta è un mutamento che è una doppia negazione. Il negare del sussistere (in modo reciprocamente estrinseco) delle parti materiali viene negato altrettanto quanto il ristabilimento del loro esser reciprocamente estrinseche e della loro coesione.; essa è *una sola* idealità come scambio delle determinazioni reciprocamente superantesi, l'interno tremolio del corpo in lui medesimo – il *suono*”⁵⁵².

E, particolare oltremodo significativo:

“Con il suono dei corpi sentiamo di entrare in una sfera superiore; il suono tocca la nostra sensibilità più intima. Si rivolge all'interno dell'anima, poiché il suono stesso è l'interno, il soggettivo. Il suono per sé è l'individualità, ma non l'astrattamente ideale come la luce, ma, per così dire, la luce meccanica, venendo fuori soltanto come tempo del movimento nella coerenza”⁵⁵³.

Pertanto, come scrive Giuseppe Raciti:

“In senso stretto, l'orecchio percepisce «il risultato di quella interna vibrazione del corpo, con cui viene ad apparire non più la quieta forma materiale, ma la prima e più ideale sfera dell'anima». Il mondo oggettivo entra in risonanza con le cavità del soggetto. Senza questo corpo cavo – ciò che diciamo misteriosamente 'interiorità' – l'anima non sarebbe né consonante né invisibile e ad essa non spetterebbe altro compito, fuorché quello di perimetrare «la quieta forma materiale»”⁵⁵⁴.

E, ribadendo la superiorità dell'udito sugli altri sensi, in particolare sulla vista, svolge la notazione decisiva:

“La vista non riesce a filtrare l'essudato materiale dell'oggetto, sicché la dialettica interviene a correggere, come una lente di tipo particolare, l'imperfezione dell'occhio; ma questo non significa che la vista è imperfettamente teoretica: piuttosto essa è imperfetta *perché* teoretica. È l'orecchio che s'incarica

⁵⁵¹ Hegel, *Filosofia dello spirito*, pp. 302-303.

⁵⁵² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Natur*, in *Enzyklopädie*, S. 297: „Die Idealität, die hierin gesetzt ist, ist eine Veränderung, die eine doppeltes Negieren ist. Das Negieren des (außereinander) Bestehens der materiellen Teile wird ebenso negiert, als das Wiederherstellen ihres Außereinanderseins und ihrer Kohäsion; sie ist *Eine* Idealität als Wechsel der einander aufhebenden Bestimmungen, das innere Erzittern des Körpers in ihm selbst, – *der Klang*“; tr. it. e a cura di Valerio Verra, *Filosofia della natura*, UTET, Torino 2002, p. 218.

⁵⁵³ Hegel, *Filosofia della natura*, p. 220.

⁵⁵⁴ Giuseppe Raciti, *L'ospite orientale. Su spinozismo e modernità*, p. 6. [Online: www.fogliospinoziano.it/ospite_orientale.PDF].

adesso di perfezionare la vista, e lo fa in modo paradossale, cioè assegnando all'occhio una consistenza soltanto metaforica: l'orecchio, punta di diamante dell'evoluzione gnoseologica, *vede* meglio di qualsiasi occhio⁵⁵⁵.

Pertanto è l'udito – e non la vista – ad essere “l'organo adeguato della percezione storica”⁵⁵⁶, dato che è in grado di corrispondere al divenire della *Vernunft* a differenza del *theorein* che resta a livello del *Verstand*. Quindi, dato che si tratta di un'eredità che si declina in una storia e con cui bisogna regolare i conti se vogliamo realmente fare la nostra *propria* storia, è all'interno di un'acustica che dovremmo cercare primariamente la soluzione al nostro problema.

E la consonanza potrà forse stupire, ma il luogo in cui Stirner parla in maniera più significativa di eredità è connesso precisamente all'ambito del suono, al suono di una campana a morto:

“Ma ascolta (*Horch*), proprio mentre sto scrivendo queste cose, le campane cominciano a suonare per annunciare la festa di domani: la nostra Germania diletta compie mille anni! Suonate, suonate, ma *a morto* (*Grabgesang*). E in effetti il vostro suono è solenne, quasi sapeste che esso accompagna un morto alla tomba (*einem Toten das Geleit gebe*). Il popolo tedesco e i popoli tedeschi hanno una storia di mille anni dietro le spalle: una vita assai lunga! Andate dunque verso la pace eterna per non risorgere mai più, perché tutti quelli che teneste così a lungo in catene siano finalmente liberi. Morto è il *popolo*: è ora che *io* viva! O mio popolo tedesco che molti tormenti hai dovuto sopportare – qual è stato il tuo tormento? Era il tormento di un pensiero che non sa crearsi un corpo (*Leib*), il tormento di un fantasma vagante (*spukenden Geistes*) che prima di ogni canto del gallo svanisce nel nulla e tuttavia continua a bramare la redenzione, il compimento. Anche in me hai vissuto ben a lungo tu caro – pensiero, tu caro – fantasma (*Du lieber – Spuk*). Quasi pensavo d'aver trovato la parola che ti avrebbe redento, d'aver scoperto carne ed ossa in cui lo spirito vagante avrebbe potuto incarnarsi, ed ecco che sento suonar le campane che ti accompagnano al riposo eterno e svanisce l'estrema speranza, sfuma l'ultimo amore, e allora io mi distacco dalla desolata casa dei morti e torno fra i – vivi:

Infatti solo chi vive ha ragione.

Vattene in pace, sogno di tanti milioni, vattene, tirannia millenaria dei tuoi figli!

Domani ti si accompagnerà al sepolcro e presto ti seguiranno le tue sorelle, i popoli. Ma quando tutti ti avranno seguito – sarà sepolta l'umanità intera e io sarò mio soltanto, *io, l'erede che ride!*⁵⁵⁷.

⁵⁵⁵ Raciti, *L'ospite orientale*, p. 6.

⁵⁵⁶ Raciti, *L'ospite orientale*, p. 5: “La condizione concreta della visione, significativamente adombrata nel processo di ‘messa a fuoco’, allude alla neutralizzazione del ritaglio modale (*Dasein*). Privata dei suoi elementi attivi, l'eternità è solo più l'«identità immobile» – un «effetto ottico» del tutto estraneo alla dinamica storico-temporale dello spirito. L'organo adeguato della percezione storica sembra essere piuttosto l'*orecchio*”.

⁵⁵⁷ U, pp. 227-228, corsivi nostri. EE, S. 238-239: „Horch, eben da Ich dies schreibe, fangen die Glocken an zu läuten, um für den morgenden Tag die Feier des tausendjährigen Bestandes unseres lieben Deutschlands einzuklingeln. Läutet, läutet seinen Grabgesang! Ihr klingt ja feierlich genug, als bewegte eure Zunge die Ahnung, daß sie einem Toten das Geleit gebe. Deutsches Volk und deutsche Völker haben eine Geschichte von tausend Jahren hinter sich: welch langes Leben! Geht denn ein zur Ruhe, zum Nimmer auferstehen, auf daß Alle frei werden, die Ihr so lange in Fesseln hieltet. – Tot ist das *Volk*. – Wohlauf *Ich*! O Du mein vielgequältes, deutsches Volk – was war deine Qual? Es war die Qual eines Gedankens, der keinen Leib sich erschaffen kann, die Qual eines spukenden Geistes, der vor jedem Hahnenschrei in nichts zerrinnt und doch nach Erlösung und Erfüllung schmachtet. Auch in Mir hast Du lange gelebt, Du lieber – Gedanke, Du lieber – Spuk. Fast währte Ich schon das Wort deiner Erlösung gefunden, für den irrenden Geist Fleisch und Bein entdeckt zu haben: da höre Ich sie läuten, die Glocken, die Dich zur ewigen Ruhe

Si tratta, a nostro avviso, di uno dei passi maggiormente rivelatori di tutto il *Der Einzige*, perciò lo analizzeremo nel dettaglio. Gli elementi di interesse sono almeno sei.

1. In primo luogo, e appunto, la sua collocazione (hegeliana) in un'acustica fornisce un'ulteriore riprova del suo carattere storico, già esplicitamente evocato dal riferimento alla ricorrenza dei mille anni della Germania – declinata, è appena il caso di sottolinearlo, nei termini irrisori di un compleanno “della nostra diletta”;
2. in secondo luogo, il tema della morte, della necessità della morte, per la liberazione, anzi per la *vita* dell'io. Esso può vivere, può respirare – lo tematizzeremo meglio fra breve – solo attraverso la *dissoluzione* compiuta dal lavoro della morte, ossia, per dirla nei nostri termini, l'appropriazione vivente, nel *Leib*, è possibile solo mediante un lavoro sul *cadavere*, sul *Körper*.
3. In terzo luogo, il riferimento al “fantasma vagante” che gravava da secoli sullo stesso popolo tedesco: si tratta del “tormento di un pensiero che non sa crearsi un corpo”, di un sogno (di un incubo) millenario – e infatti svaniva al comparire alla luce del giorno – che, nonostante la propria natura *astratta*, bramava redenzione e compimento.
4. A questo “caro pensiero, caro fantasma” si collega il quarto punto di interesse, ossia l'elemento dell'autocritica stirneriana: “anche in me hai vissuto a lungo” scrive Stirner e “quasi pensavo d'aver trovato la parola che ti avrebbe redento, d'aver scoperto carne e ossa” in cui avresti potuto incarnarti, quando si annuncia il tuo riposo eterno e con esso svanisce tale speranza, l'ultimo amore e si compie il ritorno alla vita dopo tanta permanenza nella “casa dei morti”. Ma a cosa si riferisce qui Stirner, qual è il pensiero fantasmatico che tormentava i tedeschi, che tormentava lui (che tormentava lui *in quanto* tedesco)? Crediamo si possa ipotizzare ragionevolmente che si tratti proprio del *Geist* – nella sua esplicita indistinzione con il *Gespent* –, la cui *avventura* per compiersi nell'assolutezza della *Wirklichkeit* è stato delineata da Hegel in tutto il suo percorso speculativo e, come vedremo, *replicata* da Stirner per esautorarne il valore e il potere. E l'incarnazione di questo pensiero, quale potrebbe essere? Pensiamo possa essere in parte “l'*umanità intera*” a cui lo stesso Stirner fa riferimento – in una vicinanza a posizioni baueriiane che Stirner stesso farà oggetto di autocritica e che noi non mancheremo di problematizzare – e, forse, addirittura la stessa concezione dell'*Io* che Stirner qui propugna solo per consumarla, per svuotarla in direzione dell'unicità.
5. Il quinto motivo di interesse risiede invece nell'eredità: la sepoltura e il riposo eterno del sogno tirannico millenario, dei popoli “sue sorelle” e dell'intera umanità, consentirà all'io di essere soltanto proprio – soltanto “mio” scrive Stirner – di riappropriarsi della proprietà di se stesso a fronte dell'*alienazione spirituale*.

bringen, da verhallt die letzte Hoffnung, da summt die letzte Liebe aus, da scheidet Ich aus dem öden Hause der Verstorbenen und kehre ein zu den – Lebendigen: Denn allein der Lebende hat Recht. Fahre wohl, Du Traum so vieler Millionen, fahre wohl, Du tausendjährige Tyrannin deiner Kinder! Morgen trägt man Dich zu Grabe; bald werden deine Schwestern, die Völker, Dir folgen. Sind sie aber alle gefolgt, so ist – die Menschheit begraben, und Ich bin mein eigen, Ich bin der lachende Erbe!“.

6. Riappropriazione che verrebbe, però, fraintesa se non si ponesse attenzione all'ultimo punto, al riso, alla comicità connaturata a tale gesto appropriativo. "Io, l'erede che ride", scrive Stirner. L'erede che irride l'eredità nella parodizzazione e che, al contempo, ride di sé e della propria riappropriazione, perché essa va in direzione solo di una *simulazione* di una pienezza, di una compattezza, di un'unità, quando invece è in realtà svuotamento, cavità, *nulla*. Ultima notazione: non ci sembra casuale che Derrida nella propria *messa in ridicolo* della filosofia approntata in *Tympan* leghi strettamente i temi del limite, del proprio, dell'estraneo, dell'altro (anche dell'altro della filosofia), dei presupposti della filosofia in una rilettura dell'*Aufhebung* hegeliana che andasse oltre Hegel, ossia "al di là di ciò che si è inscritto sulla parete interna del suo orecchio"⁵⁵⁸.

Ma che connessione può esistere tra tutti questi elementi? Esiste una tale connessione? È necessario indagare a fondo soprattutto in che modo Stirner possa unire il suono, il lavoro della morte e l'apparizione dello spirito in un'unica argomentazione che non risulti né posticcia né estrinseca, come invece la comparsa degli stessi in un aneddoto che racconta di un episodio *reale, fuori dal testo*, potrebbe suggerire. In altre parole, la questione è se si tratti in questo caso di una digressione funzionale solo a interrompere l'andamento argomentativo, mediante un espediente già qualificato come tipico della commedia romantica, semplicemente volto a rendere lo spettatore consapevole della struttura del testo, o, meglio ancora, della sua natura fittizia o se, oltre a tale natura, il passaggio *dissimuli* motivazioni teoretiche forti. A mio avviso, naturalmente, vale la seconda ipotesi.

E, a suffragio di essa, si può citare un testimone eccellente, ossia Derrida che parla di Hegel, il quale, in *Glas* – il cui sottotitolo recita, ricordiamolo, "campana a morto" – scrive:

"Il *Geist*, lo spirito: possibilità di ripetizione (tradizione, storia) e nello stesso tempo di respiro che si trattiene nella vibrazione sonora (inspirazione/espiazione). Il *Geist* secondo Hegel consuona anche con la morte, la vita spirituale con la morte naturale. Per intendere qualcosa con lo spirito subodorare qualche esalazione, qualche ripetizione spirante"⁵⁵⁹.

L'intelligenza non immediata dell'accostamento – che investe oltre all'udito anche l'olfatto – può giovare di altri passaggi della *Philosophie der Natur* hegeliana in cui ad essere collegati, in maniera concettuale, quasi contro-intuitiva, risultano invece il suono al calore. Sembra quasi un ulteriore allontanamento dalla spiegazione qui ricercata, ma tale deviazione è appunto solo apparente. Ascoltiamo Hegel. Il primo passaggio fondamentale è nel § 302:

"Il suono è l'*alternarsi* della estrinsecità reciproca specifica delle parti materiali e del suo esser negata – *idealità* soltanto *astratta*, o per così dire, *ideale* di questo specifico. Ma questo alternarsi è pertanto a sua volta immediatamente la negazione del sussistere materiale specifico; questa è perciò *idealità reale* della gravità specifica e della coesione, *calore*. Il riscaldamento dei corpi risuonanti, come di quelli percossi, e

⁵⁵⁸ Derrida, *Timpano*, in *Margini*, p. 6.

⁵⁵⁹ Jacques Derrida, *Glas*, Éditions Galilée, Paris 1974; tr. it. di Silvano Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006, p. 74.

anche di quelli sfregati l'uno contro l'altro, è il fenomeno del calore che sorge *concettualmente* con il suono”⁵⁶⁰.

E ancora, nell'*Aggiunta* al medesimo paragrafo:

“Suono e calore sono [...] immediatamente affini; il calore è il compimento del suono, la negatività di questa materialità che si manifesta nella materialità; infatti il suono può arrivare fino a frantumare e a fondere qualcosa, e anzi un vetro può essere rotto da un urlo. Per la rappresentazione suono e calore sono certo separati e può sembrare sorprendente avvicinarli così l'uno all'altro. Se per es. una campana viene percossa, si scalda; e questo calore non le è esterno, ma è posto mediante il suo stesso tremolio interno. Non soltanto il musicista si scalda, ma si scaldano anche gli strumenti”⁵⁶¹.

Suono e calore risultano quindi affini, e per giunta immediatamente; anzi, il secondo è il compimento del primo, è “la negatività di questa materialità” materiale. I corpi che risuonano – sia per percussione sia per sfregamento – si scaldano, ma non esteriormente, estrinsecamente, ma intrinsecamente, a causa della vibrazione interna. Ad essa corrisponde il fermento spirituale del musicista, la vibrazione della sua anima che consuona al risuonare degli strumenti, che si scalda.

Allora forse ora risulterà più chiaro che il *Geist*, lo spirito – concetto duplice che oscilla tra una ripetizione possibile (e passibile di sedimentarsi come storia, come tradizione) e una respirazione, necessaria alla vita e al suono che si fa lingua (che passa cioè dal *Klang*, dalla risonanza alla *Sprache*, alla lingua, ossia che permette la traduzione) – consuona, quindi suona insieme, suona in armonia con la morte, con il *calore* prodotto dalla morte come *strumento* dello spirito stesso, in quanto la vita spirituale è consentita solo dalla morte naturale, dalla morte della natura nello spirito. L'ultimo passo, e l'argomentazione è chiusa:

“Hegel [...] situava il passaggio dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito proprio nella combustione in base a cui, come l'effluvio sublime della fermentazione, il *Geist* – il gas – si eleva o si solleva al di sopra dei morti in decomposizione, per interiorizzarsi nell'*Aufhebung*”⁵⁶².

Ossia, in altri termini, si inaugura l'economia della transustanziazione dal *Gas* al *Geist* al *Gespenst*, di cui Stirner traccia la genealogia, anzi la fenomenologia.

II.1.c La fenomenologia del fantasma

Il punto di partenza di una fenomenologia del genere non può quindi che essere, come si è appena visto, il fermento spirituale, lo *scaldamento* dello spirito che distrugge la naturalità. Derrida ne specifica meglio i termini:

⁵⁶⁰ Hegel, *Filosofia della natura*, p. 230, ultimo corsivo nostro; *Philosophie der Natur*, S. 300: „Der Klang ist der Wechsel der spezifischen Außereinanderseins der materiellen Teile und des Negiertseins desselben; – nur *abstrakte* oder sozusagen nur ideelle *Idealität* dieses Spezifischen. Aber dieser Wechsel ist hiemit selbst unmittelbar die Negation des materiellen spezifischen Bestehens; diese ist damit *reale Idealität* der spezifischen Schwere und Kohäsion, - Wärme. Die Erhitzung der klingenden Körper, wie der geschlagenen, auch der aneinander geriebenen, ist die Erscheinung von dem Begriffe nach mit dem Klange entstehenden Wärme“.

⁵⁶¹ Hegel, *Filosofia della natura*, pp. 230-231.

⁵⁶² Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Éditions Galilée, Paris 1987; tr. it. di Gino Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 117.

“Opposizione del crudo e del cotto, del freddo e del caldo, passaggio da un opposto all’altro, lo spirito si riappropria riscaldandosi, riprendendosi nella natura. Vi si era perduto, raffreddato, alienato; non lo si dice in senso metaforico: qui i tropi sono prodotti dalla fermentazione spirituale. Lo scaldamento *significa* la vita in generale, la vita organica e la vita spirituale, la *consumazione della vita*. La vita naturale si distrugge per ri-levarsi nella vita spirituale. Lo scaldamento permette l’assimilazione, la digestione, la nutrizione, l’interiorizzazione, l’idealizzazione – il ri-levamento. L’*Aufhebung* è una *fermentazione* (*fervere, fermentum*) nella natura e nella religione naturale, un fervore quando la religione si interiorizza o si spiritualizza. Ritornando a se stesso nel calore, producendosi come ripetizione di sé, lo spirito si innalza, si ri-leva e si mantiene in una sospensione sublime al di sopra della fermentazione naturale come il gas o l’effluvio”⁵⁶³.

Stirner individua perfettamente il punto, declinando il contrasto tra natura e spirito rispettivamente nei termini di esterno ed interno. È il fermento *interiore*, il traboccare dello spirito dovuto al *gas* che ne sancisce il trapasso:

“Lo spirito, al sicuro da ogni influenza del mondo, insensibile ai suoi colpi e *superiore* ai suoi attacchi, deciso a non lasciarsi stupire da niente e a non lasciarsi smuovere nemmeno dal crollo del mondo, continuava incessantemente a traboccare, perché nel suo interno si sviluppavano dei gas (spiriti) e dopo che l’*urto meccanico*, che viene dall’esterno, terminava il suo effetto, le *tensioni chimiche*, che si agitano nell’interno, davano inizio al loro gioco meraviglioso”⁵⁶⁴.

Quindi, ricapitolando, è dal *Gas*, dallo sprigionarsi dell’effluvio della putrefazione, dello scaldamento dovuto al calore, nella connessione-differenza con il suono, che si sprigiona il *Geist* secondo Hegel ed è precisamente da qui che si inaugura il suo dominio.

“Da quasi duemila anni ci sforziamo di sottomettere lo Spirito Santo e piano piano qualche briciola di santità l’abbiamo pure strappata via e calpestata sotto i nostri piedi; ma questo gigantesco nemico si rialza sempre di nuovo mutando nome e figura. Lo spirito non è stato ancora sdivinizzato, sconsecrato, dissacrato. È pur vero che da qualche tempo non svola più in forma di colomba sulle nostre teste e non colma più solo i suoi santi, ma si lascia acchiappare anche dai profani, purtuttavia, come spirito dell’umanità, come spirito dell’uomo, cioè *dell’uomo*, rimane per me e per te sempre uno spirito *estraneo*, ancora lontano dal diventare nostra *proprietà* assoluta di cui poter disporre a nostro piacimento”⁵⁶⁵.

Il problema, che ritorna, è quindi la necessità dell’appropriazione, del rendere lo spirito nostra *proprietà*, della restituzione dello stesso all’uso:

⁵⁶³ Derrida, *Glas*, pp. 1066 e 1070, secondo corsivo nostro.

⁵⁶⁴ U, pp. 101-102; EE, S. 101-102: „Der Geist, vor allem Einflüsse der Welt gesichert, gegen ihre Stöße unempfindlich und über ihre Angriffe *erhaben*, nichts bewundernd, durch keinen Einsturz der Welt aus seiner Fassung zu bringen, – er schäumte unaufhaltsam wieder über, weil in seinem eigenen Innern Gase (Geister) sich entwickelten, und, nachdem der *mechanische Stoß*, der von außen kommt, unwirksam geworden, *chemische Spannungen*, die im Innern erregen, ihr wunderbares Spiel zu treiben begannen“.

⁵⁶⁵ U, p. 103; EE, S. 103: “Fast zweitausend Jahre arbeiten Wir daran, den heiligen Geist Uns zu unterwerfen, und manches Stück Heiligkeit haben Wir allgemach losgerissen und unter die Füße getreten; aber der riesige Gegner erhebt sich immer von Neuem unter veränderter Gestalt und Namen. Der Geist ist noch nicht entgöttert, entheiligt, entweiht. Zwar flattert er längst nicht mehr als eine Taube über unsern Häuptern, zwar beglückt er nicht allein mehr seine Heiligen, sondern läßt sich auch von den Laien fangen usw., aber als Geist der Menschheit, als Menschengest, d. h. Geist *des Menschen*, bleibt er Mir, Dir, immer noch ein *fremder Geist*, noch fern davon, Unser unbeschränktes *Eigentum* zu werden, mit welchem Wir schalten und walten nach Unserm Wohlgefallen“.

“Se io abbasso lo *spirito* a *fantasma* e il suo potere su di me a *fissazione*, posso dire di averlo sconosciuto, dissacrato, sdivinizzato e allora *ne faccio uso*, così come si fa uso, senza esitazioni e a proprio piacimento, della natura”⁵⁶⁶.

Ed è precisamente per questo motivo che Stirner tramuta la fenomenologia dello spirito (hegeliano) in fenomenologia del fantasma, mediante la degradazione dello spirito stesso a fantasma, o meglio mediante la presa di coscienza e l’assunzione, ormai assodata, secondo cui tra i due termini la referenza è indecidibile. A questo abbassamento risulta massimamente funzionale la tecnica stilistica – che abbiamo visto essere *in toto* umoristica – del gioco contemporaneo su tre piani lessicali disparati, quale quello filosofico, naturalmente nella sua variante idealistica, quello del lessico cristiano (della religione) e di quello spiritistico (della superstizione), mediante termini ponte, tra cui primeggiano, nella fantasmatica dell’etimologia, proprio il *Geist* e il *Wesen*. Stirner è quindi in grado di connettere orizzonti linguistici apparentemente distanti, di mostrarne l’intima connessione, se non addirittura l’indistinzione, al fine di consumarne il portato alienante mediante la sconsecrazione della loro ipostaticità, della loro intoccabilità sacrale e restituirli così all’uso, esattamente nello stesso modo in cui la *tecnica* – in senso lato naturalmente – è in grado di utilizzare la natura, a proprio piacimento. Tutta la sua genealogia del fantasma è pertanto funzionale comprenderne la gestazione e, con essa, i modi di tale possibile riappropriazione.

La critica vertiginosa che Marx propone in *Die deutsche Ideologie* può fornire qualche luce sul modo in cui Stirner istituisce questa connessione tra spirito e fantasma. Si tratterebbe infatti di una doppia spiritualizzazione, ossia, per dirla in altri termini, Marx nega l’identità che Stirner postula tra lo spirito dell’idealismo e il proprio fantasma. Non sarebbe infatti “l’autonomizzazione dello spirito, dell’idea o del pensiero, quale si produce in maniera eminente nell’idealismo hegeliano” a produrre l’effetto fantasma, quanto piuttosto “una dimensione supplementare, un simulacro, un’alienazione o un’espropriazione” che “le *sopraggiunge*”⁵⁶⁷. “Il processo spettrogeno corrisponde[rebbe] quindi a un’incorporazione paradossale” dato che il fantasma si produrrebbe “non già rinvenendo al corpo vivente da cui sono strappate le idee e i pensieri, ma incarnando queste ultime in un *altro corpo artefattuale, un corpo protetico*”⁵⁶⁸, ossia “in un corpo che non è percepibile né invisibile, ma che resta una carne, in un corpo senza natura, in un corpo *a-fisico* che si potrebbe dire [...] un corpo tecnico o un corpo istituzionale”. Inoltre – e qui starebbe tutta la *hybris* stirneriana – tale processo “può ancora [e sempre] capitalizzare la spettralizzazione” in quanto “questo *primo* effetto di fantasma [...] viene a sua volta negato, integrato e incorporato dal soggetto stesso dell’operazione” in “un continuo rilancio della negatività, [in] una continua rabbia di riappropriazione” che finisce per risolversi in “un’accumulazione di strati fantomatici”⁵⁶⁹ di cui il corpo vivente e unico in cui vengono introiettate le proiezioni fantomatiche precedentemente oggettivate, ossia in cui viene disoggettivato il fantasma, risulta sì, fenomenologicamente, un corpo proprio – un *Leib* –, ma esattamente il corpo dei fantasmi (*Leib der Gespenster*), “il luogo comune, lo spazio in cui

⁵⁶⁶ U, p. 104; EE, S. 104: „Entsprechend verhält es sich mit dem *Geiste*. Wenn Ich ihn zu einem *Spuk* und seine Gewalt über Mich zu einem *Sparren* herabgesetzt habe, dann ist er für entweiht, entheiligt, entgöttert anzusehen, und dann *gebrauche* Ich ihn, wie man die *Natur* unbedenklich nach Gefallen gebraucht“.

⁵⁶⁷ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 160.

⁵⁶⁸ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 161.

⁵⁶⁹ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 161.

si riuniscono dei pensieri e delle entità autonomizzate⁵⁷⁰, “il fantasma assoluto, in verità il fantasma del fantasma dello spettro-spirito, simulacro di simulacri senza fine”⁵⁷¹. A tale spiritualizzazione dell’uomo, alla sua natura di ricettacolo dei pensieri farebbe poi da contraltare (storico-filosofico) la *spiritizzazione* stessa del mondo, intesa come esito estremo dell’apparizione dello spirito nel mondo, ossia dell’incarnazione del Verbo:

“Da quando lo spirito è apparso nel mondo, da quando «il Verbo si è fatto carne», il mondo si è spiritualizzato, si è stregato, è diventato uno spettro”⁵⁷².

Ma Stirner non comprenderebbe ancora una volta Hegel, perché in lui il mondo non solo è spiritualizzato, ma è già despiritualizzato⁵⁷³.

Solo alcune notazioni: Marx è ancora una volta lettore acuto e comprende molto meglio di molti altri suoi epigoni critici, che non fanno altro che ripetere la nenia divenuta di scuola dell’ideologia piccolo-borghese diffusa strumentalmente da Marx stesso, e anche di molta critica che si potrebbe definire stirnerista, la quale difende a spada tratta una presunta *unità* speculativa del pensiero di Stirner che a nostro avviso non ha radici nei testi in nostro possesso, alcuni punti decisivi dell’operazione stirneriana. Ma Marx è al contempo troppo vicino ad alcuni esiti della riflessione di Stirner per non doverli esorcizzare con la ferocia e il sarcasmo della critica anche in mala fede, con la strumentalizzazione che simula ingenuità in merito a ciò che ha invece ben compreso.

Ciò che Marx descrive non ricorda molto da vicino, o meglio addirittura non ricalca, quella che abbiamo sostenuto essere la strategia parodica stirneriana? Il primo movimento consiste precisamente nel mostrare come lo spirito si oggettivi, si autonomizzi in corpi di pensiero che, al contempo, non vengono riportati alla loro origine, ma, appunto, resi fantasmatici mediante l’incorporazione – il raddoppiamento parodico – in un altro corpo che noi intendiamo come colosso, come doppio corpo del morto, dato che il primo corpo è già esso fantasmatico – “a volte Marx lascia pensare [che] anche la prima spiritualizzazione produce, di già, un che di spettrale”⁵⁷⁴ – un corpo culturale, tecnico, che si ponga sul medesimo piano del precedente, pur operandone una degradazione, un abbassamento: non in questo che consiste la parodia e in particolare la parodia stirneriana che si propone, mediante lo spirito, di dissolvere lo spirito nel suo nulla? Il secondo movimento consiste poi – altrettanto precisamente – nella riappropriazione in un Io – o meglio in una figura dell’io – di tutti questi corpi fantasmatici, di tutti questi pensieri, del mondo stesso visto come pensiero, come favola direbbe Nietzsche, intesi ora come passibili di *Auflösung*, visto che sono ridotti al rango di proprietà.

La persistenza del mondo come spiritualizzato, infine, si rivela il contraltare della concezione dell’Io come spazio, ossia come ricettacolo e luogo di raccolta delle rappresentazioni: Stirner infatti lo afferma esplicitamente. Il presupposto teorico della loro estraneità a sé, della loro fanta-

⁵⁷⁰ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 163.

⁵⁷¹ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 161.

⁵⁷² U, p. 45; EE, S. 38: Seit der Geist in der Welt erschienen, seit “das Wort Fleisch geworden” ist, seitdem ist die Welt vergeistigt, verzaubert, ein Spuk“.

⁵⁷³ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 155.

⁵⁷⁴ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 160.

smaticità è quindi mantenuto e accentuato proprio per accelerarne la dissoluzione. Come si vedrà, nella decomposizione dello spirito mediante lo spirito è compresa – come movimento precedente – la decomposizione del mondo come natura, divenuta materia spirituale. Ciò che Marx e Derrida non colgono è che però non è l’Io unico o il corpo unico ciò che Stirner oppone alla spiritualizzazione e alla spettralizzazione – che è la stessa cosa – ma che l’Io va scisso dall’unico in quanto, a leggere in profondità, tra i due non vi è identità, ma l’io si rivela il luogo dell’unico, lo spazio di manifestatività dell’unico si potrebbe dire. Sembra operare qui ancora una volta il misconoscimento (o forse la mancata esplicitazione?) da parte di Marx della natura parodica del metodo stirneriano; negligenza che però si rivela funzionale, dato che tale ammissione lo obbligherebbe a correggere di segno la propria valutazione.

II.1.d La dissoluzione dello spirito mediante lo spirito

Ora che si è compreso il *meccanismo* di ipostatizzazione e, in tal modo, si è inverata la possibilità della sua degradazione, si pone ora un nuovo compito, una nuova necessità – quella della dissoluzione:

“Ora, ciò che il cristianesimo (la religione) ha ordito contro i desideri, non potremmo applicarlo contro il suo stesso precetto, secondo cui lo *spirito* (pensiero, rappresentazioni, idee, fede, ecc.) dovrebbe determinarci? Non potremmo esigere che anche lo spirito o la rappresentazione, l’idea non abbia il potere di determinarci, non sia quindi *fisso* e intoccabile o «santo»? Si porrebbe allora il compito della *dissoluzione dello spirito*, dissoluzione di ogni pensiero, di ogni rappresentazione”⁵⁷⁵.

E ne esplicita le modalità e il possibile autore:

“Ma chi dissolverà anche lo spirito nel suo *nulla*? Colui che, per mezzo dello spirito, dimostrò la *nullità* la finitezza, la caducità della natura, quegli soltanto potrà abbassare anche lo spirito alla stessa nullità: io lo posso abbassare, lo può ciascuno di voi che disponga ed operi come un io illimitato, lo può, con una parola – l’*egoista*”⁵⁷⁶.

Nullificazione, dissoluzione dello spirito, la quale non può che avvenire “per mezzo dello spirito” stesso, in un abbassamento, come abbiamo detto, di esso alla sua nullità, a quella che Stirner chiamerà *mortalità dello spirito*⁵⁷⁷. Ma che significa questa dimostrazione della nullità dello spirito per mezzo dello spirito se non combattimento della cultura mediante la cultura, ossia, per dirla in

⁵⁷⁵ U, p. 72; EE, S. 67-68: „Was nun das Christentum (die Religion) gegen die Begierden machinierte, könnten Wir das nicht auf seine eigene Vorschrift, daß Uns der *Geist* (Gedanke, Vorstellungen, Ideen, Glaube usw.) bestimmen solle, anwenden, könnten verlangen, daß auch der Geist oder die Vorstellung, die Idee Uns nicht bestimmen, nicht *fix* und unantastbar oder “heilig” werden dürfe? Dann ginge es auf die *Auflösung des Geistes*, Auflösung aller, Gedanken, aller Vorstellungen aus“.

⁵⁷⁶ U, p. 80; EE, S. 77: „Wer aber wird auch den Geist in sein *Nichts* auflösen? Er, der mittelst des Geistes die Natur als das *Nichtige*, Endliche, Vergängliche darstellte, er kann allein auch den Geist zu gleicher Nichtigkeit herabsetzen: *Ich* kann es, es kann es Jeder unter Euch, der als unumschränktes *Ich* waltet und schafft, es kann’s mit einem Worte der – *Egoist*“.

⁵⁷⁷ U, p. 78: “Quando accadrà che l’«immortalità dell’anima», la quale negli ultimi tempi aveva creduto di essere ancora più sicura presentandosi come «immortalità dello spirito», si ribalterà finalmente nella *mortalità dello spirito*?”; EE, S. 74: „Wann wird die “Unsterblichkeit der Seele”, die sich in letzterer Zeit noch mehr zu sichern glaubte, wenn sie sich als “Unsterblichkeit des Geistes” präsentierte, endlich in die *Sterblichkeit des Geistes* umschlagen?“.

termini più funzionali ai nostri scopi, della traduzione (duplicante) una tradizione – di una parodia?

“Io accetto con gratitudine ciò che secoli di cultura mi hanno fatto acquisire; non voglio gettar via niente di tutto questo: *io* non ho vissuto invano. L’esperienza di aver *potere* sulla mia natura e di non dover essere necessariamente schiavo dei miei desideri non deve andar perduta: io ne farò tesoro; l’esperienza di poter dominare il mondo grazie ai mezzi offertimi dalla cultura è stata pagata ad un prezzo troppo caro perché io la possa dimenticare. Ma io voglio ancora di più”⁵⁷⁸.

Stirner pertanto si propone – pur nella problematicità dell’utilizzo di questo doppio *Ich*, su cui torneremo – di ritorcere i mezzi che “secoli di cultura” hanno permesso di acquisire, oggi diremmo sia in termini di governabilità del proprio sé sia in termini di dominio tecnico sul mondo, contro essi stessi, contro la stessa tradizione, al fine di ottenere quel “di più” che egli desidera, quell’eccesso di volontà e di potenza (di volontà di potenza?) che consiste esattamente nell’annichilimento della gerarchia spirituale, nella sua paradossale *decomposizione*. La persistenza di riferimenti al cadavere e alla putrefazione in molti luoghi del *corpus* stirneriano ne è sia conferma sia possibilità di approfondimento. Già l’esordio di *Das unwahre Princip* testimonia in tal senso:

“Poiché il nostro tempo lotta per trovare la parola con cui significare il suo spirito, molti nomi si presentano e affacciano ogni pretesa di essere il nome giusto. Il nostro tempo presente mostra da tutti i lati la più variopinta confusione di partiti, e le aquile del giorno si radunano intorno alla putrefacentesi eredità del passato (*verwesenden Nachlass der Vergangenheit*). C’è però una grande quantità di cadaveri (*Leichname*) politici, sociali, ecclesiastici, scientifici, artistici, morali e simili, e fin quando questi non saranno tutti consumati (*verzehrt*) l’aria non diventerà pura e il respiro delle creature viventi resterà oppresso”⁵⁷⁹.

La decomposizione, fatto organico, naturale, è però già qui connotata a livello culturale, spirituale, in quanto sono i cadaveri politici, sociali, ecclesiastici, scientifici, i cadaveri dei *secondi* corpi della *seconda* natura, potremmo dire unendo Kantorowicz con Hegel, ossia delle istituzioni umane a formare la putrefacentesi eredità del passato, che opprime – come un incubo direbbe Marx – le creature viventi. Ed è su tali cadaveri che il *lavoro* del lutto e dello sberleffo – ossia della parodia – si esercita per consumarli al fine di purificare l’aria e restituire vita al respiro delle creature. E tali corpi, Stirner qui lo dice chiaramente, sono corpi di pensiero, sono *nomi*, parole, frasi, principi in

⁵⁷⁸ U, p. 348; EE, S. 374: „*Ich* nehme mit Dank auf, was die Jahrhunderte der Bildung Mir erworben haben; nichts davon will Ich wegwerfen und aufgeben: *Ich* habe nicht umsonst gelebt. Die Erfahrung, daß Ich *Gewalt* über meine Natur habe und nicht der Sklave meiner Begierden zu sein brauche, soll Mir nicht verloren gehen; die Erfahrung, daß Ich durch Bildungsmittel die Welt bezwingen kann, ist zu teuer erkauf, als daß Ich sie vergessen könnte. Aber Ich will noch mehr”.

⁵⁷⁹ (Max) Stirner, *Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus*, in «Rheinische Zeitung», Beiblätter zu N. 100, Köln 10. April 1842, S. 2; N. 102, 12. April 1842, S. 2; N. 104, 14. April 1842, S. 1; N. 109, 19. April 1842, S. 2. Ora in KS, S. 237-257, qui S. 237: „Weil unsere Zeit nach dem Worte ringt, womit sie ihren Geist ausspreche, so treten viele Namen in den Vordergrund und machen alle Anspruch darauf, der rechte Name zu sein. Auf allen Seiten zeigt unsere Gegenwart das bunteste Parteiengewühl, und um den verwesenden Nachlass der Vergangenheit sammeln sich die Adler des Augenblicks. Es gibt aber der politischen, sozialen, kirchlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, moralischen und anderer Leichname überall eine grosse Fülle, und ehe sie nicht alle verzehrt sind, wird die Luft nicht rein und der Atem der lebenden Wesen bleibt beklommen“; *Il falso principio della nostra educazione ovvero umanismo e realismo*, in SM, pp. 234-254, qui p. 234.

lotta fra loro a cui è necessario opporsi con le loro stesse armi, sono cioè *corpi spirituali* che possono essere annichiliti, o per usare la già analizzata terminologia di *Kunst und Religion*, la cui *forma* può essere svuotata, solo mediante lo spirito.

Coglie perfettamente il punto Kuno Fischer quando, nell'enucleare quello che egli definisce "il principio della sofistica"⁵⁸⁰, squaderna precisamente – pur senza utilizzare mai il termine né senza sottolinearne il portato *comico* – la strategia parodica stirneriana:

“La filosofia deve combattere nella sofistica il suo peggior nemico, il suo proprio diabolico principio, un nemico che sta al suo medesimo livello, in quanto esso rivolge le armi del pensiero contro il pensiero stesso, un nemico, che mediante la dissoluzione della verità teoretica attacca al contempo la prassi morale; solo nel superamento di questo nemico la filosofia guadagna la sua piena concrezione e la certezza della prassi filosofica”⁵⁸¹.

Questo movimento preventivo è, a mio avviso, precisamente il primo movimento della strategia parodica stirneriana, per cui il raddoppiamento dei corpi di pensiero è paradossalmente funzionale alla loro (dis)soluzione nella frase che metterà fine a tutte le frasi, dato che quella che è stata definita la distruzione – forse si potrebbe dire la decostruzione – stirneriana è esattamente finalizzata, come si mostrerà mediante l'analisi testuale, allo sbocco nell'unicità, che è *nulla* di natura e di cultura, che è *nulla* della seconda natura combattuta non mediante la prima – dato che questo significherebbe il ritorno a un ingenuo naturalismo – ma, forse, mediante una *terza*, che, senza indulgere in facili misticismi, rappresenterebbe l'epifenomeno del processo di migrazione di ritorno dallo spirito alla natura finalmente riscattata che può essere letto come nucleo caratterizzante della reazione all'hegelismo. È perciò necessario interrogarne struttura e implicazioni.

Innanzitutto bisogna comprendere che tale migrazione di ritorno si pone esattamente come contromovimento al movimento, già mostrato come decisivo, del passaggio dalla natura allo spirito, operato anch'esso (è importante ribadirlo) mediante il lavoro della morte, della fermentazione del cadavere. Allo stesso modo, questo nuovo trapasso da una condizione a un'altra – che per i giovani hegeliani si qualifica come stadio ulteriore e in un certo modo terminale – avviene esattamente in termini di putrefazione. Come scrive August von Cieszkowski:

“Che questa sia la vera esigenza del tempo, lo vediamo già dal tumulto totalmente istintuale, il quale si rivela al massimo grado negli interessi tanto spirituali quanto materiali dell'umanità. Questo tumulto non è da nominare in nessun altro modo che un reale processo elementare della vita, che si mostra mediante fermentazione, anzi addirittura in parte mediante putrefazione”⁵⁸².

⁵⁸⁰ „Das Princip der Sophistik“ è il titolo del primo dei tre capitoli che compongono la critica che Kuno Fischer rivolge ai giovani hegeliani: cfr. Kuno Fischer, *Moderne Sophisten*, S. 277.

⁵⁸¹ Fischer, *Moderne Sophisten*, S. 277-278: „Die Philosophie hat in der Sophistik ihren höchsten Feind, ihr eigenes diabolisches Princip zu bekämpfen, einen Feind, der mit ihr auf gleichem Niveau steht, indem er die Waffen des Denkens gegen das Denken selbst kehrt, einen Feind, der mit der Auflösung der theoretischen Wahrheit zugleich die sittliche Praxis fundamental angreift; erst in der Ueberwindung dieses Feindes gewinnt die Philosophie ihre volle Concretion und die Sicherheit der philosophischen Praxis“.

⁵⁸² Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 153: „Dass diess die wirkliche Anforderung der Zeit ist, sehen wir schon aus dem instinctmässigen Getümmel, welches sich in den wichtigsten, sowohl geistigen als materiellen Interessen der Menschheit

Ma qual è l'esigenza di cui Cieszkowski sta parlando qui? Per dirla in una parola, l'esigenza del tempo – o forse sarebbe meglio dire del tempo nuovo – è il passaggio dall'astrattezza alla concrezione, dalla teoria alla prassi. Ne è prova eminente il fatto che i *Prolegomena* siano stati considerati, proprio per quanto concerne la nozione di *praxis*, “il singolo testo più brillante e più importante pubblicato tra la morte di Hegel nel 1831 e i *Manoscritti economico-filosofici* di Marx (1844)”⁵⁸³. A Cieszkowski spetta infatti il merito di aver introdotto il termine e il concetto nella speculazione filosofica tedesca, in cui, almeno da Kant in poi, non era d'uso comune né tantomeno faceva parte del lessico hegeliano. Egli molto probabilmente lo mutuò dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele, conosciuta e studiata attraverso la mediazione delle lezioni di Michelet⁵⁸⁴ – presumibilmente le medesime a cui assistette anche Stirner –, di cui era amico personale e da cui fu fortemente influenzato e lo utilizzò per elaborare la propria critica al sistema hegeliano; critica che si qualifica come totalmente interna all'hegelismo stesso – Stepelevich lo definisce non a caso “il primo hegeliano a criticare Hegel”⁵⁸⁵ – e che è sviluppata proprio nei primi capitoli dei *Prolegomena*, finalizzati appunto a mostrare quella che Cieszkowski ravvisa essere una fallacia strutturale nel sistema hegeliano, individuata nella nota divisione della storia universale in quattro epoche – che sarà parodiata, come vedremo, da Stirner – precisamente in orientale, greco, romano e germanico. La quadripartizione a suo avviso non pertiene al modello di dispiegamento dello spirito, che è triadico, bensì al modello di dispiegamento della natura; ma, dato che la storia è per definizione (hegeliana) lo sviluppo dello spirito, ci troviamo di fronte, secondo Cieszkowski, a un evidente errore⁵⁸⁶.

Il passo successivo, per chiunque voglia dirsi hegeliano, è pertanto la conversione in triade della necessità dello svolgimento storico che è ora inteso, forse in un modo più vicino al senso comune, come diviso tra passato, presente e futuro. Il passato, concepito ora come il periodo che dall'antichità procede fino all'età cristiana, è l'epoca della pratica; il presente, il cui culmine è ovviamente la speculazione hegeliana, è l'epoca della teoria, mentre il futuro sarà l'epoca della *praxis* post-teoretica⁵⁸⁷. Per dirla in termini più specificamente hegeliani: il passato è l'epoca dell'essere – dell'*in sé* – il presente è l'epoca del pensiero – del *per sé* –, il futuro è l'epoca della transizione, il cui *contenuto* rappresenta (*darstellt*) l'esigenza di una unità *sostanziale* del pensiero e dell'essere che non sia semplicemente in *sé* e in *per sé*, ma che debba anche produrre un sostrato al di fuori (*aus*) di *sé*⁵⁸⁸. Tale transizione deve necessariamente avvenire in quanto il pensiero si è

offenbart. Diess Getümmel ist nicht anders zu nennen als ein wirklicher Elementar-Process des Lebens, der sich durch Fermentation, ja sogar partiell durch Putrefaction kund giebt“.

⁵⁸³ Nikolas Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1967, p. 194: “[This] small book [is] at least as far as the notion of *praxis* is concerned [...] the most brilliant and the most important single text published between Hegel's death in 1831 and the *Philosophic and Economic Manuscripts* of Marx (1844)”. Su Cieszkowski cfr. l'intero capitolo *Absolute Knowledge and Praxis*, pp. 193-204.

⁵⁸⁴ Cfr. Lawrence S. Stepelevich, *Making Hegel into a better Hegelian: August von Cieszkowski*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 25, n. 2, April 1987, pp. 263-273.

⁵⁸⁵ Stepelevich, *Making Hegel*, p. 266.

⁵⁸⁶ Cfr. Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 3-8.

⁵⁸⁷ Cfr. Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 19 e Stepelevich, *Making Hegel*, p. 270.

⁵⁸⁸ Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 99: „In dem Erkennen aber [...] das Bewusstseyn nicht das Höchste ist, sondern selbst über sich hinaus – und noch richtiger aus sich fortschreiten muss, liegt das Inhaltige des Ueberganges, welcher sich als die Forderung einer substantiellen Einheit des Denkens und des Seyns darstellt, die nicht bloss an und für sich seyn, sondern auch aus sich ein Subtrat hervorzeugen muss“.

approfondito, si è pensato fino in fondo⁵⁸⁹, perché il pensiero razionale è giunto a una tale maturazione, per non dire saturazione, da sancire il trapasso della teleologia storica alla filosofia della *praxis*⁵⁹⁰ in cui domina ora l'elemento della volontà, finalmente assurta al suo ruolo *totale*:

“Secondo Hegel la volontà è solo un momento particolare del pensiero, e questa è la concezione errata; al contrario è il pensiero solo un momento integrante della volontà, poiché il pensiero, che ritorna all'essere, è in primo luogo la volontà e l'azione”⁵⁹¹.

E qui risiede il senso reale, *effettuale*, della morte, del lavoro del lutto, in quanto la filosofia – punto estremo dello sviluppo della volontà – deve accettare di trapassare nella prassi:

La filosofia futura deve consentire a divenire essenzialmente applicata e, come la poesia dell'arte è trapassata nella prosa del pensiero, così la filosofia dovrà scendere dalle altezze della teoria sino al campo della praxis⁵⁹².

L'eco di tali assunti – nonché la riprova, a nostro avviso, della conoscenza stirneriana di Cieszkowski – lo si trova incarnato e radicalizzato in *Das unwahre Princip unsere Erziehung*, dove Stirner parla esplicitamente in questi termini:

“La scienza deve morire, per rifiorire nella morte come volontà; la libertà di pensiero, di fede e di coscienza, fiori splendidi di tre secoli, torneranno a sprofondarsi nel senso materno della terra, affinché una nuova libertà, quella del volere, si nutra dei più nobili succhi della terra. [...] Chi d'ora in poi vuol conservare il sapere, lo perderà; ma chi vi rinunzia, lo acquisterà”⁵⁹³,

dato che “il sapere deve perire, per risuscitare come volontà, e crearsi di nuovo ogni giorno come libera persona”⁵⁹⁴. La naturalità di questo passaggio, di questa accettazione e produttività della morte e della consumazione del sapere stesso, è ribadita, seppure in modo più crudo (verrebbe da dire più stirneriano), in *Der Einzige*:

“L'aspetto migliore della cosa è che si può starsene tranquillamente a osservare queste movimentate vicende, con la sicurezza che le belve selvagge della storia si sbraneranno a vicenda esattamente come

⁵⁸⁹ Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 85: „Jetzt hat sich das Denken selbst durchdacht, es hat sich mit dem Seyn versöhnt“.

⁵⁹⁰ Benoit P. Hepner, *History and the Future: The Vision of August Cieszkowski*, in «Review of Politics», vol. 15, n. 3, July 1953, pp. 328-349, qui p. 336: “This maturity – not to say the saturation – of rational thought marking the end of our era, makes possible for Cieszkowski the passage from historical teleology to the philosophy of action”.

⁵⁹¹ Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 120: „Nach Hegel ist der Wille nur eine besondere Weise des Denkens, und diess ist die falsche Auffassung; vielmehr ist das Denken ein bloss integrales Moment des Willens, denn das Denken, welches wieder zum Seyn wird, ist erst der Wille und die That“.

⁵⁹² Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 129: “So muss sich auch die Philosophie künftig gefallen lassen, hauptsächlich angewandt zu werden, und so wie die Poesie der Kunst in die Prosa des Denkens hinübertraut, so muss die Philosophie aus der Höhe der Theorie in die Gefilde der Praxis herabsteigen“.

⁵⁹³ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 244; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 247: „Ja, so ist es, das Wissen selbst muss sterben, um im Tode wieder aufzublühen als *Wille*; die Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, diese herrlichen Blumen dreier Jahrhunderte, werden in den Mutterschoss der Erde zurücksinken, damit eine neue Freiheit, die des Willens, von ihren edelsten Säften sich nähre. [...] Wer hinfort das Wissen bewahren will, der wird es verlieren; wer es aber aufgibt, der wird es gewinnen“.

⁵⁹⁴ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 254; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 257: „Das Wissen muss sterben, um als *Wille* wieder aufzuerstehen und als freie *Person* sich täglich neu zu schaffen“.

quelle della natura; i loro cadaveri putrefatti concimano il terreno sul quale raccoglieremo – i nostri frutti”⁵⁹⁵.

In entrambi i pensatori risulta quindi affermata a chiare lettere la necessità di una regressione, di un ritorno a uno stato *naturale* che però, ribadiamolo, non assume la coloritura nostalgica o ingenua di una mitologia da buon selvaggio, quanto piuttosto accetta su di sé il peso di tutta l'*artificialità* di tale *migrazione*. Le incertezze degli interpreti a riguardo – Hepner la intende ad esempio in un senso semplicemente antropologico⁵⁹⁶, mentre Calasso, a nostro avviso con maggiore correttezza, propende per un senso metafisico⁵⁹⁷ – non ne modificano l'impatto né la direzione, permettendoci di comprendere la cogenza, in entrambi i casi, profondamente anti-intellettualistica e non aliena da risvolti etici e sociali.

Per Cieszkowski infatti l'apparente trivializzazione del sistema hegeliano, da alcuni interpreti per giunta considerata essa stessa errata⁵⁹⁸, in realtà si presenta come estremamente cogente, in quanto il compito della rinnovata triade spirituale non è più descrittivo – come per l'idealismo classico – quanto piuttosto prescrittivo di una dimensione futura. Questa infatti potrebbe essere una possibile lettura del termine *storiosofia*: si tratterebbe infatti “di un'interpretazione della storia implicante una visione del futuro”⁵⁹⁹, la cui certezza scientifica risiederebbe nella necessità della dialettica, o meglio nella polisemia generativa dell'*Aufhebung*, capace di avvallare la necessità di una *replica*, a livello della volontà e della vita politica, di ciò che era avvenuto negli stadi precedenti:

“la volontà deve dunque perseguire il suo processo fenomenologico come prima la ragione ha perseguito il proprio. Per parte sua, la vita politica dovrà affermare il suo dominio universale, come l'arte e la filosofia lo hanno fatto, l'una dopo l'altra”⁶⁰⁰.

Il risultato di tale dialettica è la più alta e sostanziale coincidenza di pensiero ed essere⁶⁰¹, per cui “l'uomo emerge dalla sua astrattezza e diviene [...] individuo sociale. Il nudo io abbandona la sua generalità e si determina come persona concreta e ricca di rapporti”⁶⁰².

⁵⁹⁵ U, p. 73; EE, S. 69: „Das Beste an der Sache ist, daß man dem Treiben ruhig zusehen kann mit der Gewißheit, daß die wilden Tiere der Geschichte sich ebenso zerfleischen werden, wie die der Natur; ihre verwesenden Kadaver düngen den Boden für – Unsere Früchte“.

⁵⁹⁶ Hepner, *History and the Future*, p. 338: “As in the second era, the third will be marked by «anthropological» events; namely, a migration of people, but one in an opposite direction; for the civilized peoples will «invade» the primitive to regenerate them and integrated them into civilization”.

⁵⁹⁷ Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 328: “Nelle latebre della storia si preparano eventi abnormi: una «nuova» migrazione, non più dei barbari verso lo spirito, ma dello spirito verso la barbarie della natura, che anela al riscatto”.

⁵⁹⁸ Cfr. Stepelevich, *Making Hegel*, p. 271: “I believe that Cieszkowski's argument can be, if not rebutted, at least weakened, by a careful reading of Hegel, a reading which evidently was not made by Cieszkowski”.

⁵⁹⁹ Hepner, *History and the Future*, p. 333: “What is historiosophy? It is an interpretation of history implying a vision of the future”.

⁶⁰⁰ Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 122: „Der Wille muss also seinen phänomenologischen Process so durchmachen, wie es bereits die Vernunft durchgemacht hat. Das Staatsleben muss seinerseits seine Weltherrschaft zu behaupten, wie es die Kunst und die Philosophie nach einander gethan“.

⁶⁰¹ Cfr. *Prolegomena*, S. 122.

Stirner, a nostro avviso, potrebbe aver mediato le argomentazioni, ancora di ispirazione teandrica, del conte polacco con il ben più aggressivo realismo di Edgar Bauer che, in *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*, reclama con parole di fuoco la medesima esigenza di concrezione, declinandola però nei termini di una libera e consapevole autodeterminazione:

“Però dell’uomo sociale si sa per adesso quasi niente; si conosce soltanto l’animale sociale. Lo stato assolutistico può esser detto, al massimo, un branco di uomini. Ci si lascia addomesticare, addestrare e si perde quasi ogni disposizione a determinarsi liberamente. Ma, per il leone del deserto!, *l’uomo deve tornare a divenir selvaggio, se vuol diventare qualche cosa*. Rompa la gabbia da serraglio con la quale si va intorno esibendolo quale un prodigio di docilità! Gli arroganti domatori infilano ancora, con tutta tranquillità, la loro testa nelle fauci del leone, perché sanno che non morde. Ma se un giorno mordesse!”⁶⁰³.

La conoscenza stirneriana del testo è comprovata dalla citazione e discussione diretta del testo in più luoghi⁶⁰⁴, seppure limitata, almeno direttamente, al secondo volume dell’opera. Ma appare innegabile che Stirner stesso avallasse tale ritorno a quella che Calasso chiama enfaticamente “barbarie artificiale”, tale migrazione verso una nuova condizione selvaggia che, mediante la dissoluzione della cultura attraverso la cultura, consentisse al proprietario una rinnovata – se non *nuova* – disponibilità di se stesso e dei propri rapporti concreti.

II.1.e La riscrittura “colossale”

Non rimane che concentrarsi sul paradossale raddoppiamento che la parodia necessita per *dissolvere* lo spirito mediante le sue stesse armi, per venire finalmente a capo di tutta la questione dell’eredità chiudendo cioè i conti con l’estraneo, con l’altro, o meglio con l’altro morto. La mia proposta di lettura fa infatti leva sulla nozione stessa di “colosso”, la quale sta a indicare, primariamente, il doppio del morto, la sua *replica* mimetica, ma, si badi, non necessariamente sostitutiva. È pregiudiziale quindi definire tale nozione e, per farlo, credo sia più opportuno partire non dal classico testo di Ernst Kantorowicz, *The King’s two Bodies*⁶⁰⁵, quanto piuttosto dalla riformulazione – in qualche modo dalla correzione – che ne propone Louis Marin. A tal proposito scrive Derrida:

“Nell’assolutismo classico, suggerisce Marin, il corpo del re si divide o si moltiplica per *tre*:

⁶⁰² Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 153: „Der Mensch taucht also aus seiner Abstractheit hervor und wird [...] zum sozialen Individuum. Das nackte Ich verlässt seine Allgemeinheit und bestimmt sich zur concreten verhältnissreichen Person“.

⁶⁰³ Edgar Bauer, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*, Literarische Comptoir, Zürich u. Winterthur 1843, Hft. I, *Die ostpreußische Opposition*, S. 53, corsivo nostro: „Doch von dem Gesellschaftsmenschen weiß man jetzt meistens noch nicht; man kennst nur ein Gesellschaftsthier. Mann kann den absolutistischen Staat höchstens ein Rudel Menschen nennen. Man läßt sich zähmen, abrichten und verliert fast alle Anlage zur freien Selbstbestimmung. Aber, bei dem Löwen der Wüste! Der Mensch muß wieder wild werden, damit es etwas werde. Er sprengt den Menageriekäfig, in dem man ihn als ein Wunder der Zahmeit herumführt! Noch stecken die übermüthigen Thierbändiger ganz ruhig ihren Kopf in den Rachen des Löwen; denn sie wissen, er beißt doch nicht zu. Aber wenn er einmal zubeißt!“.
Cfr. Cesa, *Le idee politiche*, p. 346, nota 1.

⁶⁰⁴ Cfr. EE, S. 250-253; U, pp. 238-241.

⁶⁰⁵ Ernst H. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies. A study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; tr. it. di Giovanni Rizzoni, *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012.

1. Il corpo storico o fisico, quindi il corpo mortale, quello presso il quale si danno da fare e si preoccupano i medici del re, ma anche i sudditi e le amanti;
2. Il corpo giuridico o politico (in pratica, direi, sebbene Marin non lo dica in questo modo, il corpo del sovrano nel senso stretto dello statale e del politico);
3. Infine il corpo *sacramentale semiotico*, quello che più interessa a Marin, poiché, attraverso il ritratto del re (è il motivo per cui lo chiama semiotico, conoscete i bei lavori di Marin sui ritratti e le medaglie) il corpo sacramentale assicurerebbe lo scambio «senza posa», dice Marin, tra i tre corpi⁶⁰⁶.

Non è naturalmente sensato discutere qui la complessa teoria dei due corpi del re, né per quanto concerne la sua validità, né per quanto concerne i suoi sviluppi. Ben più proficuo è mostrarne la possibile vicinanza con alcuni assunti stirneriani per indagarne l'eventuale cogenza all'interno della sua strategia parodica.

Si può infatti affermare con sufficiente certezza che Stirner individuasse chiaramente il portato filosofico, oltre che politico, della distinzione tra il corpo naturale e il corpo politico del sovrano e che lo sfruttasse nella propria riflessione con funzioni del tutto peculiari. Almeno un'evidenza testuale suffraga la tesi. Infatti, in un luogo di *Der Einzige*, Stirner scrive:

“Solo in quanto portatore (*Träger*) e alloggiatore (*Beherberger*) dell'uomo io non muoio, allo stesso modo in cui, com'è noto, «il re non muore». Luigi muore, ma il re rimane; io muoio, ma il mio spirito, l'uomo, rimane. Per far sì che io mi identifichi interamente con l'uomo, si è inventata e posta questa esigenza: che io debba diventare un «vero essere generico» [*Gattungswesen*]⁶⁰⁷.

Oltre al portato *documentario* di questo passaggio è necessario sottolinearne la *completa* appartenenza all'orizzonte comico. Si può addirittura sostenere che, pur nella sua brevità, questa citazione sarebbe sufficiente per esemplificare l'intero *gesto* stirneriano. In essa sono infatti presenti sia il sarcasmo e l'umorismo in merito alla condizione del singolo sia la parodizzazione, rispettivamente implicita ed esplicita, di Feuerbach, Bruno Bauer e Karl Marx. Il carattere umoristico del luogo testuale è palesato, in prima istanza, dalla consueta tecnica stirneriana – di cui sono già stati enucleati i tratti salienti – di collegamento tra il sublime e la *media* quotidianità borghese: nella fattispecie Stirner sfrutta il proprio (quasi) *topos* del gioco linguistico in merito alla dimora (*Wohnung*) – che spingerà sino alle estreme conseguenze in un confronto tra le istanze paoline e l'operazione feuerbachiana – indicando, appunto con termini del lessico comune, nell'io solo il portatore

⁶⁰⁶ Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008; tr. it. di Guendalina Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, a cura di Gianfranco Dalmaso, Jaca Book, Milano 2009, p. 367. Per quanto concerne Louis Marin risultano imprescindibili i suoi lavori sul tema della rappresentazione regale in generale e della ritrattistica su Luigi XIV in particolare; cfr., ad esempio, l'ormai classico, *Le portrait du roi*, Minuit, Paris 1981; *Du pouvoir de l'image. Gloses*, Seuil, Paris 1993 e *De la représentation*, recueil établi par Daniel Arasse, Alain Cantillon, Giovanni Careri, Danièle Cohn, Pierre-Antoine Fabre et Françoise Marin, Gallimard-Le Seuil, Paris 1994; tr.it. di Marta della Bernardina, Elisabetta Gigante, Paolo Pacifici, Roberto Pellerey, Chiara Sibona, *Della rappresentazione*, a cura di Lucia Corrain, Meltemi, Roma 2001.

⁶⁰⁷ U, p. 185; EE, S. 192: „Nur als der Träger und Beherberger des Menschen sterbe Ich nicht, wie bekanntlich “der König nicht stirbt”. Ludwig stirbt, aber der König bleibt; Ich sterbe, aber mein Geist, der Mensch, bleibt. Um nun Mich ganz mit dem Menschen zu identifizieren, hat man die Forderung erfunden und gestellt: Ich müsse ein “wirkliches Gattungswesen” werden“.

(*Träger*) e l'alloggiatore (*Beherberger*) dello spirito *dell'uomo*. Inoltre il passo potrebbe forse giovare anche dell'implicito riferimento a una caricatura: se così fosse, esso si porrebbe come umoristico al quadrato, se è lecito dir così.

Difatti, la tematica della separazione della maestà regale (immortale) dal corpo fisico del re (mortale) era stata tematizzata in un modo simile a quello stirneriano da William Thackeray, come testimoniato dalla caricatura satirica che egli fece del famosissimo ritratto di Luigi XIV realizzato da Hyachinte Rigaud nel 1701, ora conservato al Louvre, e considerato come esempio paradigmatico della rappresentazione dell'assolutismo e della dignità regale⁶⁰⁸. L'illustrazione, intitolata *An historical Study*, comparve in *The Paris Sketchbook*, precisamente all'interno delle *Meditations at Versailles*⁶⁰⁹, satira mascherata da libro di viaggi che Thackeray pubblicò nel 1840 e che conobbe un discreto successo editoriale anche all'esterno del Regno Unito. Sebbene la conoscenza stirneriana dell'opera non possa essere dimostrata, sussistono una serie di elementi che quantomeno non escludono tale possibilità. Infatti, oltre alla conclamata attenzione stirneriana alla letteratura a lui contemporanea, e non solo tedesca – basti citare nuovamente la recensione a *Les Mysteres von Paris* di Sue –, risulta altrettanto innegabile la sua conoscenza della produzione satirica del periodo. Nella già citata corrispondenza da Berlino del 18 settembre 1842, pubblicata sulla «*Rheinische Zeitung*», Stirner si occupa infatti dell'importanza e del ruolo delle caricature nazionali – come il *Deutsche Michel* che, ricordiamolo, in quell'occasione era stato attaccato come indegno di un grande popolo – e cita *John Bull*, la personificazione del Regno Unito (o almeno dell'Inghilterra) creata nel 1712 da John Arbuthnot, reso famoso, tra gli altri, da Georg Bernhard Shaw, la cui diffusione oltre i confini del secolo, soprattutto in contrapposizione con l'altrettanto stereotipata immagine del sanculotto giacobino, fu garantita dalla sua onnipresenza nei disegni satirici di James Gillray (pubblicati prevalentemente tra l'ultima decade del XVIII secolo e la prima del XIX), di Thomas Rowlandson e di George Cruikshank (i cui testi più noti sono più tardi, databili intorno agli anni '20 del secolo XIX).

Da questo rilievo, si può ipotizzare, senza eccessiva forzatura argomentativa, la persistenza di un interesse costante alla satira sociale, anche estera, nell'ambiente radicale tedesco. Per quanto concerne direttamente Stirner, neppure lo scoglio della lingua può essere addotto a ostacolo, in quanto Stirner aveva una buona conoscenza dell'inglese – comprovata ad esempio dalla sua traduzione di Adam Smith –, anzi è ragionevolmente sostenibile una lettura dei testi in lingua originale. Inoltre, e da ultimo, nel 1841, Thackeray iniziò la propria collaborazione con il *Punch*, il giornale satirico londinese, molto noto, così come lo *Charivari*, nell'ambiente hegeliano – ricordiamo qui soltanto le citazioni di Ruge e di Rosenkranz a riguardo – e Stirner pertanto potrebbe averlo conosciuto anche attraverso tale periodico. Stirner quindi avrebbe avuto sia le competenze linguistiche sia le possibilità di accesso al testo di Thackeray, tanto più che il lasso di tempo tra la pubblicazione dello stesso e la citazione presente in *Der Einzige*, almeno di quattro anni successivi, è suffi-

⁶⁰⁸ Cfr. Eva Horn, *Vom Porträt des Königs zum Antlitz des Führers. Zur Struktur des modernen Herrscherbildes*, in Alexander Honold, Ralf Simon (hrsg. von), *Das erzählende und das erzählte Bild*, Fink, München 2009, S. 128-159, qui S. 130-131.

⁶⁰⁹ (William Makepeace Thackeray), *The Paris Sketchbook by Mr. Titmarsh. With numerous design by the author, on cooper and wood*, Macrone, London 1840, vol. I, pp. 282 e ss. Michael Angelo Titmarsh era forse il preferito tra i molti pseudonimi utilizzati da Thackeray.

cientemente lungo da avvallarne la diffusione anche estera e l'opportunità di una lettura anche non immediatamente successiva alla prima apparizione a stampa. Ritenendo sufficientemente plausibili i riferimenti storiografici, si possono riscontrare anche alcune vicinanze testuali.

Nell'illustrazione di Thackeray viene raffigurato, come già accennato, Luigi XIV, presentato in tre momenti: il primo è il solo "manichino decorato dei paramenti reali" e porta come didascalia "REX", il secondo è "LUDOVICUS", ossia la raffigurazione del "miserabile corpo naturale del re", in una deformazione caricaturale che ne ridicolizza i difetti fisici, mentre il terzo rappresenta "LUDOVICUS REX", ossia l'unione dei due momenti precedenti – in realtà nient'altro che il volto di Luigi trasposto sul manichino, che esemplifica il "farsi visibile di Dio nelle insegne reali «a beneficio dei sudditi»"⁶¹⁰ e la sopravvivenza della regalità, del re, dice Stirner – o meglio, della sua figura si potrebbe dire – alla mortalità del corpo naturale. L'elemento interessante risiede nel fatto che Stirner citi, come nome del re, proprio *Ludwig*, ossia il *Ludovicus* della caricatura thackeriana, e non utilizzi ad esempio *Friedrich*, ossia il nome dominante la dinastia degli Hohenzollern sin dall'instaurarsi della dinastia al trono di Prussia (nel 1701 con Federico I), o *Friedrich Wilhelm*, il nome del *Kronprinz*, scelta che ne avrebbe probabilmente accentuato la mordacità polemica, data l'attualità della reggenza. La possibile obiezione in merito all'assenza in Prussia di pratiche così accentuate di sdoppiamento del corpo regale – che quindi giustificerebbe in altro senso l'opzione stirneriana per il monarca francese assoluto – è smentita dalle cerimonie funebri degli stessi sovrani, pensiamo a Federico Guglielmo II o a Federico il Grande, in cui, anzi, risulta escluso il momento del dolore a favore di quello del trionfo, dell'apoteosi⁶¹¹. La *rinuncia* all'attacco diretto – non abituale per Stirner – potrebbe forse trovare ragionevole spiegazione proprio nel referente letterario, citato (forse) volutamente immutato per permetterne il riconoscimento.

Non mi sembra perciò così illegittimo ipotizzare che Stirner, proprio nell'assumere sarcasticamente la discrepanza tra i *corpi* sovrani, puntasse a uno sfruttamento della stessa per i propri scopi, proponendone una formulazione che potrebbe essere avvicinata alla terza dimensione ipotizzata da Marin, ossia all'idea del corpo sacramentale semiotico. Tale corpo, secondo la formula-

⁶¹⁰ Cfr. Kantorowicz, *Il doppio corpo del re*, p. 362.

⁶¹¹ Kantorowicz individua infatti due distinti momenti della cerimonia funebre dei regnanti (nella fattispecie inglesi e francesi), da lui indicati, in maniera sia suggestiva sia filosoficamente rilevante come "bifocalità". Scrive infatti (*Il doppio corpo del re*, p. 364): "Con i riti funebri francesi si manifestò un altro esempio [differente dalla bifocalità liturgica bizantina di cui si era precedentemente occupato] di bifocalità: da una parte il rituale della Chiesa, osservato dal clero per i miseri resti dell'uomo, posto nudo o seminudo *nella* bara («all'interno rimane ciò che è umano»), dall'altra un diverso rituale di Stato, celebrante attraverso l'effigie l'immortale e regale dignità esposta *sulla* bara («all'esterno si manifesta la Maestà di Dio»). Trionfo della morte e trionfo sulla morte si mostravano l'uno a fianco dell'altro". Per quanto concerne lo specifico delle cerimonie funebri cfr. nello specifico la nota 367, pp. 364-365, qui 365: "È interessante notare a questo proposito che il cosiddetto *Castrum doloris* (chiamato liturgicamente anche *tumba*) dei re prussiani (Federico Guglielmo I e Federico il Grande) mostrasse solo l'aspetto trionfale" *visibile* in molti particolari, per dir così, scenografici come il "baldacchino di broccato dorato [che] sovrastava l'effigie nella bara esposta" sul cui dorso "era posto il «ritratto di Stato» del re defunto, mentre una Vittoria con la tromba o un genio alato [...] ascendevano dalla sommità del baldacchino portando come una *imago clipeata*, il fiorito monogramma (che a quel tempo si era unito allo stemma araldico) del defunto al cielo". È difficile credere che Stirner non conoscesse tale eccessivo e sfarzoso rituale e, soprattutto, che non ne sfruttasse l'evidente potenziale satirico, se non, appunto, perché intenzionato a evidenziare una derivazione di altro genere, ossia letteraria, al proprio passo.

zione di Marin, sarebbe l'effigie, il ritratto del re che assicurerebbe lo scambio ininterrotto tra i tre corpi. Funterebbe quindi, se si vuole parlare in termini sillogistici, ossia in termini hegeliani, da *medio* tra la dimensione corporale (al di là della lettura limitata che ne fornisce Derrida) e la dimensione politica. Inoltre, esso sarebbe elemento che garantisce la sacralità, essendo esso il corpo del sacramento e, al contempo, il mezzo per la trasmissione del potere assoluto. Ma tale corpo – non essendo un corpo mortale, ma un corpo culturale se possibile ancora più culturale di quello fittizio determinato dal corpo politico, e per giunta incarnantesi in *signa*, ossia in immagini, ma anche in testi – non può essere propriamente detto un *corpus* di pensiero?

Penso sia perciò plausibile una sua applicazione anche alle dinamiche intratestuali che si caratterizzano nei termini della parodia. Sarebbe infatti possibile proporre una declinazione più elementare di *semiotico*, intendendolo proprio come *segno*, come corpo *segnico* e, al contempo, come *corpo signato* dall'evento del pensiero che ne porta iscritte le tracce, appunto le parole. E, allo stesso modo, si potrebbe leggere la coloritura del *sacramentale* come compresenza della natura di strumento che garantisce la sacralità e del carattere di *Unheimlichkeit* e di alienazione in senso stirneriano che si vedrà coincidente con un'indisponibilità all'uso. Ma quindi, se ora ci si permette la crasi concettuale, il corpo sacramentale semiotico risulterà quell'insieme di segni che formano il corpo sacro del pensiero, corpo al contempo visibile ma intoccabile, inutilizzabile, casomai replicabile nel metodo, negli esiti oppure da superare, ma – ad ogni modo – su cui è impossibile intervenire, su cui è impossibile praticare modificazioni. Sarebbe così azzardato definire tale il *corpus* hegeliano (e con esso tutte le repliche dei suoi figli degeneri)?

Non mi sembra infatti casuale che Karl Ludwig Michelet sostenesse che l'idealismo assoluto di Hegel era – o quantomeno era stato percepito come – il compimento (*Vollendung*) sia dell'idealismo tedesco sia dell'intera filosofia, ossia che si trattava di un vero e proprio “colosso della scienza”⁶¹². Ma il colosso, se si sovrappone all'affermazione di Michelet l'attuale teorizzazione di Giorgio Agamben a riguardo, è il sostituto del cadavere, l'effigie che garantisce la ricomposizione dei corretti rapporti tra vita e morte, ossia la riappropriazione di quell' “essere vago e minaccioso [...] che torna nei luoghi frequentati dal defunto e che non appartiene propriamente né al mondo dei vivi né a quello dei morti”⁶¹³. Ma Stirner non indicava quasi con i medesimi termini lo spirito (fantasma) hegeliano? E allora perché la stessa *colossalità* non potrebbe essere letta come interna un moto di (ri)appropriazione dello stesso?

⁶¹² Karl Ludwig Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, Bd. I, S. 34, corsivo mio: “Hegel endlich, welche diese beiden philosophischen Ansichten [quelle di Fichte e Schelling] vereinigt, und zugleich den Idealismus mit den Realismus aufs Innigste verschmelzt, hat die Philosophie bis zu tiefer Höhe der Ausbildung geführt, wo ihr der Name des absoluten Idealismus beigelegt werden kann. An diese *Kolosse* der Wissenschaft werden sich dann die andern Gestalten auf eine ungezwungene Weise anlehnen, und um sie herum gruppieren“.

⁶¹³ Giorgio Agamben, *Homo sacer I, Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 109. È opportuno sottolineare come Agamben elabori questa teoria in un contesto totalmente alieno da riferimenti a Hegel o alle sue propaggini nell'hegelismo. Questo però non vieta, a mio avviso, la sovrapposizione delle due tematiche, naturalmente senza propendere per la loro assimilazione: operazione giustificata dalla già dimostrata cogenza delle figure dello spirito e del fantasma nella teoresi stirneriana.

Inoltre è oltremodo significativo che l'opzione che si poneva di fronte alla generazione successiva al compimento hegeliano fosse, secondo Michelet, necessariamente obbligata, costretta cioè nel bivio teorico tra una consapevole epigonalità e il tentativo di andare oltre il colosso stesso⁶¹⁴. Ma non si tratta nella posizione di tale alternativa (che ai nostri occhi spesso si presenta nei termini di un'aporia) – paradossalmente responsabile di quella riduzione all'orizzonte dell'hegelismo che tanta storiografia sostiene e, come visto, altrettanta avversa – precisamente dei modi *errati* di riappropriazione dello spirito contro cui Stirner concentra la propria critica? La parodia stirneriana potrebbe allora risultare, se ci si concede l'*ingenuità* della terminologia, una *terza via*, uno scongiuro dell'alternativa per ragioni strutturali; essa infatti si qualificherebbe, si intaglierebbe quasi, come interna alle altre due, ma non dialetticamente – quindi non perpetuando un hegelismo impossibile – come medio, quanto piuttosto come accelerante del contrasto, che permetta il superamento di entrambe in direzione di quella che abbiamo definito essere una sintesi parodica.

Il sapere assoluto di Hegel, del resto, potrebbe forse essere letto come una realizzazione, nel pensiero, del potere assoluto, di un'istanza valoriale, veritativa e gerarchica che si imponeva, almeno storicamente parlando, come referente filosofico principale e, filosoficamente parlando, come compimento insuperabile e per ciò stesso coercitivo del filosofare. E le mimesi giovan-hegeliane non si qualificavano esse stesse come manifestazioni di potere, di potere oppositivo al *padre* Hegel in direzione di un suo inveramento, di un suo superamento, ossia di un *surplus* di potere? Tale *surplus* di potere, ora penso di poterlo legittimamente affermare, potrebbe essere letto precisamente come quell'eccesso di "vita sacra" – ossia intangibile nel senso prima esplicitato – che garantiva l'assolutezza del potere in una continuità (almeno auspicata) dagli stessi *eredi* hegeliani. Infatti, in tutti i casi si trattava, più o meno dichiaratamente, di un'istituzionalizzazione del potere – della filosofia, del pensiero, dell'amore, della sensualità, del proletariato – che ne sancisse la *supremazia* finale. Ma, dato che tale trasmissione dell'assolutezza del potere si giovava in primo luogo della morte del padre e del suo colosso⁶¹⁵, l'opposizione a tale potere, se vuole giocare a livello della lingua – della *Sprache* – dovrebbe pertanto assumerne precisamente la natura di colosso e farsi suo doppio, farsi suo doppio corpo per inscrivere in se stesso la mortalità del parodiato, per accelerare il lavoro della *decomposizione* su di esso. Si tratterà quindi di una scrittura, anzi di una lettura che si fa riscrittura colossale, ossia di una scrittura tra due *colossi*. In questo senso ciò che Derrida scrive in merito all'operazione da lui compiuta in *Glas* potrebbe forse attagliarsi anche alla tecnica parodica stirneriana:

“Ogni colonna compare qui come un colosso (*colossos*), nome dato al doppione del morto, al sostituto della sua erezione. [...] La scrittura colossale scatena altrimenti i calcoli del lutto. Sorprende e sragiona/risuona (*dérésonne*) l'*economia della morte* in tutte le sue ripercussioni. *Glas* in decomposizione [...], doppia banda, banda contro banda, è anzitutto l'analisi della parola *glas* nelle virtualità ritorte e troncate del suo «senso» (portate, scampanii di tutte le campane, la sepoltura, la pompa funebre, il lascito te-

⁶¹⁴ Cfr. Massimiliano Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 29.

⁶¹⁵ Agamben, *Homo sacer I*, pp. 113-114: “Il corpo politico del re [...] deriva in ultima analisi [da tale] colosso; ma proprio per questo esso non può rappresentare semplicemente [...] la continuità del potere sovrano, ma anche e innanzitutto un'eccedenza di vita sacra [che ne garantiva] l'assolutezza”. Come si nota, anche la nozione di “vita sacra” di cui mi servo è da intendere nel senso agambeniano.

stamentario, il testamento, il contratto, la firma, il nome proprio, il soprannome, la classificazione e la lotta di classe, il lavoro del lutto nei rapporti di produzione, il feticismo, il travestimento, l'abbigliamento del morto, l'incorporazione, l'introjezione del cadavere, l'idealizzazione, la sublimazione, il superamento, il rigetto, il resto)⁶¹⁶.

E allo stesso modo credo sia possibile riscontrare una vicinanza anche con Louis Marin, il quale suggerisce, come *strategia di opposizione* una particolare forma di critica che sarebbe da chiamare:

“erotica critica, o critica erotica, se quest’espressione ha un senso: testo-corpo di piacere in cui, letteralmente, la lettura è scrittura, cioè consumazione del testo, maniera di mangiarlo, e in cui ogni meta-discorso, ogni metalinguaggio, viene neutralizzato in quanto potere e istituzione di potere, di verità al potere, viene assorbito dalla lettura-scrittura, diventa finzione⁶¹⁷”.

Non opera Stirner precisamente lo stesso tipo di critica sui testi-corpi della tradizione? Non è esattamente questo il suo *modo* di ereditare? Non ne *consuma*, come si è già visto, il *corpus*, opponendo allo spirito (potere) assoluto la *propria* maniera – replica irridente del lato soggettivo dello stesso spirito hegeliano – di mangiarlo, di dissolverne il potere, anzi di dissolvere ogni potere (anche il proprio)?

“Io invece, mentre critico, non ho in mente neppure me stesso, ma invece godo, mi diverto secondo i miei gusti: a seconda dei miei bisogni: e, a seconda dei miei bisogni, mastico fino in fondo la cosa (*die Sache*, quindi la questione, il pensiero) o mi limito ad aspirarne il profumo⁶¹⁸”.

E allora, la chiosa di Marin potrebbe aggiungere anche Stirner ai luoghi di *apprendimento* di tale sovversione:

“Forse una delle forme più sovversive di questa scrittura-lettura, di questa erotica critica, sarebbe quella di costruire piccole trappole, tendere quei brevi e intensi agguati testuali che hanno caratterizzato per molto tempo “il discorso filosofico” delle favole e degli emarginati, in cui il potere della verità istituzionale – quella del sapere – viene ritorto contro di essa e sottomesso alla propria influenza, al proprio volere e cade in quello che Ernst Bloch ha chiamato il buco-trappola del presente. Trappole, agguati, di

⁶¹⁶ Jacques Derrida, *Prière d'insérer* in Id., *Glas*: «Chaque colonne figure ici un colosse (*colossos*), nom donné au double du mort, au substitut de son érection. L'écriture colossale déjoue tout autrement les calculs du deuil. Elle surprend et dérèsonne l'économie de la mort dans tous ses retentissements. *Glas* en décomposition [...] double bande, bande contre bande, c'est d'abord l'analyse du mot *glas* dans les virtualités retorses et retranchées de son «sens» (portées, volées de toutes les cloches, la sépulture, la pompe funèbre, le legs, le testament, le contrat, la signature, le nom propre, le prénom, le surnom, la classification et la lutte des classes, le travail du deuil dans les rapports de production, le fétichisme, le travestissement, la toilette du mort, l'incorporation, l'introjezione du cadavre, l'idéalisation, la sublimation, la relève, le rejet, le reste»; tr. it. di Silvano Facioni, *Si prega di inserire*, in Id., *Glas*, p. 41. Si tratta di un'aggiunta voluta dallo stesso Derrida alla ristampa del testo avvenuta nel 1995: si trattava di un foglio piegato in due e inserito nel volume (per questo è assente la numerazione nell'originale francese).

⁶¹⁷ Louis Marin, *Remarques critiques sur l'énonciation: la question du présent dans le discours*, in «Modern Language Notes», vol. 91, n. 5, The John Hopkins University Press, Baltimore October 1976, pp. 939-951 (una versione precedente dell'articolo era stata presentata nel dicembre 1975 nel seminario *Sign/Percept/Trace*, della Modern Language Association), poi in Id., *De la représentation*, pp. 137-148; tr. it. di Elisabetta Gigante, *Note critiche sull'enunciazione: la questione del presente nel discorso*, in *Della rappresentazione*, pp. 32-48, qui p. 46.

⁶¹⁸ U, p. 366; EE, S. 396: „Ich aber habe, wenn Ich kritisierere, nicht einmal Mich vor Augen, sondern mache Mir nur ein Vergnügen, amüsierere Mich nach meinem Geschmacke: je nach meinem Bedürfnis zerkaue Ich die Sache, oder ziehe nur ihren Duft ein“.

cui ho imparato i meccanismi in Pascal o nei sofisti greci, in cui la parola filosofica diventa parodia umoristica della rappresentazione: racconto di un gesto, aneddoto di una consumazione⁶¹⁹.

Non resta quindi che vederla all'opera.

II.2 Feuerbach

Ormai divenuto di scuola, il confronto con Feuerbach occupa una grande parte – se non addirittura la maggior parte – della critica stirneriana. È quasi impossibile non trovare, in coloro che si sono occupati di Stirner, almeno abbozzati i termini della polemica ed è oggettivamente difficile non ripercorrere il solco dell'ermeneutica precedente, tanto *profondamente* esso è stato scavato nel corso degli ultimi centocinquanta anni. Lungi da me una forzatura di originalità a tutti i costi per debordare da una via così praticata, al contempo credo però si tratti di sfuggire a un'evidenza troppo cogente, troppo *illuminata* si potrebbe dire. Perché tale eccesso di *luce* – o forse sarebbe meglio dire di *illuminazione* (artificiale) – a nostro avviso offusca la reale natura di un rapporto che, come già accennato mediante Ueberweg, Mauthner e Calasso, non riteniamo sia di derivazione, per quanto polemica, ma piuttosto di derisione, di parodia.

Per mostrare questo gioco di ombre, si farà pertanto affidamento sulla puntualità del parallelismo testuale, limitando l'attenzione, come penso sia filologicamente e filosoficamente più corretto, a quello che si potrebbe definire *il Feuerbach di Stirner*, ossia alla produzione feuerbachiana che Stirner conosceva o poteva conoscere, e evitando pertanto le valutazioni generali in merito al complesso dell'opera del filosofo bavarese, dato che esse esulano dai limiti di questa trattazione.

Ritenendo che il confronto tra i nostri autori si giochi quasi esclusivamente entro i margini del *Der Einzige* e considerando la polemica incarnatasi nel botta e risposta *Ueber das Wesen des Christentums-Recensenten Stirners*, sebbene cuspide di esso, interna a tale orizzonte teoretico, si prenderanno quindi in considerazione i (possibili) riferimenti a testi composti e pubblicati da Feuerbach fino alla metà del 1844, ossia – stando all'autorità delle bibliografie – dalla dissertazione per l'abilitazione alla docenza *De ratione, una, universalis, infinita* della fine del 1828⁶²⁰ a *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's*⁶²¹ del 1844.

⁶¹⁹ Marin, *Note critiche*, pp. 46-47.

⁶²⁰ Ludwig Feuerbach, *De ratione, una, universalis, infinita*, Dissertatio Inauguralis Philosophica, Auctore Ludovico Andrea Feuerbach, Phil. Doct., Erlangae MDCCCXXVIII, Brügel, Ansbach 1828. Si tratta di una profonda rielaborazione della dissertazione *De infinitate, unitate atque communitate rationis*, preparata per l'ottenimento del titolo di dottore in filosofia presso l'università di Erlangen (titolo ottenuto il 25 luglio 1828), inviata al decano il 15 novembre, il 22 novembre a Hegel e il 18 dicembre a Schelling e discussa pubblicamente – presumibilmente contro più opposenti, tra cui probabilmente Johann Paul Harl (ex-decano di Erlangen) e Gottfried Christoph Adolph Harleß (novello dottore in filosofia con uno scritto sulla creazione e futuro docente di teologia a Erlangen, nonché esponente di spicco del risveglio pietistico bavarese, della cui dissertazione per l'ottenimento dell'abilitazione *Scholasticorum nobiliorum quae fuerunt de malo ejusque origine sententiae* Feuerbach sarà – l'anno successivo a Norimberga – a sua volta opponente) – lo stesso mese (il 6 o il 13 secondo le indicazioni di Schuffenhauer). Cfr. Francesco Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 57-61.

⁶²¹ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's. Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“*, Wigand, Leipzig 1844.

Prima di giovarci della scrittura – o meglio della lettura che si fa riscrittura – *colossale*, riteniamo utile qualche cenno biografico per mostrare la vicinanza della formazione dei nostri due autori. Feuerbach e Stirner infatti condussero un percorso di studi quasi parallelo, pur non incontrandosi mai. Entrambi frequentarono l'università di Berlino, seguendo anche i corsi degli stessi docenti – in primo luogo naturalmente Hegel di cui Feuerbach poteva vantarsi di aver seguito tutti i corsi, tranne quello di estetica⁶²² –, ma a distanza di pochi mesi: Stirner infatti si immatricolò il 18 ottobre 1826, mentre Feuerbach, immatricolatosi il 28 luglio 1824, aveva lasciato l'università nella primavera dello stesso anno a causa di motivi economici (il nuovo re di Baviera, Ludwig I, aveva temporaneamente sospeso il sussidio di 800 *Gulden* assegnato dal padre e precedente sovrano Maximilian Joseph I ai figli di Paul Johann Anselm Feuerbach iscritti all'università come riconoscimento per la redazione dell'innovativo codice penale della Baviera, entrato in vigore nel 1813⁶²³).

Lo stesso avvenne nella piccola università di Erlangen, l'unica protestante della Baviera, a cui Feuerbach si immatricolò intorno a Pasqua del 1827, al fine di frequentarla almeno un anno e così garantirsi i requisiti necessari a un impiego statale nel *Land*⁶²⁴, e in cui conseguì, come detto, il titolo di dottore il 25 luglio 1828, e a cui Stirner – dopo aver lasciato ufficialmente l'università di Berlino il 1 settembre 1828 ed essendosi trasferito a Erlangen, città natale della madre, soggiornando presso alcuni parenti – si immatricolò il 20 ottobre dello stesso anno, mancando, ancora di pochi mesi, un altro possibile contatto. Stirner, inoltre, frequenterà a Erlangen solo il semestre invernale 1828-29, prima di intraprendere un “lungo viaggio attraverso la Germania”, e pertanto le occasioni per una frequentazione furono totalmente scongiurate.

È comunque interessante sottolineare che tra i corsi a cui Stirner partecipò – in realtà solo due – si annovera quello del filosofo Christian Kapp⁶²⁵ su logica e metafisica (oltre alle lezioni del teologo Georg Benedikt Wiener sulla paolina *Lettera ai Corinzi*⁶²⁶); Kapp era amico intimo di Feuerbach, nonché della sua famiglia, e il legame si rivelò molto stretto fino al 1848; da parte di Kapp costante fu il sostegno sia editoriale – egli ad esempio pubblicò nel 1832 all'interno della propria rivista «Athene» il saggio feuerbachiano *Der Ursprung des Bösen nach Jacob Boehm*⁶²⁷, preparatorio al

⁶²² Feuerbach frequentò nel semestre estivo i corsi di logica e metafisica e di filosofia della religione nel semestre estivo del 1824, filosofia della storia universale, diritto naturale e scienza politica nel semestre invernale 1824-25, ancora logica e metafisica, filosofia dello spirito (o antropologia e psicologia) nel semestre estivo del 1825 e, nel semestre invernale 1825-26, storia della filosofia e filosofia della natura (o fisica razionale), ricevendo da Hegel giudizi assai positivi, anche se fra i due, probabilmente, non si andò oltre il semplice scambio di opinioni. Cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 56.

⁶²³ Cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 14.

⁶²⁴ Cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 57.

⁶²⁵ Di orientamento hegeliano e legato all'insegnamento di Karl Daub, Kapp fu prima professore straordinario di filosofia a Erlangen dal 1823 al 1832 (anno in cui si congedò volontariamente, forse per difficoltà con l'ambiente) e poi professore ordinario ad Heidelberg, oltre che esponente di spicco del liberalismo democratico bavarese. Sulla figura di Kapp, cfr. Jörn Leonhard, *Christian Kapp*, in Frank Engenhausen, Armin Kohle (hrsg. von), *Gelehrte in Revolution. Heidelberger Abgeordnete in der deutschen Nationalversammlung 1848/49, Georg Gottfried Gervinus - Robert von Mohl - Gustav Höfken - Karl Mittermaier - Karl Theodor Welcker - Karl Hagen - Christian Kapp*, Verlag Regionalkultur, Ubstadt-Weiher 1998, S. 183-207.

⁶²⁶ Cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 38.

⁶²⁷ Ludwig Feuerbach, *Der Ursprung des Bösen nach Jacob Boehm*, in «Athene. Eine Zeitschrift für philosophische und historische Wissenschaft», hrsg. von einem Vereine von Gelehrten, redigiert von Christian Kapp, Dannheimer, Kemp-

capitolo inserito nella *Geschichte der neueren Philosophie*⁶²⁸ e, dopo il fallimento della stessa «Athe-ne», propose a Feuerbach la progettazione comune di una rivista più popolare (fu poi Feuerbach stesso a far fallire il progetto mediante la propria defezione) – sia nel tentativo (infruttuoso) di trovargli una sistemazione accademica stabile, anche a costo di cedergli la propria cattedra ad Heidelberg; sforzi che Feuerbach ricambiò con le premure affinché fossero recensite le opere dell'amico, nonché con una recensione composta da egli stesso – e comparsa sugli «Hallische Jahrbücher» nel dicembre 1839 – in merito a un opuscolo anonimo (ma probabilmente di cui Feuerbach era l'autore⁶²⁹) che presentava le opere di Kapp. Anche sul piano filosofico, si riscontrano alcune consonanze, in particolare in merito ai temi della tensione etica – in un orizzonte avvicicabile a quello fichtiano – e degli interessi empirici, che per entrambi dovevano essere assunti dalla filosofia in quanto “scienza del tutto, legame universale, conforme alla monade”⁶³⁰. La frequentazione stirneriana di tali lezioni potrebbe pertanto aver permesso un'ulteriore chiarificazione dei temi feuerbachiani, oltre a testimoniare del persistere – almeno negli anni della formazione – nel medesimo orizzonte culturale. Si rivelò pertanto quasi destinale che i due autori si trovassero ad affrontare lo stesso novero di problemi e non è così implausibile, come si cercherà di dimostrare, che il confronto, almeno da parte di Stirner, stesse maturando sin dal periodo universitario per esplodere in tutta la sua portata con il *Der Einzige*.

II.2.a Questioni di metodo: due umorismi a confronto

Prima di affrontare il piano contenutistico, è però necessario fornire alcune precisazioni a livello formale e metodologico. Tale operazione preliminare trova giustificazione nella stessa riflessione dei due autori, i quali – più esplicitamente nel caso di Feuerbach, meno nel caso di Stirner – hanno espresso la necessità di una chiarificazione del proprio *modus operandi* filosofico, soprattutto a fronte di quelli che essi stessi ritenevano fraintendimenti del proprio pensiero. Inoltre – e ciò è massimamente significativo per i nostri scopi – entrambi gli autori fanno esplicito riferimento all'umorismo, assegnandogli una funzione decisiva nell'economia del proprio pensiero.

Dato che si è scelto di affrontare sempre in prima istanza l'argomentazione dell'*avversario* di Stirner, di modo da mostrare poi in maniera più efficace i termini e le modalità con cui egli diviene oggetto della sua parodia, partiamo da Feuerbach. La precisa tematizzazione dell'umorismo viene svolta nella lettera aperta che egli rivolge a Karl Riedel, il pastore protestante e giornalista che era stato suo compagno di studi ginnasiali e che nel 1839 aveva pubblicato un breve confronto tra lo stesso Feuerbach e Georg Friedrich Daumer⁶³¹.

ten 1832, Heft 1, S. 180-190. La riscoperta di questo saggio preliminare e l'insistenza sulla sua importanza vanno tributati a Claudio Cesa (*Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963, p. 189); riconoscimento che Schuffenhauer non manca di rimarcare (in Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Bd. I, S. CXI).

⁶²⁸ Ludwig Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, Brügel, Ansbach 1833.

⁶²⁹ (Ludwig Feuerbach), *Dr. Christian Kapp und seine literarische Leistungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Brockhaus, Leipzig 1839.

⁶³⁰ Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 220.

⁶³¹ Karl Riedel, *Friedrich Daumer und Ludwig Feuerbach. Zwei Skizzen*, in «Jahrbuch der Literatur», Jg. I, Hamburg 1939, S. 111-126.

“La tendenza pratica (nel senso più elevato del termine) della mia attività di scrittore si manifesta, del resto, già nel suo metodo. Questo metodo consiste cioè nel collegare sempre ciò che è elevato con ciò che è apparentemente volgare, il più lontano con il più vicino, l’astratto con il concreto, lo speculativo con l’empirico, la filosofia con la vita; per il fatto che rappresenta l’universale nel particolare, esso si immerge nella sensibilità, ma in modo che il pensiero, pur nell’ebbrezza gioiosa della fantasia, non perda la lucidità, la presenza di spirito; esso piuttosto, anche nell’esser-fuori-di-sé della sensibilità, è immediatamente presso di sé, e polemizza così, in incognito con la teoria che vede nella sensibilità solo l’altro o essere fuori-di-sé dello spirito. Il *terminus medius* tra l’elevato e il volgare, l’astratto e il concreto, l’universale e il particolare è praticamente l’amore, teoricamente lo *Humor*. L’amore collega lo spirito con l’uomo, lo *Humor* la scienza con la vita. L’amore è anche *Humor*, e lo *Humor* amore. Mi premeva di introdurre nella scienza lo *Humor* – che, se non può affatto venir ridotto a far dell’ironia sentimentale, o a intervenire su un tema stabilendo collegamenti o interrompendone lo svolgimento in modo egualmente arbitrario, può però essere applicato sul terreno delle scienze per quelle che sono le sue proprietà essenziali”⁶³².

Gli elementi di interesse, come si vede, sono innumerevoli. Con questa dichiarazione Feuerbach palesa la propria appartenenza a quell’orizzonte di pensiero *comico* che abbiamo tematizzato in precedenza, mostrando una particolare consonanza con la concezione dell’umorismo e dall’arguzia elaborata da Jean Paul⁶³³ e da altri autori riconducibili alla Giovane Germania come Ludwig Börne e Ludolf Wienbarg, i quali miravano a concedere voce a ciò che era umile in una tensione al cambiamento politico, sociale o estetico che abbandonasse il piano semplicemente teorico in direzione di una pienezza della vita⁶³⁴. Lo *humor*, infatti, risulta essere il termine medio tra ciò che è apparentemente inconciliabile, come (tra gli altri esempi) l’elevato e il volgare, l’astratto e il concreto, lo speculativo e l’empirico in una connessione che rivela appunto “la tendenza pratica” del metodo feuerbachiano. Esso, quindi, lungi dal rappresentare l’ironia sentimentale o l’arbitrio sfrenato, garantirebbe al contempo l’“ebbrezza gioiosa della fantasia” e la “lucidità e la presenza di spirito”, ossia la persistenza dello spirito presso di sé anche nella condizione di esteriorità a se stesso data dalla sensibilità; in altre parole, esso coincide con una polemica *dissimulata* contro tutte quelle concezioni che intendono la sensibilità – ma crediamo che il discorso possa estendersi anche agli altri *negativi* – solo come l’alienazione o l’estraniamento da sé dello spirito – o di qualsiasi altro *positivo*. In questo senso, Tomasoni può affermare che l’*humor* “sarà [...] caratteristico del nuovo metodo genetico-critico, volto ad unire speculazione ed empiria”⁶³⁵, in un’assimilazione con l’amore – di cui si vedrà più avanti il portato fondativo – il quale è nella vita ciò che l’*humor* è in teoria. È pertanto oltremodo significativo ravvisare come Feuerbach avesse già utilizzato tale metodo proprio in un testo in cui l’amore giocava un ruolo centrale, ossia *Abälard und Heloise*, avendolo lì applicato, per sua stessa ammissione, a un “esempio particolare”:

⁶³² Ludwig Feuerbach, *An Karl Riedel. Zur Berechtigung seiner Skizze*, in «Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben», Nürnberg 1839. Il testo è stato riprodotto in *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 167-178 su cui si basa la traduzione italiana di Claudio Cesa (*Lettera a C. Riedel*, in Ludwig Feuerbach, *Opere*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1956, pp. 155-168, qui pp. 163-164).

⁶³³ Cfr. ad esempio Wilhelm Bolin, *Biographische Einleitung* in Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. XII, S. 36-37; Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 148; Cesa, *Il giovane Feuerbach*, pp. 220-222.

⁶³⁴ Cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, pp. 217-223 e 225-227 e Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, pp. 148-149.

⁶³⁵ Francesco Tomasoni, *Introduzione a Ludwig Feuerbach, Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen*, Brügel, Ansbach 1834; tr. it. e a cura di Francesco Tomasoni, *Abelardo e Eloisa. Lo scrittore e l’uomo*, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 5-28, qui p. 21.

“Il compito di questo scritto non doveva essere che quello di definire quel vuoto fantasma che è l’anima, e di porre così al posto dell’immortalità soggettiva e soltanto quantitativa, quella che è stata finora accolta e che ha come propria caratteristica espressione l’eterna sopravvivenza, una immortalità oggettiva e qualitativa, che misura il valore dell’uomo non sulla base della somma, ma del contenuto, della qualità della sua vita. Come immagine, come esemplificazione di questo pensiero generale io scelsi una sfera particolare [...] la sfera dello scrittore [...]; e cercai di prendere due piccioni con una fava, perché, definendo il significato dello scritto in contrasto con la vita comune, definivo anche il significato dell’anima in contrasto con quel mondo di spiriti e di fantasmi che è l’aldilà – ma ciò soltanto in immagini umoristiche. Del resto per me l’immagine non significa l’aberrazione di un’esuberante fantasia che si inserisce, del tutto priva di pensiero, tra l’intelletto e la cosa, allo scopo di abbellire o addirittura di sostituire il pensiero stesso; l’immagine è invece per me la cosa stessa, ma in un caso concreto, è lo stesso pensiero, considerato però, ad un tempo, come oggetto dell’intuizione. Il presentare immagini umoristiche è per me il metodo del pensiero che è perfettamente padrone e cosciente di se stesso”⁶³⁶.

Come si vede, il valore dell’umorismo passa attraverso una rivalutazione dell’immagine, potremmo dire della rappresentazione singolare: negandole la qualificazione negativa di “aberrazione” appartenente solo all’ambito della fantasia – e in tal senso totalmente priva di pensiero in quanto si inserirebbe tra l’intelletto e la cosa solo come ornamento, quando non come sostituto fittizio del pensiero stesso – Feuerbach procede in direzione della sua coincidenza con la cosa stessa, dell’idea di essa come una concrezione del pensiero in un caso che gli permetta di risultare a un tempo oggetto dell’intuizione. L’immagine in questo senso viene a caratterizzarsi solo e precipuamente come “umoristica” e la sua presentazione assurge a “metodo” di un pensiero “perfettamente padrone e cosciente di se stesso”.

Più nello specifico, l’esempio concreto affrontato da *Abälard und Heloise* – il cui sottotitolo, *smarrito* nelle traduzioni italiane che si basano sui rimaneggiamenti feuerbachiani nella propria edizione dei *Sämtliche Werke* (1846), era precisamente “una serie di aforismi umoristico-filosofici” – riguarda una concezione dell’anima che non fosse più quantitativa, ma piuttosto qualitativa, ossia relazionata a una corporeità singolare in cui essa trovava inveramento e la cui espressione – unica sintesi possibile tra originalità e universalità – consisteva proprio nell’opera dello scrittore. Essa infatti presentandosi come *incarnazione* dell’anima stessa dell’autore rappresentava la confutazione implicita dell’astrattezza fantasmatica in cui essa era relegata.

In tal modo si svela un’unità di intenti con l’altro testo dichiaratamente umoristico che Feuerbach aveva composto e pubblicato (anonimo) quattro anni prima, ossia i *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*⁶³⁷, a cui egli appose, non a caso, un’appendice composta appunto da “xenie teologiche-satiriche”. Il fatto che esse siano collocate in appendice non deve ingannare, visto che, come sottolinea l’anonimo curatore (di cui Feuerbach si è sempre rifiutato di dichiarare il nome) avrebbero

⁶³⁶ Feuerbach, *Lettera a C. Riedel*, pp. 164-165.

⁶³⁷ (Ludwig Feuerbach), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, herausgeben von einem seiner Freunde*, Stein, Nürnberg 1830; tr. it. parziale di Claudio Cesa, *Pensieri sulla morte e l’immortalità*, in Feuerbach, *Opere*, pp. 9-76. Ne esiste anche una versione completa, curata da Fabio Bazzani e pubblicata presso Editori Riuniti (Roma 1997). Cfr. Giuseppe Moscati, *Dalla filosofia della morte alla filosofia della vita. La prospettiva etica dell’io-tu in Ludwig Feuerbach*, Morlacchi, Perugia 2009, pp. 30-49. Sulla conoscenza stirneriana del testo fanno fede sia i rilievi già citati di Tomasoni sia l’utilizzo stirneriano di tutta la serie di plessi problematici che Feuerbach elabora in quest’opera.

meritato il posto centrale nell'economia dell'opera, in quanto consistevano nel "tentativo di mostrare, come in una «camera oscura», la miseria del presente" di cui rappresentavano "l'opposizione, prima della conciliazione finale"⁶³⁸. Se tralasciamo questa notazione sulla conciliazione che forse suona ancora eccessivamente hegeliana, possiamo notare come la satira che conclude il testo e soprattutto le xenie rappresentino effettivamente un'opposizione a dir poco risoluta alle tendenze filosofiche e teologiche contemporanee al giovane Feuerbach. Egli scelse per condannarle le armi del sarcasmo feroce, del realismo spinto e della trivializzazione. Qualche notazione sarà sufficiente per permetterci una comprensione del loro *tono*. Nella satira, ad esempio, Feuerbach trivializza un'affermazione schellinghiana contenuta nella *Philosophie der Offenbarung* in merito alla compresenza in Dio di volto e retro intesi come coscienza e natura mediante termini di uso quotidiano, diremmo anche popolare e, soprattutto, nella polemica contro i pietisti che caratterizza il finale della satira stessa egli stigmatizza il loro egoismo – inteso come divinizzazione del proprio Io – mediante espliciti riferimenti sessuali e accuse di onanismo. Nelle xenie il tono non muta: ancora riferimenti sessuali espliciti, utilizzo di espressioni volutamente scurrili, linguaggio triviale e riferimenti scatologici diretti sono tra i mezzi che Feuerbach utilizza per proseguire polemiche che in alcuni casi possono essere fatte risalire al ceppo hegeliano – come quella contro la patologia del sentimento covato senza ragione –, ma che ora attingono una durezza e un'asprezza inedite che, anche a causa di citazione esplicita degli obiettivi polemici (tra cui alcuni noti teologi dell'università di Berlino come Johann Wilhelm Neander, Friedrich August Gottreu Tholuck e Philipp Conrad Marheineke), costarono a Feuerbach l'interdetto perenne all'accesso a una carica accademica⁶³⁹. Del resto, il testo stesso è contrassegnato da una satira, seppure mitigata nei toni, volta a una provocazione diretta al lettore – spesso interpellato direttamente con il "tu" – in una ricerca, anche espressiva, di una comunicazione, per quanto possibile, diretta.

Non si deve però credere che le xenie fossero contenutisticamente vuote, anzi elaborano temi di fondamentale importanza e per l'economia dello scritto e per la speculazione successiva, quali appunto una rivalutazione del limite inteso come determinazione – anche se qui in verità si può riscontrare già una risoluzione del finito nell'infinito –, la condanna del pensiero fisso del peccato come impedimento a una realizzazione personale che reputasse l'esistenza come un fine in sé e, più sommariamente, dichiarano la tendenza feuerbachiana di un ritorno alla natura o meglio di una conciliazione di natura e empiria che ne sancisce, a mio avviso, la continuità con l'*Abälard und Heloise*. Conseguenzialità confermata, come visto, anche stilisticamente, nella persistente importanza conferita da Feuerbach alla forma aforistica e frammentaria – secondo lui nella concisione risiede il sapore ("Kürze hat Würze") – dedicandosi spesso a composizioni del genere anche in ambito privato⁶⁴⁰ e riproposta nello stile asistemico di testi maturi quali le *Vorläufige Thesen* e i *Grundsätze*.

Questo consente una conclusione di carattere generale. Si può infatti vedere come questa rivendicazione del valore del singolo di fronte all'universale – a nostro avviso non distante, pur con tutte le cautele, dalla concezione dell'ironia elaborata pressappoco nei medesimi anni da Kierke-

⁶³⁸ Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 78. Cfr. Feuerbach, *Pensieri*, p. 2 e 4.

⁶³⁹ Per tutti questi temi cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, pp. 106-111. Una traduzione italiana delle xenie è stata curata da Fabio Bazzani; cfr. Ludwig Feuerbach, *Xenie satirico-teologiche*, Clinamen, Firenze 2000.

⁶⁴⁰ Cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 78, in particolare nota 8.

gaard, in un'ulteriore riprova di un'identica temperie *comica* che contraddistingue almeno la prima metà del secolo – sia segno evidente della dura critica all'idea di sistema che Feuerbach pone in opera in tutta la sua produzione. Le notazioni svolte teoricamente nella lettera aperta a Riedel e più ancora lo stile adottato sia nei *Gedanken* sia in *Abälard und Heloise* testimoniano dell'allontanamento feuerbachiano da una ricerca di sintesi concettuale (hegeliana), risolvendosi a suo avviso solo “nel monologo della speculazione con se stessa”, in direzione di “un dialogo della speculazione con l'empiria”⁶⁴¹. Non è casuale che tali espressioni si trovino in quella profonda e incisiva critica che Feuerbach muove a Hegel in *Zur Kritik der hegelschen Philosophie*, dove appunto oggetto del contendere era l'assolutizzazione del sistema stesso in quanto esso smarrisce la sua originaria natura di *mezzo* per una più profonda comprensione e per una migliore trasmissione del pensiero per divenire *fine*, ossia spiegazione della struttura stessa del reale⁶⁴². Come risulta evidente tale testo non ha quindi solo il proposito, per dir così regionale, di criticare il sistema hegeliano, come il titolo modestamente afferma, quanto piuttosto il più ambizioso proposito di negare la possibilità e della scientificità e dell'oggettività a qualsivoglia sistema, proseguendo in questo la linea teorica delle lezioni di Erlangen del 1835-1836 per cui una cosa è l'intuizione del vero, altra, anzi tutt'altra è la sua *Darstellung* sistematica. I termini ora sono leggermente mutati (si parla qui di atto geniale e di comunicazione), ma la sostanza del discorso rimane immutata⁶⁴³. Ciò viene alla luce in merito al problema del cominciamento del filosofare che Feuerbach, seguendo una sollecitazione di Jacobi, intende come fondato su un'intuizione del reale e della vita, ma che, contro lo stesso Jacobi, declina verso una ragione più duttile che sia in grado di riconoscere l'importanza dell'esistenza stessa nella sua connessione di astratto e concreto possibile soltanto mediante lo *humor*. Tale metodo, che troverà espressione fattuale in un'opposizione anche stilistica al pensiero hegeliano – il frammento al posto del sistema, l'amore al posto della speculazione, l'ellissi al posto del cerchio⁶⁴⁴ – ha quindi come proprio centro – l'idea del “capovolgimento del punto di vista mediante l'arguzia degli accostamenti”⁶⁴⁵ e può essere correttamente denominato, come fa Ugo Perone, come metodo della negazione e del rovesciamento o, a nostro avviso più correttamente, del “doppio capovolgimento”⁶⁴⁶. Scrive Feuerbach:

“In che cosa consiste il mio *metodo*? Nel ridurre alla natura, attraverso l'uomo, tutto ciò che è soprannaturale, e nel ridurre all'uomo, attraverso la natura, tutto ciò che è sovrumano”⁶⁴⁷.

Esso troverà concrezione religiosa in *Das Wesen des Christenthums* (e in *Das Wesen des Glaubens in Sinne Luthers*) e filosofica nelle *Vorläufige Thesen* e nei *Grundsätze*.

Nelle *Thesen* scrive infatti:

⁶⁴¹ Cfr. Tomasoni, *Introduzione a Abelardo e Eloisa*, pp. 22-23.

⁶⁴² Cfr. Luciano Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx*, a cura di Dario Borso, ShaKe, Milano-Rimini 2012, p. 100.

⁶⁴³ Cfr. Claudio Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 20.

⁶⁴⁴ Cfr. Tomasoni, *Introduzione a Abelardo e Eloisa*, pp. 21-22.

⁶⁴⁵ Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 148.

⁶⁴⁶ Cfr. Ugo Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972, p. 82.

⁶⁴⁷ Ludwig Feuerbach, *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico*, in Ludwig Feuerbach, *Opere*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 341-374, qui p. 373.

“Noi siamo sempre in grado di ridurre il predicato a soggetto, e in quanto soggetto di farne un oggetto o principio; basta dunque che noi capovolgiamo la filosofia speculativa e allora avremo finalmente la verità messa a nudo, la pura, la schietta verità”⁶⁴⁸.

E nei *Grundsätze*:

“Perciò diventa necessario che la ragione ritorni su se stessa, capovolga questo riconoscimento alla rovescia che essa ha fatto di se stessa, si manifesti direttamente, essa stessa, come l’assoluta verità, diventi immediatamente, vale a dire senza l’intermediazione di alcun oggetto, essa stessa, in quanto verità assoluta, oggetto”⁶⁴⁹.

Ancora più esplicitamente in *Das Wesen des Christenthums*:

“Dapprima l’uomo inconsapevolmente e involontariamente crea Dio secondo la propria immagine, e solo allora questo Dio a sua volta consapevolmente e volontariamente torna a creare l’uomo secondo la propria immagine [...] Dunque nella rivelazione l’uomo viene determinato da se stesso, essendo egli stesso la causa determinante di Dio, colui che determina Dio; cioè la rivelazione non è che l’autodeterminazione dell’uomo, solo che l’uomo frappone un oggetto, un altro essere, Dio – fra sé, essere determinato, e sé, essere determinante. L’uomo interpone Dio come mediatore fra il proprio essere e se stesso. Dio è la personificazione del legame che unisce l’essere, la specie, all’individuo, la natura umana e la coscienza dell’uomo”⁶⁵⁰.

Tale concezione si fonda però, secondo Ugo Perone, su una paradossalità di fondo: infatti a suo avviso Feuerbach collocherebbe verità ed errore – in termini metafisici potremmo dire Dio e uomo – sul medesimo piano, ossia originariamente e costitutivamente connessi in una complementarietà ineliminabile. Questo comporta quindi solo un’apparenza di esclusione – Dio o uomo, verità o errore – che, lungi dal significare differenza ontologica, significa piuttosto equivalenza, dato che il metodo si limita al capovolgimento, al puro e semplice scambio di segno⁶⁵¹.

Questo rilievo è estremamente utile, in quanto a mio avviso è proprio su tale paradossalità che Stirner basa il proprio *metodo*, anch’esso fondato, come ho già avuto modo di esplicitare ampiamente, sull’umorismo. Sostengo infatti che egli opera una *sistematica inversione parodica del capovolgimento feuerbachiano* finalizzata a mostrarne appunto tale aporeticità.

Ciò si palesa già a livello strutturale in *Der Einzige*: l’impianto dell’opera stirneriana si presenta infatti immediatamente come un’inversione parodica di *Das Wesen des Christenthums* o meglio dell’usuale composizione degli scritti feuerbachiani – risulterà infatti riproposta come immutata non solo nelle riedizioni della stessa opera (1843 e 1848), ma anche in *Das Wesen des Glaubens im*

⁶⁴⁸ Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform [la prima edizione riporta *Reformation*] der Philosophie*, in *Anekdoten*, Bd. II, S. 62-86; tr. it. di Claudio Cesa, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, in Ludwig Feuerbach, *Scritti filosofici*, pp. 175-198, p. 178.

⁶⁴⁹ Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Literarische Comptoir, Zürich u. Winterthur 1843; tr. it. di Claudio Cesa, *Principi della filosofia dell’avvenire*, in Feuerbach, *Scritti filosofici*, pp. 199-274, qui p. 269.

⁶⁵⁰ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, zweiter vermehrte Auflage, Wigand, Leipzig 1843; tr. it. di Camilla Cometti, *L’essenza del cristianesimo*, a cura di Antonio Banfi, Feltrinelli, Milano 1960, pp. 249-250. Stirner cita sempre dalla seconda edizione dell’opera del 1843 che, pertanto, sarà quella di riferimento.

⁶⁵¹ Cfr. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa*, p. 84.

Sinne Luther's e in *Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung*⁶⁵² – struttura che anteponeva costantemente il momento positivo (per dirla in termini speculativi, la riappropriazione) a quello negativo (la fenomenologia dell'alienazione). Nonostante l'affermazione feuerbachiana secondo cui tale modalità rappresentativa era una scelta fra le altre – in una lettera del gennaio 1842 a Otto Wigand egli infatti imputò i giudizi negativi su *Das Wesen des Christentums* proprio alla parte conclusiva violentemente critica, che favoriva una lettura della religione in senso totalmente negativo, e proseguì sostenendo che “propriamente, io dovrei fare della parte negativa quella iniziale, e di quella positiva la finale, e così anche gli idioti dovrebbero accorgersi che in questo scritto sono dati gli elementi per la filosofia che sola è positiva, fresca di vita, evidente, vera in senso sia teoretico che pratico” – e in ragione della reiterazione del medesimo modello in opere successive, si può invece asserire, con Claudio Cesa, che “quel modulo espositivo fosse per lui, date le premesse, quasi obbligato, e non si prestasse ad essere invertito a piacere”⁶⁵³. Pertanto la scelta stirneriana di sottolinearne al contempo l'imprescindibilità – per Feuerbach – e al tempo stesso l'incoerenza, mediante una ripetizione parodica, si rivela sommamente efficace. Per dirla con le parole di Henri Arvon:

“La divisione del libro in due grandi parti [...] è ricalcata su quella de *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach. Ecco l'economia di questo libro a cui Stirner si richiama costantemente: una prima parte tratta de *L'essenza veritiera, ossia antropologica della religione*, la seconda de *L'essenza falsa, ossia teologica della religione*. In altri termini, Feuerbach considera il problema religioso sotto due aspetti, la riappropriazione religiosa che consiste nel riconoscere nell'uomo l'essere supremo veritiero e a far recuperare all'uomo la sua potenza di cui si è disfatto imprudentemente, e l'alienazione religiosa che si manifesta nell'adorazione di un essere supremo fittizio. Stirner riprende questa doppia esposizione, facendo tuttavia passare l'alienazione prima della riappropriazione. Al Dio teologico di Feuerbach corrisponde l'Uomo di Stirner, all'Uomo di Feuerbach l'Io di Stirner. Per lottare efficacemente contro l'umanesimo feuerbachiano, Stirner accetta il campo di battaglia scelto dal suo avversario”⁶⁵⁴.

La medesima osservazione è condivisa da Lawrence S. Stepelevich⁶⁵⁵ e Mauthner non mancava di sottolineare che gli stessi termini scelti da Stirner, ossia *Der Mensch* e *Ich* sono una palese ripresa – noi diremmo un palese raddoppiamento parodico – di parole chiave della speculazione feuerbachiana. Opportunamente Arvon specifica che al “*Gott*” di Feuerbach Stirner sostituisce il “*Mensch*”,

⁶⁵² Ludwig Feuerbach, *Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung*, redatto nel 1844, ma pubblicato solo in Id., *Sämtliche Werke*, Wigand, Leipzig 1846, Bd. I, S. 326-333.

⁶⁵³ Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 88.

⁶⁵⁴ Arvon, *Aux sources de l'existentialisme*, pp. 46-47: «La division du livre en deux grandes parties [...] est calquée sur celle de *L'essence du christianisme* de Feuerbach. Voici l'économie de cette livre auquel Stirner se reporte constamment: une première partie traite de *L'essence véritable, c'est-à-dire anthropologique de la religion*, la seconde de *L'essence fautive, c'est-à-dire théologique de la religion*. En d'autres termes, Feuerbach envisage le problème religieux sous ses deux aspects, la réappropriation religieuse qui consiste à reconnaître dans l'homme l'être suprême véritable et à faire recouvrer à l'homme sa puissance dont il s'est défait imprudemment, et l'aliénation religieuse qui se manifeste dans l'adoration d'un être suprême fictif. Stirner reprend cette double exposition, en faisant passer toutefois l'aliénation avant la réappropriation. Au Dieu théologique de Feuerbach correspond l'Homme de Stirner, à l'Homme de Feuerbach le Moi de Stirner. Pour lutter efficacement contre l'humanisme feuerbachien, Stirner accepte le champ de bataille choisi par son adversaire».

⁶⁵⁵ Lawrence S. Stepelevich, *Stirner contra Feuerbach*, in Hans-Jürg Braun, Hans-Martin Saß, Werner Schuffenhauer, Francesco Tomasoni (hrsg. von), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, Berlin 1990, S. 647.

ossia, a suo avviso, la *nuova* manifestazione o l'ultima metamorfosi della divinità e al "Mensch" feuerbachiano succede l'"Ich", ossia, per il Feuerbach dei *Gedanken*, l'antesignano terminologico-funzionale per *Gattungswesen* (il cui utilizzo sarà inaugurato solo nelle opere successive)⁶⁵⁶:

"L'io per cui sei oggetto non è la stessa tua persona, ma l'io dello spirito stesso, l'io universale, eguale a sé in tutte le persone. Come persona ne sei distinto, e questa distinzione ha la sua apparizione e manifestazione sensibile nella morte, dove divieni semplice oggetto"⁶⁵⁷.

Quindi non è da considerarsi errata l'obiezione – modulata in mille variazioni dalla critica dello stesso Feuerbach e da Szeliga in poi – per cui l'io sarebbe una nuova categoria, una nuova aporetica astrazione presa all'interno del medesimo circolo idealistico che pretende di superare. Ma ciò che tale critica non afferra nella propria morsa è che anche l'io è utilizzato da Stirner solo come concetto polemico, mentre la *nozione* che egli reputa positiva è invece l'*unico*, letto nella sua costitutiva connessione con la *proprietà*.

La posizione di Arvon inoltre richiama chiaramente i parametri da me scelti per l'analisi, a chiara conferma dell'ipotesi di lettura; ciò che egli non rimarca è però la natura umoristica dell'arma, congenita, si potrebbe dire, all'opzione metodologica – parodica – di condividere il medesimo terreno scelto dal proprio avversario, per batterlo in tutta la sua estensione, per esasperarlo nella sua contraddittorietà. Coglie perfettamente questo punto Frederick M. Gordon quando afferma che:

"la critica di Stirner sostanzialmente sorge dal suo sostenere un lato della filosofia di Feuerbach contro l'altro. Ossia Stirner afferma come *proprio* un lato [di essa] e lo sviluppa in maniera originale; al contempo Feuerbach viene presentato come un pensatore coerente avente visioni opposte. Solo in pochi, ma eclatanti (*striking*, sorprendenti, eccezionali), passaggi Stirner fornisce indicazioni in merito al fatto che la differenza fra lui e Feuerbach era piuttosto una contraddizione tra i due volti della filosofia di Feuerbach"⁶⁵⁸.

Il rilievo è molto prezioso perché squaderna la strategia stirneriana, scoprendone la reale connessione con i nostri assunti: Stirner infatti *impersona* una *parte* della speculazione feuerbachiana – proponendone quindi un raddoppiamento mimetico, ossia facendone *parodia* – e lo conduce, in maniera originale, alle sue estreme conseguenze in aperta contrapposizione con l'altro lato della filosofia del filosofo bavarese. La *pubblicità* del contrasto consente quindi a Stirner di dissimularne la reale natura – e in tal senso si possono comprendere le interpretazioni che leggono lo scontro solo a livello di *critica* – e di rendere ancora più stridente la rivelazione che si tratta in realtà di un contrasto tutto interno al pensiero di Feuerbach, una sorta di lotta intestina di cui Stirner, po-

⁶⁵⁶ Cfr. Parinetto, *Teorie dell'alienazione*, p. 93.

⁶⁵⁷ Feuerbach, *Gedanken*, S. 66-67, *Pensieri*, p. 64.

⁶⁵⁸ Frederick M. Gordon, *The debate between Feuerbach and Stirner: an Introduction*, in «Philosophical Forum», vol. 8, ns. 2-4, ed. by Marx W. Wartofsky & Hans-Martin Saß, Department of Philosophy Boston University, Boston 1976-77, pp. 52-65, qui pp. 53-54, corsivo nostro: "Stirner's critique basically arose from his championing one side of Feuerbach's philosophy against the other. That one side Stirner claimed as his own and developed in an original manner; Feuerbach, meanwhile, was presented as a coherent thinker with opposing views. Only in a few, but striking, passages did Stirner give any indication that the difference between himself and Feuerbach was also a contradiction between the two sides of Feuerbach's philosophy".

tremmo dire, propone appunto la commedia (precisamente nel senso espresso in *Kunst und Religion*), ossia lo svuotamento, per irrisione ed estenuazione.

Solo due cautele: per quanto non affermato esplicitamente dallo stesso Gordon, ciò che Stirner esaspera sarebbe il lato materialistico di Feuerbach (per Gordon il contrasto si gioca precisamente tra materialismo e idealismo), ma questo non ne autorizza una lettura *stricto sensu* materialista in quanto egli si concentra proprio sull'aporeticità della sintesi feuerbachiana. Ciò che Stirner sfrutta potrebbe essere individuato, più correttamente, nel *terminus medius* dell'*humor* che gli consente di irridere, mediante la medesima strumentazione di Feuerbach, proprio il suo *gesto fondatore* metodologico: in tal modo egli è in grado di rivolgere contro il proprio avversario la sua stessa operazione per mostrare come essa si riveli appunto paradossale, solo apparente e in alcun modo produttrice di reale emancipazione. In tal modo – e questa è la seconda cautela – egli supera il momento solo negativo dell'inversione di segno all'interno di un medesimo orizzonte, giungendo precisamente alla necessità di uno spostamento del piano del discorso; *controgesto* che però non rifonda l'autenticità di una differenza ontologica, come auspicava Perone per Feuerbach, quanto piuttosto dissolve (logicamente) le astrazioni concettuali nel differire operativo della *praxis* vivente.

II.2.b L'uomo come *Être Supreme*: critica (classica?) alle ipostasi

L'applicazione più eclatante del metodo parodico risiede nell'attacco frontale che Stirner sferra a Feuerbach in merito alla questione delle astrazioni, degli universali. All'evidenza fa però, questa volta, da contraltare la cogenza in quanto tale nodo teoretico funge infatti realmente da centro irradiatore per tutte le altre tematiche su cui si concentra la critica di Stirner e rappresenta, non a caso, uno dei luoghi più frequentati dall'ermeneutica, tanto da renderne quasi superflua la riproposizione. Ci si limiterà quindi ai rilievi che evidenziano una cogenza per l'ipotesi interpretativa, nel tentativo di non smarrirsi in sterili ripetizioni.

Quindi, data per assodata la mimetica sul piano strutturale, ci si concentrerà ora su come Stirner costruisca la propria tattica a livello contenutistico. Egli indossa subito la *maschera* del critico classico, sin dalla dichiarazione programmatica che compone l'esergo alla *Erste Abteilung* di *Der Einzige* intitolata *Der Mensch*. Si tratta infatti di una citazione di Feuerbach tratta dalla seconda edizione di *Das Wesen des Christenthums* del 1843, ossia della famosissima:

“Per l'uomo l'essere supremo è l'uomo”⁶⁵⁹.

Ciò che Stirner propone è uno sguardo ravvicinato su questo essere supremo⁶⁶⁰ e, si potrebbe aggiungere, sulla natura e i modi della sua supremazia. Il problema è affrontato da Stirner sul piano linguistico, dato che egli individua senza esitazioni il nucleo semantico del *gesto* di Feuerbach:

“L'operazione fondamentale di Feuerbach è soltanto uno spostamento (*Umstellung*) tra soggetto e predicato, in cui quest'ultimo viene privilegiato. [...] Come ha potuto sperare di allontanare gli uomini da Dio se lasciava loro il divino? E se per loro, come Feuerbach stesso dice, non Dio, ma i suoi predicati

⁶⁵⁹ U, p. 17; EE, S. 7: „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen“.

⁶⁶⁰ Cfr. U, p. 17; EE, S. 7.

sono sempre l'importante, allora poteva continuare a lasciar loro anche i fronzoli, visto che rimaneva loro la bambola, il nocciolo vero e proprio?"⁶⁶¹.

Feuerbach infatti sfruttando alcune acquisizioni della sua fase *idealistica*, ossia i concetti di determinazione e di coscienza, e la *novità* – di probabile ispirazione schleiermacheriana – della religione intesa come sentimento, afferma, grazie alla determinazione, la preminenza dei predicati rispetto al soggetto e riporta Dio all'uomo mediante la coscienza. In un rovesciamento quindi dell'assunto hegeliano – espresso nella *Philosophie der Religion* e secondo Marx W. Wartofski nella *Phänomenologie* – secondo cui la coscienza che l'uomo ha di Dio coinciderebbe con l'autocoscienza che Dio ha di se stesso, Feuerbach arriva a concludere che quest'ultima invece non è altro che l'autocoscienza dell'uomo.

Si consideri brevemente l'argomentazione di Feuerbach. I presupposti logici della sua posizione sono espressi nei due capitoli dell'*Einleitung*, rispettivamente *Das Wesen des Menschen in allgemeinen* e *Das Wesen der Religion in allgemeinen*, fortemente connotati in senso idealistico⁶⁶², e ha appunto il suo fulcro nel concetto di determinazione – connotato dall'identità con la negazione – già affermata sia nei *Gedanken* sia nelle *Vorlesungen* tenute a Erlangen su logica e metafisica. Sulla scorta delle analisi condotte da Hegel nella *Wissenschaft der Logik* in merito al problema del cominciamento (in risposta, implicita, alle obiezioni di Jacobi), Feuerbach rielabora infatti lo spinoziano *omnis determinatio est negatio*, mediando però Hegel con Daub, Schelling e Fichte: se la determinazione è negazione e l'essere quindi è negazione di ogni determinazione, esso risulterà hegelianamente “negazione della negazione”⁶⁶³; l'innovazione feuerbachiana risiede però nel qualificare l'essere stesso come impulso di autodeterminazione, come principio di ogni mancanza – in una ripresa del motivo del *Trieb* – e al contempo come negazione della mancanza stessa, in un costante dinamismo, per cui la determinazione risiede già nell'essere stesso, risultando sommamente reale e non astratta, come invece la intendeva Hegel. In un'assimilazione sinonimica di *Grenze* e *Schranke* – che Hegel manteneva invece accuratamente separati – Feuerbach può pertanto eliminare l'oppressione della limitatezza e intenderla positivamente, come realizzazione dell'essenza nel

⁶⁶¹ U, p. 67; EE, S. 63: „Überhaupt bewirkt Feuerbach nur eine Umstellung von Subjekt und Prädikat, eine Bevorzugung des letzteren. [...] Wie durfte er hoffen die Menschen von Gott abzuwenden, wenn er ihnen das Göttliche ließ? Und ist ihnen, wie Feuerbach sagt, Gott selbst nie die Hauptsache gewesen, sondern nur seine Prädikate, so konnte er ihnen immerhin den Flitter noch länger lassen, da ja die Puppe doch blieb, der eigentliche Kern“.

⁶⁶² Diversi autori hanno rilevato la discrepanza tra i capitoli introduttivi e gli spunti più innovativi sviluppati all'interno dell'opera. Ad esempio Gabriel Amengual (*Critica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Laia, Barcelona 1980, pp. 44-47) sottolinea come la messe delle particolareggiata analisi svolte nell'opera non è adeguatamente enunciata nei principi introduttivi, mentre Gregor Nüdling (*Ludwig Feuerbach Religionsphilosophie. "Die Auflösung der Theologie in Anthropologie"*, Schöningh, Paderborn 1936) parla addirittura di impossibilità della deduzione del materiale analitico dalle premesse in quanto queste si gioverebbero di un metodo a priori, mentre quello di un metodo empirico. Cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 227, nota 24.

⁶⁶³ Sostenendo cioè quella che Yitzhak Y. Melamed [in “*Omnis determinatio est negatio*”: *determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel*, in Id. and Eckart Förster (ed. by), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 175-196, in particolare pp. 180-182] sulla scorta di Michael Inwood (*A Hegel Dictionary*, Wiley & Sons-Blackwell, Oxford 1992), reputa la lettura *dialettica* – a fianco di quella *acosmica*, di cui mi occuperò quando tratteremo direttamente del rapporto tra Stirner e Hegel e di una terza modalità, paradossalmente vicina alla speculazione kantiana – dell'assunto spinoziano.

proprio oggetto e quindi come infinità. Tale infinità – e qui entra in gioco l’operatività del secondo concetto – è cosciente nell’uomo, il quale nell’oggetto vede lo specchio del proprio sé, ossia dall’oggetto stesso è spinto, in un moto di autoconoscenza. Scrive significativamente Feuerbach:

“Perciò è nell’oggetto che l’uomo acquista la coscienza di se stesso: la coscienza dell’oggetto è la coscienza di sé dell’uomo. Dall’oggetto tu conosci l’uomo, in esso ti si rivela la sua natura: l’oggetto è il suo essere manifesto, il suo Io vero e oggettivo. E ciò non vale solo per gli oggetti del pensiero, ma anche per quelli che cadono sotto i sensi. Anche le cose più lontane dall’uomo, *per il fatto che, e in quanto* sono a lui oggetti, rivelano l’essere umano. Anche la luna, anche il sole, anche le stelle gridano all’uomo il “Conosci te stesso!”. La facoltà che egli ha di vederli e il *modo in cui* li vede, sono una testimonianza della sua natura”⁶⁶⁴.

Oggetti quindi come specchio dell’uomo, della coscienza dell’uomo che da essi è risospinta verso di sé, in un moto conoscenza di sé di ascendenza socratica. Tale passo di *Das Wesen des Christhums* è per i nostri scopi oltremodo significativo, in quanto ritornerà – naturalmente rovesciato – in un luogo, spesso citato polemicamente⁶⁶⁵, di *Der Einzige*:

“Per il fatto che non posso afferrare la luna, essa dev’essermi «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!”⁶⁶⁶.

Gli oggetti quindi, nella loro ripetizione, perdono la funzione di limitare l’uomo e di invitarlo al riconoscimento dei propri limiti e del proprio ruolo *naturale* e acquisiscono invece il carattere di poli di attenzione dell’unico che in essi vede possibili oggetti della propria potenza, ossia della propria proprietà. L’accento stirneriano, che in questo luogo indubbiamente suona stridulo e eccessivo, potrebbe forse essere interpretato come un’esasperazione caricaturale dell’eco degli oggetti che, feuerbachianamente, gridano all’uomo la propria posizione nel cosmo.

Non ci sembra superfluo sottolineare che Feuerbach nel proporre a Otto Wigand la pubblicazione di *Das Wesen* anonima, suggerì diversi titoli, insistendo a più riprese, in maniera molto significativa, proprio sul motto delfico “conosci te stesso” – motto a lui molto caro che si può ricollegare come detto a una filosofia del limite e delle possibilità umane, non aliena dal già citato influsso socratico e dall’esempio kantiano. Una dimostrazione in tal senso è rinvenibile, ad esempio, nelle lezioni di Erlangen su *Geschichte der Philosophie in bezug auf Logik und Metaphysik*. Questa massima è per noi importante, in quanto è riproposta in *Der Einzige* come necessitante di oltrepassamento: Stirner infatti ne sottolinea l’inadeguatezza e l’arretratezza rispetto all’epoca, che è, a suo

⁶⁶⁴ Feuerbach, *L’essenza del cristianesimo*, p. 29.

⁶⁶⁵ Pensiamo ad esempio a Carlo Sini, *Stirner, Nietzsche e l’ambiguità del concetto di individuo*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, a cura di Pietro Ciaravolo, Editoriale B.M. Italiana, Roma 1984, pp. 193-204, qui p. 204.

⁶⁶⁶ U, p. 176; EE, S. 183: „Weil Ich den Mond nicht fassen kann, soll er Mir darum “heilig” sein, eine Astarte? Könnte Ich Dich nur fassen, Ich faßte Dich wahrlich, und finde Ich nur ein Mittel, zu Dir hinauf zu kommen, Du sollst Mich nicht schrecken! Du Unbegreiflicher, Du sollst Mir nur so lange unbegreiflich bleiben, bis Ich Mir die Gewalt des Begreifens erworben habe, Dich mein *eigen* nenne; Ich gebe Mich nicht auf gegen Dich, sondern warte nur meine Zeit ab. Bescheide Ich Mich auch für jetzt, Dir etwas anhaben zu können, so gedenke Ich Dir’s doch!“.

avviso, caratterizzata piuttosto dal “valorizza te stesso!”⁶⁶⁷. Quindi, teoreticamente, Stirner postula in questo modo la negazione sia dell’eredità socratica – in direzione di una posizione che mostreremo essere considerata vicina a quella della sofistica – sia del kantismo – soprattutto del Kant della seconda critica, con la preminenza assegnata all’imperativo categorico e al dover essere. L’apparente contraddittorietà di tale negazione – ancora più stridente se si pensa alle ripetute affermazioni stirneriane in merito all’io transeunte e caduco, quindi finito – che sembra inoltre paradossalmente avvallare un fichtismo a cui Stirner si oppone espressamente, è smentita non in direzione di un *superomismo*, come sostengono molti interpreti stirneriani⁶⁶⁸, quanto piuttosto in direzione di uno svuotamento dell’idea di essenza umana, e con essa del correlato umanesimo, considerati anch’essi da Stirner come idee fisse di cui (ri)appropriarsi.

Tale coscienza – che costituisce anche la differenza essenziale tra l’uomo e l’animale – deve essere però intesa “come consapevolezza che ha per oggetto la specie, cioè non l’individuale, ma l’universale” e, in questo senso, essa è “non solo la base, ma anche l’oggetto della religione”⁶⁶⁹ dato che, come scrive Feuerbach, “la religione è la coscienza dell’infinito; essa dunque è, e non può essere altro, che la coscienza che l’uomo ha, non della limitazione, ma dell’infinità del proprio essere”. Pertanto, “l’oggetto divino dell’uomo rispecchia ciò che l’uomo è: “L’essere assoluto, il Dio dell’uomo, è l’essere stesso dell’uomo” in una coincidenza totale tra essenza e oggetto”:

“Coscienza è l’oggettivazione di sé, perciò non può essere nulla di estraneo, nulla di distinto dall’essere che è cosciente. [...] Se pensi l’infinito, pensi e convalidi l’infinità della potenza del pensiero, se senti l’infinito, senti e convalidi l’infinità della potenza del sentimento [...]. Tutto ciò quindi che per la speculazione metafisica, per la religione è solo il derivato, il soggettivo o umano [...] in realtà è l’originale, il divino, l’essere, l’oggetto stesso [...]. Ciò che soggettivamente, ossia da parte dell’uomo, ha il valore dell’essere, appunto perciò ha il valore dell’essere anche oggettivamente, ossia da parte dell’oggetto nella realtà”.

E l’alienazione religiosa altro non sarebbe che l’errore di assimilare, a livello coscienziale, l’oggetto religioso – peculiare perché interiore, inscindibile dall’uomo, “il più intimo, il più vicino” – a tutti gli altri oggetti, nel medesimo movimento di proiezione di sé. Ciò che l’uomo però non riconosce – e proprio qui si insinua la radice alienante – è la necessità di “una tendenza dell’autocoscienza”, ossia dell’atteggiamento della fede, per la posizione e la persistenza dell’oggetto religioso (indifferente invece nel caso degli oggetti sensibili).

⁶⁶⁷ U, p. 329: “Sul portale della nostra epoca non c’è il motto apollineo: «Conosci te stesso!», bensì un «Valorizza te stesso!»; EE, S. 353: „Über der Pforte unserer Zeit steht nicht jenes apollinische: «Erkenne Dich selbst», sondern ein: *Verwerte Dich!*“. In merito ai ripensamenti feuerbachiani riguardanti i titoli e alla lunga gestazione dell’opera – Feuerbach ci lavorò presumibilmente dagli inizi del 1839 sino al marzo 1841, ritardandone la stampa (che avvenne nel giugno 1841), anche per evitare reazioni negative che avrebbero potuto inficiare la possibilità di ottenere una cattedra all’università di Freiburg (cattedra che, peraltro, egli non ottenne) –, cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, pp. 223-225.

⁶⁶⁸ Tale tendenza ermeneutica accomuna tutta la lettura che, semplificando consapevolmente, potremmo definire “di destra”; come esempio cfr. Luca Leonello Rimbotti, *L’Unico e le sue ‘improprietà’: Max Stirner visto da destra*, in AA.VV., *Max Stirner e l’individualismo moderno*, pp. 435-456.

⁶⁶⁹ Parinetto, *Teorie dell’alienazione*, p. 110.

“L’essere dell’uomo in ciò che lo distingue dalla bestia è non solo il fondamento, ma anche l’oggetto della religione. Ma la religione è la coscienza dell’infinito; essa dunque è, e non può essere altro, che la coscienza che l’uomo ha, non della limitazione, ma dell’infinità del proprio essere”⁶⁷⁰.

Il superamento, ossia la riappropriazione, può avvenire solo mediante la dimostrazione che “l’esperienza religiosa è la relazione dell’uomo a se stesso, considerato però come un altro essere: l’essere divino non è che l’essere umano, e tutte le sue determinazioni sono quindi determinazioni dell’essere umano. Per Feuerbach infatti gli attributi sono inseparabili dal soggetto, nel senso che in essi il soggetto trova la sua verità”⁶⁷¹. È interessante notare che qui il fulcro dell’argomentazione risiede nell’essere, nel senso aristotelico già utilizzato in *Zur Kritik der hegelschen Philosophie* contro l’esordio astratto della logica hegeliana per cui “il soggetto non è che la somma dei suoi attributi essenziali; se togliamo le determinazioni qualificative del soggetto, esso si vanifica totalmente”⁶⁷².

Il problema resta il medesimo anche per quanto concerne gli attributi divini – e la questione gemella dell’*inseità* di Dio, come la chiama ancora Luciano Parinetto: Feuerbach dirime la questione ancora una volta a livello conoscitivo e coscienziale, sostenendo che, dato che ci è impossibile conoscere altri attributi di Dio all’infuori di quelli mediante i quali Egli si qualifica *per noi*, tali determinazioni *esauriscono* tutto il suo essere. Questa concezione non può che avere come risultato la corrispondenza biunivoca secondo la quale “il carattere antropologico degli attributi divini comporterà [...] il carattere antropologico di Dio; e d’altra parte, l’infinità dell’oggetto della coscienza religiosa – cioè di Dio – rivela l’infinità della coscienza intersoggettiva dell’uomo”⁶⁷³. Il metodo feuerbachiano, di cui abbiamo già enucleato precedentemente i tratti, opera qui in tutta la portata del suo rovesciamento. Stirner ne intravede la struttura, proponendo esplicitamente la giustapposizione dei due “punti di vista”:

“Mettiamo brevemente a confronto il punto di vista teologico di Feuerbach e la nostra confutazione! «L’essenza (*Wesen*) dell’uomo è l’essere (*Wesen*) supremo dell’uomo; esso si viene chiamato *Dio* dalla religione e considerato un essere *oggettivo*, ma in verità non è che l’essenza propria dell’uomo. Questo è perciò il punto di svolta della storia universale: d’ora in avanti per l’uomo *Dio* non apparirà più come Dio, ma sarà l’uomo ad apparire come Dio». Noi replichiamo: «L’essere supremo è certamente l’essenza dell’uomo, ma appunto perché è la sua *essenza* e non lui stesso è perfettamente identico che noi lo vediamo fuori di lui e lo consideriamo “Dio” oppure che lo troviamo in lui e lo chiamiamo “essenza dell’uomo” oppure “l’uomo”. *Io* non sono né Dio, né l’uomo, né l’essere supremo, né la mia essenza e perciò in fin dei conti non cambia niente se io penso l’essenza in me o in fuori di me. Infatti noi pensiamo effettivamente già da sempre l’essere supremo in un doppio aldilà, interiore ed esteriore al tempo stesso: lo “spirito di Dio”, infatti, è secondo la concezione cristiana anche il “nostro spirito” e “abita in noi”. 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»⁶⁷⁴.

⁶⁷⁰ Feuerbach, *L’essenza del cristianesimo*, p. 26.

⁶⁷¹ Parinetto, *Teorie dell’alienazione*, p. 113.

⁶⁷² Parinetto, *Teorie dell’alienazione*, p. 113.

⁶⁷³ Parinetto, *Teorie dell’alienazione*, p. 114.

⁶⁷⁴ U, pp. 42-43; EE, S. 35: „Stellen Wir in Kürze die theologische Ansicht Feuerbach und Unsern Widerspruch einander gegenüber! “Das Wesen des Menschen ist des Menschen *höchstes Wesen*; das höchste Wesen wird nun zwar von der Religion *Gott* genannt und als ein *gegenständliches* Wesen betrachtet, in Wahrheit aber ist es nur des Menschen ei-

Si vede qui chiaramente all'opera l'apparato strumentale stirneriano. È evidente che tale strategia, qui nello specifico, si articola in tre punti: 1. Accettazione degli assunti dell'avversario: "l'essere supremo è certamente l'essenza dell'uomo"; 2. Elaborazione originale: "ma appunto perché è la sua essenza e non lui stesso", quindi istituzione – o scoperta – di una discrepanza, di uno scarto interno a quello che Feuerbach intendeva invece come il momento culminante della riappropriazione dell'alienazione (religiosa) iniziale. 3. Irrisione mediante l'abbassamento, la degradazione di tale momento di svolta – epocale perché ingloba totalmente il piano della trascendenza, fino a quel momento massimamente cogente, nell'immanenza dell'uomo, o meglio del soggetto antropologico – all'episodio quotidiano e totalmente piccolo-borghese di un trasloco troppo ingombrante per la dimora che noi stessi siamo diventati, nella già rimarcata sostituzione del polo con cui ora il sublime risulta connesso. È questa la dimostrazione lampante della persistenza dei presupposti atei in un orizzonte totalmente religioso:

"Gli atei si fanno beffe dell'essere superiore (che è stato venerato anche con il 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? [...] L'uomo oltrepassa ogni singolo uomo e, benché venga ritenuto «la sua essenza» (*sein Wesen*), 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» (*das höchste Wesen*)"⁶⁷⁵.

E della perpetuazione, anzi dell'aggravamento dell'alienazione a cui tale nuovo essere supremo ci condanna:

"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. Ma da tutto ciò risulta anche

genes Wesen, und deshalb ist der Wendepunkt der Weltgeschichte der, daß fortan dem Menschen nicht mehr *Gott* als *Gott*, sondern der Mensch als *Gott* erscheinen soll." Wir erwidern hierauf: "Das höchste Wesen ist allerdings das Wesen des Menschen, aber eben weil es sein *Wesen* und nicht er selbst ist, so bleibt es sich ganz gleich, ob Wir es außer ihm sehen und als "Gott" anschauen, oder in ihm finden und "Wesen des Menschen" oder "der Mensch" nennen. *Ich* bin weder *Gott*, noch *der Mensch*, weder das höchste Wesen, noch Mein Wesen, und darum ist's in der Hauptsache einerlei, ob Ich das Wesen in Mir oder außer Mir denke. Ja Wir denken auch wirklich immer das höchste Wesen in beiderlei Jenseitigkeit, in der innerlichen und äußerlichen, zugleich: denn der "Geist Gottes" ist nach christlicher Anschauung auch "Unser Geist" und "wohnet in Uns". Er wohnt im Himmel und wohnt in Uns; Wir armen Dinger sind eben nur seine "Wohnung", und wenn Feuerbach noch die himmlische Wohnung desselben zerstört, und ihn nötigt, mit Sack und Pack zu Uns zu ziehen, so werden Wir, sein irdisches Logis, sehr überfüllt werden".

⁶⁷⁵ U, p. 48; EE, S. 40-41: „Mit dem höheren Wesen, welches auch unter dem Namen des »höchsten« oder *être suprême* verehrt wurde, treiben die Atheisten ihren Spott und treten einen »Beweis von seinem Dasein« nach dem andern in den Staub, ohne zu merken, daß sie selber aus Bedürfnis eines höheren Wesens das alte nur vernichten, um für ein neues Platz zu gewinnen. Ist etwa nicht »der Mensch« ein höheres Wesen als ein einzelner Mensch, und werden die Wahrheiten, Rechte und Ideen, die sich aus seinem Begriffe ergeben, nicht als Offenbarungen eben dieses Begriffes verehrt und – heilig gehalten werden müssen? [...] *Der Mensch* greift über jeden einzelnen Menschen hinaus und ist, obgleich »sein Wesen«, in der Tat doch nicht *sein Wesen*, welches vielmehr so einzig wäre als er, der Einzelne, selber, sondern ein allgemeines und »höheres«, ja für die Atheisten »das höchste Wesen«".

che la liberazione che Feuerbach si sforza di regalarci è puramente teologica, cioè piena di sapienza divina. Infatti egli afferma che noi abbiamo disconosciuto la nostra propria essenza e l'abbiamo perciò cercata nell'aldilà; ma adesso, essendoci accorti che Dio non è altro che la nostra essenza umana, dovremmo riconoscerla nuovamente come nostra e trasferirla dall'aldilà nell'aldiquà. Il Dio che è spirito viene chiamato da Feuerbach «nostra essenza». Ma noi dobbiamo accettare che la «nostra essenza» venga messa in opposizione a noi stessi, dobbiamo accettare di venir spaccati in un io essenziale e in un io non essenziale? Non ricadiamo così nel triste e miserevole destino di venir esiliati da noi stessi?⁶⁷⁶.

È evidente come il problema, fondato in prima istanza sullo sdoppiamento (*Entzweiung*)⁶⁷⁷, sul dissidio (*Zwiespalt*), non possa trovare soluzione che nella riappropriazione della propria essenza alienata, ossia della ricomposizione dell'identità del soggetto con se stesso. Motivo identitario che permea la riflessione feuerbachiana sin dai propri esordi e che egli desume dalla tradizione teorica della filosofia speculativa. Scrive infatti il giovane Feuerbach: “solo ciò che è pervenuto all'identità con se stesso, che ignora la distinzione tra possibilità e realtà, che non ha bisogno di altro per esistere, e per essere definito, questo soltanto è perfetto e «beato» (*selig*)⁶⁷⁸. Cesa fa notare come si tratti di attributi non filosoficamente puri, ma bensì gravati da una storia importante: sono i medesimi che compaiono nel passo della *Metafisica* aristotelica da Hegel collocato al termine dell'*Enzyklopädie* e riferiti a Dio. Nel giovane Feuerbach – parliamo del periodo a cavallo degli anni '30 – essi non assumono però connotati dissacranti o antropocentrici, ma piuttosto sono in linea con la caratterizzazione hegeliana, in quanto Feuerbach mira alla creazione di un sistema “nel quale il naturale, il finito e l'umano hanno la loro radice e il loro fondamento nello spirituale, nell'infinito e nel divino”⁶⁷⁹. La sottolineatura è necessaria per sottolineare la distanza con la concezione di *perfezione* elaborata da Stirner, soprattutto in *Der Einzige*⁶⁸⁰, sul modello di questi spunti feuerbachiani: Stirner insisterà infatti sulla valenza forte attribuita all'elemento di autonomia, anzi di autarchia si potrebbe dire, così come, in termini ancora più radicali, sulla coincidenza necessaria di possibilità e realtà – a suo avviso essenziale per evitare l'*Entzweiung*, lo sdoppiamento alienante e per eliminare contemporaneamente l'idea stessa di peccato –, *colorandole* però in termini irrisori. Inoltre, la pregiudiziale definitoria – che Feuerbach pone a corollario dell'esistenza, come

⁶⁷⁶ U, pp. 41-42; EE, S. 33-34: „Nur aus diesem Zwiespalt, in welchem Ich und der Geist liegen, nur weil Ich und Geist nicht Namen für ein und dasselbe, sondern verschiedene Namen für völlig Verschiedenes sind, nur weil Ich nicht Geist und Geist nicht Ich ist: nur daraus erklärt sich ganz tautologisch die Notwendigkeit, daß der Geist im Jenseits haust, d. h. Gott ist. Daraus geht aber auch hervor, wie durchaus theologisch, d. h. gottesgelahrt, die Befreiung ist, welche Feuerbach Uns zu geben sich bemüht. Er sagt nämlich, Wir hätten Unser eigenes Wesen nur verkannt und darum es im Jenseits gesucht, jetzt aber, da Wir einsähen, daß Gott nur Unser menschliches Wesen sei, müßten Wir es wieder als das Unsere anerkennen und aus dem Jenseits in das Diesseits zurückversetzen. Den Gott, der Geist ist, nennt Feuerbach »Unser Wesen«. Können Wir Uns das gefallen lassen, daß »Unser Wesen« zu *Uns* in einen Gegensatz gebracht, daß Wir in ein wesentliches und ein unwesentliches Ich zerspalten werden? Rücken Wir damit nicht wieder in das traurige Elend zurück, aus Uns selbst Uns verbannt zu sehen?“

⁶⁷⁷ In merito alla nozione di *Entzweiung* naturalmente risulta fondamentale l'elaborazione hegeliana. Cfr., per la sua valenza germinale, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in Beziehung auf's Reinold's Beyträge zur leichtern Ueberischt des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, Seidler, Jena 1801; tr. it. e a cura di Remo Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e Schelling*, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 1-120.

⁶⁷⁸ Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 5, corsivo mio.

⁶⁷⁹ Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 6.

⁶⁸⁰ Cfr., tra i molti luoghi, EE, S. 366; U, p. 341.

se la prima fosse condizione necessaria della seconda – verrà rifiutata *in toto* da Stirner attraverso mezzi feuerbachiani, per giunta elaborati negli stessi anni, ossia mediante l'insistenza, che fra poco tematizzeremo più approfonditamente, sull'elemento di ineffabilità connaturato all'essere e all'individuo quale suo momento.

Si tratta pertanto di linee di fuga del pensiero feuerbachiano che persistono, seppure in costanti divenire, all'interno della sua produzione; ma il loro sviluppo pare non risolverne l'iniziale aporeticità. La conoscenza profonda che Stirner dimostra della produzione feuerbachiana⁶⁸¹, nonché la corretta individuazione negli scritti giovanili dei nuclei teoretici fondamentali del suo pensiero⁶⁸², innerva profondamente la riscrittura *colossale* stirneriana che, a nostro avviso, sfrutta proprio tale contraddittorietà inaugurale e perdurante al fine di far *collassare* tale riflessione su se stessa, al fine di destituirne la cogenza mediante i suoi stessi mezzi. Del resto, questa è la strategia più generale che egli metterà in atto anche con Bruno Bauer e con Hegel, alla cui speculazione la riflessione dei due discepoli è, per quanto polemicamente, legata.

“La descrizione della «alienazione» religiosa come del processo per il quale l'uomo pone la propria essenza fuori di sé, o in un altro, in Dio, e poi si sforza di recuperarla credendo che quel Dio esista per lui, non è che la riproduzione del processo dialettico, scandito nei momenti di identità-scissione-riconciliazione; disvelando la «essenza del cristianesimo», Feuerbach rivelava così anche il mistero della dialettica; – ma, al di là delle sue proteste contro il cammino «contorto» [...] su cui religione e filosofia speculativa avevano deviato le forze dell'umanità, non assicurava egli così alla speculazione uno spessore ontologico che ne faceva qualche cosa di molto diverso che una semplice presunzione teorico-sistemica? E non ristabiliva, sia pure in senso polemico, quella saldatura tra filosofia – quasi tutta la filosofia, fino a Hegel compreso – e la tradizione religiosa, che egli invece aveva fino ad allora negato?»⁶⁸³.

Con il rilevamento di tale ambiguità costitutiva si tocca un punto essenziale della posizione feuerbachiana, che risiede nell'essenziale distinzione tra teologia e antropologia, le quali possono essere intese rispettivamente come il punto di partenza e il risultato delle sue indagini⁶⁸⁴. Ma tale risultato, lungi dall'essere pacifico e pacificante, permane in una contraddittorietà che Stirner coglie e che si propone di rimarcare. Il problema preliminare risiede quindi nella definizione precipua dei due ambiti, che intendo affrontare qui in maniera *stirneriana*, ossia antepoendo il momento dell'alienazione alla (presunta) riappropriazione e non viceversa, come procedeva invece Feuerbach. Pertanto si dedicherà preliminare attenzione alla teologia.

⁶⁸¹ Secondo Tomasoni (*Ludwig Feuerbach*, p. 349) Stirner conosceva bene sia gli scritti che abbiamo definito giovanili, composti tra il 1828 e i primi anni '30, sia la produzione degli anni '40, a partire dall'intervento di Feuerbach sui «*Deutsche Jahrbücher*» del febbraio 1842 in cui il filosofo bavarese si difendeva dall'attribuzione da parte della «*Allgemeine Zeitung*» di Augsburg della *Posaune* fino la seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo*, alle *Tesi preliminari* e ai *Principi*.

⁶⁸² Cfr. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 14, il quale sostiene che alcuni degli elementi tra i più importanti che confluirono ne *L'essenza del cristianesimo* siano “già presenti, ed a uno stato più che embrionale” negli scritti giovanili e che “malgrado la massa di materiale erudito con la quale Feuerbach cercò in seguito di motivare i suoi giudizi, la sua critica del cristianesimo muove non da una ricognizione della storia di esso, ma da precise istanze teoriche, quelle che si sono venute indicando, e che egli aveva tratto, con elaborazione non priva di originalità, dalla cultura dell'ambiente”.

⁶⁸³ Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, pp. 72-73.

⁶⁸⁴ Cfr. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa*, p. 163.

II.2.c Teologia come credenza nei fantasmi: storia di una ricorrenza

Definire un ambito tematico significa indicarne pregiudizialmente l'oggetto per poi indagarne il portato e le caratteristiche, ossia il suo peculiare modo di datità e di azione all'interno dell'orizzonte in questione. Per quanto concerne i due campi disciplinari da prendere in esame, tale operazione appare quasi inutile, dato che essi stessi, anche etimologicamente, dichiarano sin da subito di cosa parlino, anzi precisamente di cosa siano scienza. Eppure, nella speculazione feuerbachiana, la ricerca sulla teologia non si risolve in un'indagine in merito alla divinità – o almeno si declina in tal modo solo superficialmente –, quanto piuttosto in una progressiva specificazione di un oggetto che è in tutto e per tutto fantasmatico.

La tematica del fantasma appare – riappare, si ripresenta, si potrebbe dire con Derrida – infatti in molti testi, ritenuti decisivi, del filosofo di Landshut e, in tutti i casi, in una posizione centrale. Le successive modificazioni terminologiche e concettuali con cui essa si presenta possono pertanto essere lette come sforzi di un'elaborazione, per quanto possibile sempre più circoscritta, in merito a un'essenza (se di essenza ha ancora senso parlare) per definizione incircoscribibile, ma non intaccano un nucleo teoretico costante.

Tale attenzione ricorrente – se si volesse continuare il gioco della fantasmagoria si potrebbe dire ossessiva – al tema non è un punto che la critica feuerbachiana spesso rimarca, forse per timore di accomunare eccessivamente la *serietà* del filosofo bavarese ai *Witz* (quantomeno) *poco seri* di Max Stirner. Il mio intento è invece diametralmente opposto, e consiste, per parafrasare lo stesso Feuerbach, precisamente nel mettere a fuoco lo spettro e il suo *ruolo* sulla scena feuerbachiana, nonché, naturalmente, il suo *utilizzo* da parte di Stirner. Funzionale allo scopo risulterà quindi la ricostruzione, seppure per sommi capi, dell'evoluzione di tale topica nel pensiero feuerbachiano a partire dagli esordi fino ai suoi esiti nelle opere della metà degli anni '40.

Potrà forse stupire, ma per rintracciare l'inaugurazione di tale tema si deve risalire molto indietro nella biografia di Feuerbach, precisamente ai primi anni della formazione universitaria, precisamente nel settembre 1824. Si tratta di un passaggio di una lettera che il giovanissimo Feuerbach scrive a Karl Daub, suo insegnante di dogmatica e esegesi all'università di Heidelberg⁶⁸⁵, rin-

⁶⁸⁵ Karl Daub, teologo protestante e titolare della cattedra di teologia (in particolare, come detto, di dogmatica e esegesi) a Heidelberg dal 1795, di iniziale orientamento kantiano e fichtiano in merito alla religione positiva (anche sulla scorta della propria formazione marburghese sotto la guida di Dietrich Tiedemann), se ne allontanò condannandola – hegelianamente (il riferimento esplicito è a *Glauben und Wissen*) – come legata al solo intelletto e pertanto soggettiva ed egoistica, in direzione di una vicinanza al pensiero schellinghiano, soprattutto in merito alla nozione di assoluto, e di un confronto problematico e costante con le stesse istanze hegeliane, che garantì al suo pensiero una certa originalità e autonomia rispetto a tali referenti. Tale svolta si condensò negli articoli che Daub pubblicò per le «Heidelberg Studien» editi insieme all'amico e collega Georg Friedrich Creuzer, e nella *Theologumena sive doctrina de religione christiana ex natura Dei perspecta capita potiora* (Mohrii u. Zimmerii, Heidelberg 1806) in cui si affermava la necessità, per la coscienza che l'uomo aveva di Dio e di sé stesso, di essere originata dall'autocoscienza stessa di Dio, sostenendo quindi un decisivo primato della rivelazione divina sulla riflessione teologica e sulla conoscenza totalmente umana che si traduceva, esistenzialmente e ontologicamente, nella nullità di ogni essere finito, destinato a essere trasceso nella propria contingenza in direzione del divino che lo abbracciava contenendolo. Su Daub cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, pp. 34-42 e Rambaldi, Appendice X, *Karl Daub*, in *Le origini della sinistra*, pp. 338-342. Feuerbach orientò immediatamente le sue preferenze per l'insegnamento di Daub rispetto a quello di Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (a

graziandolo per averlo liberato dalla “ridicola armata delle rappresentazioni, sentimenti, intuizioni, begli ideali” e per averlo introdotto “nella scienza concreta in cui Dio e uomo tornano alla ragione”⁶⁸⁶, ossia per avergli insegnato quella “logica di Dio” in grado di spiegarne lo sviluppo interno, dall’astrattezza dell’abisso della sua essenza originaria sino alla concrezione nella forma auto-coscienziale. Il misticismo presente nella dogmatica di Daub si lega con le inclinazioni già presenti nel Feuerbach adolescente⁶⁸⁷, per cui pregiudiziale al corso del pensiero, si rivelava il *per se mundus* e, in maniera ancora più decisiva, la *morte* del “povero piccolo io del singolo”, ossia il sacrificio di sé – sul piano esistenziale l’abbandono della sfera empirica con le sue preoccupazioni mondane, delle intuizioni soggettive e delle faccende sentimentali del cuore, sul piano accademico l’abbandono della parcellizzazione curriculare tra teologia e filosofia – per offrire al pensiero, incarnatosi nella filosofia hegeliana, dedizione esclusiva e divenirne “sacerdoti a lei consacrati”, “suoi organi trasparenti” e, mediante tale dedizione, assurgere alla condizione di “uomo universale (*absolut allgemeiner Mensch*)”⁶⁸⁸.

Seppure non citato espressamente il fantasma è presente in questa missiva in ciò che è la sua *forma* più comune, più *frequente* per dirla con Derrida: quella della rappresentazione (*Darstellung*) del sentimento, dell’intuizione, dell’ideale (*Ideal*). Essi si presentano come una ridicola armata, implicitamente qualificata come *irreale*, astratta – eppure cogente, altrimenti non si porrebbe neppure l’esigenza di una liberazione da essa – di contro alla *concretezza* della scienza in cui Dio e l’uomo tornano alla ragione, ossia della logica (di Dio stesso).

Stirner probabilmente non conosceva tale missiva, trattandosi di corrispondenza privata, però essa presenta spunti oltremodo interessanti; innanzitutto l’utilizzo del medesimo termine per qualificare la compagine degli ideali, delle rappresentazioni (in termini stirneriani delle *fixen Ideen*), poi la menzione del ridicolo, seppure non inteso come arma (ma una tale funzione *offensiva* non è estranea al filosofare feuerbachiano, come abbiamo visto in merito ai *Gedanken* e ad *Abälard und Eloise*) e con esso la necessità di liberarsi di essi, in quanto limitazioni mondane al raggiungimento di una condizione di “umanità universale”.

Ancora più significativa si qualifica però la risoluzione delle stesse, che in Feuerbach – quanto meno nel giovanissimo Feuerbach di queste lettere, ma si può estendere l’influsso di tali concezioni anche sul Feuerbach più maturo come dimostra la precoce assunzione della qualifica di “uomo universale” – è, come già sottolineato, la scienza concreta in cui uomo e Dio sono coglibili solo attraverso la ragione e che implica la preminenza assoluta dell’infinito sul finito e l’annichilimento di quest’ultimo in una religiosità *filosofica* di stampo mistico, mentre in Stirner sono precisamente tale forma di religiosità, e la *laica* in cui essa a suo avviso trapasserà integralmente, se non addirittura si approfondirà, ad essere considerate il risultato dell’esercito delle rappresentazioni, delle idee fisse, che il finito deve riappropriarsi al fine di sollevarsi oltre

cui invece avrebbe preferito destinarlo il padre, data la condivisione con il teologo dell’orientamento liberale e di un’amicizia di lunga data) e il suo pensiero ne subì, come vedremo, una netta influenza ben oltre il periodo giovanile.

⁶⁸⁶ Cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 50.

⁶⁸⁷ Cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, pp. 30-31.

⁶⁸⁸ Cfr. le lettere che Feuerbach scrisse a Karl Daub nel settembre 1824 e il 29 gennaio 1825 (ora in Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin 1967, Bd. XVII, rispettivamente S. 53 e S. 59-62) e Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 51.

l'alienazione da esse provocata. Come si vede, si possono già rintracciare, almeno *in nuce*, tutta una serie di assunti fondamentali per il futuro della speculazione di Feuerbach, e non sarà eccessivo, a nostro avviso, intenderli come originati, se non direttamente quantomeno in correlazione, con la tematica della "spettralizzazione". Inoltre, non crediamo sia arbitrario assumere, dato il trapasso degli stessi nelle opere successive, tali affermazioni come il *terminus a quo* della replica parodica stirneriana.

Ad ogni modo, se è difficile che Stirner potesse conoscere tale missiva, indubbiamente conosceva i *Gedanken* del 1830, dove tale figura compare proprio in relazione a uno dei due temi cardine dello scritto, ossia in rapporto alla definizione stessa e nei medesimi termini della lettera a Daub; la morte infatti sarebbe un'"essenza fantasmatica" (*gespentsche Wesen*), ossia solo apparente, non reale, in altri termini puramente rappresentativa, in quanto "una negazione autentica è solo quella che toglie la parte per riaffermare il tutto, mentre la morte togliendo tutto, toglie anche se stessa. Ciò che nega l'esistenza non ha esistenza. La morte è dunque nulla"⁶⁸⁹. Senza soffermarci qui sulla centralità del fenomeno della morte, che per la sua fecondità meriterà una specifica argomentazione, facciamo solo notare come la continuità si declini sia a proposito dell'orizzonte della fantasmaticità – il terreno della rappresentazione, dell'apparenza – sia a proposito della sua possibile soluzione – l'unica realtà risulta ancora una volta il tutto, l'infinito a cui la parte, il finito deve necessariamente sacrificarsi.

Nei medesimi anni, ossia in una delle lezioni che Feuerbach tenne ad Erlangen (1829-1830) Feuerbach afferma che "per poter credere ai pensieri bisogna prima credere in Dio"⁶⁹⁰, rafforzando la connessione tra Dio e i pensieri, ma questa volta non in termini oppositivi, quanto piuttosto in termini di derivazione credenziale, che però – a ben guardare – può declinarsi in termini di primato logico e ontologico.

Una tappa importante di tale percorso è indubbiamente *Das Wesen des Christenthums*, in cui la spettralità gioca un ruolo centrale, evidente sin dalla prefazione alla prima edizione del 1841. In questo luogo Feuerbach distingue tra fede antica e fede moderna – non a caso uno dei tre significati dell'espressione "essenza del cristianesimo" secondo Gabriel Amengual è proprio il vero cristianesimo antico opposto alla falsa apparenza della forma moderna⁶⁹¹ –, mostrando un atteggiamento ambivalente verso lo stadio a lui contemporaneo; infatti nel cristianesimo moderno, da lui inteso come antropomorfismo – il cui segreto è cioè l'antropologia, espressione che riprenderà testuale nelle *Vorläufige Thesen* –, egli scorge al contempo un impoverimento e una possibilità di superamento, in quanto, hegelianamente, la realizzazione di un'essenza implica già il suo inarrestabile superamento storico. Il compito che egli si propone è quindi di mettere a fuoco lo "spettro" che ancora si aggira nella testa dei cristiani moderni:

"Nella nostra epoca e nella teologia [...] continua ad apparire lo spettro dell'essenza oltreumana e sovranaturale dell'antico cristianesimo, che quantomeno come un *fantasma* aleggia nella loro testa. Solo che sarebbe stato un compito privo di qualsiasi interesse filosofico se l'autore si fosse posto a meta di

⁶⁸⁹ Perone, *Teologia e esperienza religiosa*, p. 65.

⁶⁹⁰ Le lezioni sono pubblicate nei volumi XIII e XIV dei *Gesammelte Werke*. Per una concisa storia della loro problematica compilazione, cfr. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 114.

⁶⁹¹ Gabriel Amengual, *Critica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, pp. 41-42.

questo lavoro il fornire la prova che questo spettro moderno è soltanto un'illusione, un autoinganno dell'uomo. Gli spettri sono ombre del passato – ci riportano necessariamente alla questione: che cos'era una volta lo spettro, quando ancora era un ente di carne e di sangue?"⁶⁹².

Il termine compare poi in molti altri luoghi del testo, la cui disamina ci permetterà di approfondirne la portata. In una prima occorrenza il termine compare, significativamente, in relazione con il *Geist*. Feuerbach, discutendo sull'essenza negativa di Dio come Dio – essenza astratta, senza forma, indicibile – sostiene che "l'uomo non può credere, presentire, immaginare, pensare altro spirito (*Geist*) – perché il concetto dello spirito è unicamente il concetto del pensiero, della cognizione, della ragione, ogni altro spirito è un fantasma (*Gespent*) della fantasia – ossia nessun'altra intelligenza all'infuori dell'intelligenza che lo illumina, che opera in lui"⁶⁹³.

Nella seconda occorrenza con *Gespent* si intende "l'apparenza illusoria e sprovvista di essenza della natura in Dio" che sarebbe appunto "uno spettro fantastico" che non essendo di carne e sangue, non si collocherebbe su un piano reale fondandosi invece su una concezione di un Dio personale che però risulterebbe anch'essa errata⁶⁹⁴. La terza occorrenza riguarda invece la negazione di valore pratico ad un dogma e la sua contemporanea sopravvivenza nella teoria o nella dogmatica; scrive Feuerbach che "ciò che viene negato non ha più nessuna vera motivazione né consistenza nell'uomo, è solo ancora un *fantasma della rappresentazione* (*Gespent der Vorstellung*). Pertanto lo si nasconde, lo si sottrae alla ragione. I fantasmi non sopportano la luce del giorno"⁶⁹⁵. Ritorna pertanto la connessione dei fantasmi con la rappresentazione, con l'idealità diremmo noi, di cui abbiamo rintracciato l'origine nella lettera a Karl Daub. La terza occorrenza modula la medesima questione connessa al primo utilizzo del termine, ma concentrandosi più esplicitamente sulla per-

⁶⁹² Ludwig Feuerbach, *Vorwort zur ersten Auflage* (1841), in *Das Wesen des Christenthums*, S.III-X, qui S. VIII: „Obgleich aber »die unendliche Freiheit und Persönlichkeit« der modernen Welt sich also der christlichen Religion und Theologie bemeistert hat, daß der Unterschied zwischen dem produzierenden heiligen Geist der göttlichen Offenbarung und dem konsumierenden menschlichen Geist längst aufgehoben, der einst übernatürliche und übermenschliche Inhalt des Christenthums längst völlig naturalisiert und anthropomorphosiert ist, so spukt doch immer noch unsrer Zeit und Theologie, infolge ihrer unentschiedenen Halbheit und Charakterlosigkeit, das übermenschliche und übernatürliche Wesen des alten Christenthums wenigstens als ein *Gespent* im Kopfe. Allein es wäre eine Aufgabe ohne alles philosophische Interesse gewesen, wenn der Verfasser den Beweis, daß dieses moderne *Gespent* nur eine Illusion, eine Selbsttäuschung des Menschen ist, zum Ziele seiner Arbeit sich gesetzt hätte. *Gespenter* sind Schatten der Vergangenheit – notwendig führen sie uns auf die Frage zurück: Was war einst das *Gespent*, als es noch ein Wesen von Fleisch und Blut war? Der Verf. muß jedoch den geneigten, insbesondere aber den ungeneigten Leser ersuchen, nicht außer a zu lassen, daß er, wenn er aus der alten Zeit herausschreibt, darum noch nicht in der alten, sondern in der neuen Zeit und für die neue Zeit schreibt, daß er also das moderne *Gespent* nicht außer Augen läßt, während er sein ursprüngliches Wesen betrachtet, daß überhaupt zwar der Inhalt dieser Schrift ein pathologischer oder physiologischer, aber doch ihr Zweck zugleich ein *therapeutischer* oder *praktischer* ist“.

⁶⁹³ Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 63; *Das Wesen des Christenthums*, S. 51-52: „Der Mensch kann keinen andern Geist, d.h. – denn der Begriff des Geistes ist lediglich der Begriff des Denkens, der Erkenntniß, des Verstandes, jeder andre Geist ein *Gespent* der Phantasie –, keine andre Intelligenz glauben, ahnden, vorstellen, denken als die Intelligenz, die ihn erleuchtet, die sich in ihm bethätigt“.

⁶⁹⁴ Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, S. 137: „Aber eben deswegen, weil die Natur in Gott nur eine trügerischer, wesenloser Schein, ein phantastische *Gespent* der Natur ist – denn sie stützt sich [...] nicht auf Fleisch und Blut, nicht auf einen realen Grund – also auch diese Begründung eines persönlichen Gottes eine fehlgeschossene ist“.

⁶⁹⁵ Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, S. 207, corsivo nostro: „Was man praktisch negirt, hat keinen wahren Grund und Bestand mehr im Menschen, ist nur noch ein *Gespent der Vorstellung*. Deßhalb verbirgt, entzieht man es dem Verstande. *Gespenter* vertragen nicht das Tageslicht“.

sonalità di Dio; scrive infatti Feuerbach che “l’umanità di Dio è la sua personalità. Dio è un’essenza personale significa: Dio è un’essenza umana, Dio è uomo. La personalità è un astratto che ha realtà solo come uomo reale”.

E in nota aggiunge:

“Da ciò consegue l’assenza di veridicità e la vanità della moderna speculazione sulla personalità di Dio. Non si vergognano di un Dio personale, così come non si vergognano nemmeno di un Dio carnale. Una personalità neutra, una personalità senza carne e sangue è un vuoto (*hohles*, anche cavo) fantasma (*Gespent*)”⁶⁹⁶.

Nell’ultima circostanza il termine compare invece in stretta connessione con la qualità – in un’ulteriore critica alla *Wissenschaft der Logik* hegeliana: “La qualità non va distinta dall’essere – la qualità non è nient’altro che l’essere reale. L’essere senza caratterizzazione, senza proprietà è una chimera – un fantasma (*Gespent*)”⁶⁹⁷.

Tutta la costellazione concettuale, com’è evidente, ruota intorno ai due poli dell’astrattezza e della carnalità dell’essenza, nello specifico dell’essenza del Dio-uomo e dell’uomo-Dio, in un’esplicita polemica con lo spirito assoluto hegeliano che verrebbe contraddittoriamente a coincidere con l’essenza divina. La strettissima correlazione tra la coincidenza della personalità di Dio con la sua umanità e il suo presupposto logico, ossia che l’astrattezza della personalità, la “fantasmaticità” della stessa è inevitabile se non *incarnata* nell’uomo reale sono punti cardine dell’argomentazione feuerbachiana che Stirner fa evidentemente propri, raddoppiandoli e ritorcendoli contro Feuerbach stesso.

La conclusione del percorso speculativo, circa un quindicennio dopo la sua inaugurazione, avviene nelle *Vorläufigen Thesen*, dove la referenza, come direbbe Derrida, indugia indecidibilmente tra lo spirito e lo spettro. Difatti, l’utilizzo feuerbachiano della *figura* dello spettro rappresenta il culmine della critica allo spirito assoluto hegeliano. Ripercorriamola brevemente. Il punto di partenza è un’analogia tra spirito *assoluto* – l’astrazione dello spirito *finito*, isolato da se stesso – e l’essenza infinita della teologia – l’astrazione dell’essenza finita.

“Secondo Hegel lo spirito assoluto si manifesta o si realizza nell’arte, nella religione, nella filosofia. Il che vuol dire, in parole povere, lo spirito dell’arte, della religione, della filosofia è lo spirito assoluto. Ma non si può separare l’arte dalla sensazione e dall’intuizione umana, né la religione dall’animo e dalla fantasia, né la filosofia dal pensiero (non si può, insomma, separare lo spirito assoluto dallo spirito soggettivo, cioè dall’essenza dell’uomo) senza ritrasferisci nella vecchia prospettiva teologica, senza farci

⁶⁹⁶ Feuerbach, *L’essenza del cristianesimo*, p. 178; *Das Wesen des Christenthums*, S. 216: „Die Menschheit Gottes ist seine Persönlichkeit; Gott ist eine persönliches Wesen, heißt: Gott ist ein menschliches Wesen, Gott ist Mensch. Die Persönlichkeit ist ein Abstractum, das nur als wirklicher Mensch Realität hat“. E in nota: „Hieraus erhellt die Unwahrhaftigkeit und Eitelkeit der modernen Speculation über die Persönlichkeit Gottes. Schämt ihr euch nicht eines persönlichen Gottes, so schämt ihr euch nicht eines fleischlichen Gottes. Eine abstracte farblose Persönlichkeit, eine Persönlichkeit ohne Fleisch und Blut ist ein hohles Gespenst“.

⁶⁹⁷ Feuerbach, *L’essenza del cristianesimo*, p. 212; *Das Wesen des Christenthums*, S. 261: „Die Qualität ist nicht vom Sein unterschieden – die Qualität ist nicht als das wirkliche Sein. Sein ohne Beschaffenheit ist eine Chimäre – ein Gespenst“.

balenare davanti, e per opera nostra, lo spirito assoluto come altro spirito, diverso dall'essenza umana, cioè come un fantasma che esiste fuori di noi"⁶⁹⁸.

Lo spirito assoluto hegeliano si rivela (*offenbart*) nella nota triade arte-religione-filosofia. Giocando con l'etimologia – ossia con i fantasmi⁶⁹⁹ – della lingua tedesca, Feuerbach mostra come tale spirito verrebbe però a qualificarsi, mediante l'uso del genitivo, come “spirito dell'arte, della religione, della filosofia” negando così la sua natura *absoluta*, sciolta. Infatti nessuno dei tre momenti può essere concepito come indipendente dallo spirito soggettivo – che per Feuerbach coincide con l'essenza umana – pena il ricadere nel vecchio punto di vista (*Standpunkt*) teologico. Tale prospettiva significa fare dello spirito assoluto un *altro*, qualcosa di differente dall'essenza umana, ossia un fantasma esistente fuori di noi. L'operazione feuerbachiana appare qui trasparente: mostrare l'alienazione, la differenza – diciamo l'estraneità – dello spirito assoluto dallo spirito soggettivo, sua reale sorgente e concepire la soluzione come interiorizzazione, come riduzione dello spirito assoluto all'oggettivo, all'essenza umana. Si nota facilmente dalle analisi precedenti come Stirner faccia parodia di tale meccanismo, sottolineando la differenza alienante dell'essenza umana dall'individuo proprietario e squalificando il criterio dell'interiorità come garanzia logica e ontologica del superamento dell'alienazione stessa. Feuerbach procede poi nell'argomentazione:

“Lo «spirito assoluto» è lo «spirito defunto» della teologia, il quale ha preso sede, come fantasma, nella filosofia hegeliana”⁷⁰⁰.

Lo spirito assoluto risulta quindi essere lo spirito *morto* della teologia – e solo in questo senso *separato* – che circola, si potrebbe dire infesta, ancora come un fantasma nella filosofia hegeliana, in cui ha preso sede, dimora. Ancora una volta si chiarisce il luogo di origine della replica stirneriana: come la filosofia di Hegel diviene luogo, sede, per lo spirito morto, ossia per il fantasma, della vecchia teologia – che quindi, in quanto infestata, risulta essa stessa fantasmatica, essa stessa il *corpo* del fantasma – allo stesso modo l'*Io* corporale, inteso a mio avviso nei termini feuerbachiani dei *Gedanken*, si fa luogo, dimora dell'essenza umana, spirito estraneo, ma ancora più inquietante in quanto ha un grado massimo di *somiglianza* con noi. Interessante notare come si possa ipotizzare da parte di Stirner un'analogia considerazione di un *corpo* di pensiero come quello della filosofia hegeliana e di un *corpo* che Feuerbach rivendica come massimamente reale, ma che si rivela invece atti-

⁶⁹⁸ Feuerbach, *Tesi provvisorie*, pp. 180-181; *Vorläufige Thesen*: „Der absolute Geist Hegels ist nichts anderes, als der *abstrakte*, von sich selbst abgesonderte, sogenannte *endliche* Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts anderes ist, als das *abstrakte* endliche Wesen. Der absolute Geist offenbart oder realisiert sich nach Hegel in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie. Das heißt auf deutsch: der *Geist der Kunst, der Religion, der Philosophie ist der absolute Geist*. Aber die Kunst und Religion kann man nicht von der menschlichen Empfindung, Phantasie und Anschauung, die Philosophie nicht vom Denken, kurz den absoluten Geist nicht vom subjektiven Geiste oder Wesen des Menschen absondern, ohne sich wieder auf den alten Standpunkt der Theologie zurückzusetzen, ohne sich den absoluten Geist als einen *anderen*, vom menschlichen Wesen unterschiedenen Geist, d.h. ein außer uns existierendes Gespenst von uns selbst vorzuspiegeln. Der »absolute Geist« ist der »abgeschiedene Geist« der Theologie, welcher in der Hegelschen Philosophie noch als *Gespenst* umgeht. Die Theologie ist *Gespensterglaube*. Die *gemeine* Theologie hat aber ihre Gespenster in der sinnlichen Imagination, die *spekulative* Theologie in der unsinnlichen Abstraktion“.

⁶⁹⁹ Cfr. Derrida, *Dello spirito*, p. 117

⁷⁰⁰ Feuerbach, *Tesi provvisorie*, p. 181; cfr. *Vorläufige Thesen*: „Der »absolute Geist« ist der »abgeschiedene Geist« der Theologie, welcher in der Hegelschen Philosophie noch als *Gespenst* umgeht“.

nente al medesimo livello di astrazione. Tornando al testo, vediamo come Feuerbach concluda il ragionamento con la celebre affermazione:

“La teologia è credenza nei fantasmi (*Gespenserglaube*). La teologia volgare ha però i suoi fantasmi nell’immaginazione sensibile, la teologia speculativa nell’astrazione non sensibile”⁷⁰¹.

L’esito feuerbachiano segna pertanto una condanna definitiva della teologia, stigmatizzata come una fantasmatica da ricusare totalmente. La *facilità* di tale passaggio da “una storia della teologia” a una “storia di fantasmi” si baserebbe, secondo Marx e Engels, sulla “credenza che idee oggettive, idee personificate [...] abbiano dominato e dominino il mondo” e accomunerebbe Stirner a tutti gli “speculatori critici dei tempi moderni”, Feuerbach in testa⁷⁰². La critica di Marx e Engels, per parafrasare Ferruccio Andolfi, è capziosa, ma non vuota, dato che nessuno dei pensatori presi in esame sottovalutava la *potenza* della rappresentazione nella genealogia del dominio – Stirner la modula addirittura in termini di gerarchia – e nella fattispecie dell’alienazione. E lo mostra, come sempre, mediante una *replica* che li ridicolizza:

“Nell’età degli spiriti (*Geisterzeit*), i pensieri mi sono cresciuti ben più in alto della testa, da cui erano stati partoriti; come allucinazioni febbrili (*Fieberphantasien*), essi mi hanno avvolto e sconvolto con la loro terrificante potenza. I pensieri avevano preso *corpo* (*leibhaftig geworden*, Bazzani traduce “si erano fatti carne ed ossa da soli”⁷⁰³) da soli, erano fantasmi (*Gespensier*)”⁷⁰⁴.

Innanzitutto non sfugga l’inversione irridente di un termine così centrale nella speculazione hegeliana come *Zeitgeist* in un derisorio *Geisterzeit*. Inoltre, appare chiaro che Stirner completi la propria incarnazione della speculazione feuerbachiana mediante la sua stessa inversione, affermando la necessità della credenza negli esseri spirituali in generale, nei fantasmi egli dice – ma è noto che quando dice fantasmi Stirner intende le idee, i pensieri – per credere in Dio. Anzi, l’illuminismo dei nonni – contro la credulità delle nonne⁷⁰⁵ – recò davvero gran danno alla religione:

“Infatti su cosa si fonda la credenza nei fantasmi se non sulla fede nell’«esistenza di esseri spirituali in generale»? E se si permette che certi insolenti sostenitori dell’intelletto attentino alla prima, non ne

⁷⁰¹ Feuerbach, *Tesi provvisorie*, p. 181; *Vorläufige Thesen*: „Die Theologie ist *Gespenserglaube*. Die *gemeine* Theologie hat aber ihre *Gespensier* in der sinnlichen Imagination, die *spekulative* Theologie in der unsinnlichen Abstraktion“.

⁷⁰² Cfr. Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, S. 143; *L’ideologia tedesca*, p. 142.

⁷⁰³ Fabio Bazzani, *Stirner e Feuerbach*, in AA.VV., *Max Stirner e l’individualismo moderno*, pp. 75-124, qui p. 91.

⁷⁰⁴ U, p. 24; EE, S. 14: „In der *Geisterzeit* wuchsen Mir die Gedanken über den Kopf, dessen Geburten sie doch waren; wie *Fieberphantasien* umschwebten und erschütterten sie Mich, eine schauervolle Macht. Die Gedanken waren für sich selbst *leibhaftig* geworden, waren *Gespensier*“.

⁷⁰⁵ In uno dei suoi tipici passaggi grotteschi, di tono volutamente popolare, Stirner infatti scrive (U, p. 43): “Hai mai visto uno spirito? «No, io no, ma mia nonna sì!». Ma guarda un po’! Lo stesso capita anche a me: io non ne ho mai visti, ma mia nonna se li trovava tutti i momenti fra i piedi, e così, fidandoci della sincerità di nostra nonna, crediamo all’esistenza degli spiriti. Ma non c’erano anche i nostri nonni che alzavano le spalle ogni volta che la nonna si metteva a raccontare dei suoi fantasmi? Certo, erano miscredenti che hanno recato gran danno alla nostra cara religione, questi illuministi!”; EE, S. 36: „Hast Du schon einen Geist gesehen? »Nein, Ich nicht, aber Meine Großmutter«. Siehst Du, so geht Mir’s auch: Ich selbst habe keinen gesehen, aber Meiner Großmutter liefen sie aller Wege zwischen die Beine, und aus Vertrauen zur Ehrlichkeit Unserer Großmutter glauben Wir an die Existenz von Geistern. Aber hatten Wir denn keine Großväter, und zuckten die nicht jederzeit die Achseln, so oft die Großmutter von ihren *Gespensier* erzählte? Ja, es waren das ungläubige Männer und die Unserer guten Religion viel geschadet haben, diese Aufklärer!“.

viene scossa sciaguratamente anche la seconda? L'abbandono della credenza negli spiriti e nei fantasmi, infatti, dette un gran colpo alla stessa fede in Dio, come videro benissimo i romantici, i quali tentarono di scongiurarne le funeste conseguenze non soltanto risvegliando tutto il loro mondo delle favole, ma alla fine soprattutto col loro «mondo superiore che s'insinua nel nostro», con le loro sonnambule e veggenti di Prevorst, ecc. I bravi credenti e padri della Chiesa non sospettavano neppure che con la credenza nei fantasmi si sarebbe tolto il terreno sotto i piedi alla religione, e che da allora essa sarebbe rimasta sospesa a mezz'aria. Chi non crede più ai fantasmi deve soltanto procedere coerentemente nella sua incredulità e si renderà conto che dietro le cose non c'è nessun essere speciale, nessun fantasma ovvero – quel che anche la lingua considera ingenuamente sinonimo – nessuno «spirito»⁷⁰⁶.

Stirner pertanto utilizza il percorso speculativo compiuto da Feuerbach per mostrare che quelli che il filosofo di Landshut considerava semplicemente come ambiti collegabili tra loro, erano in realtà durevolmente indistinguibili. Il considerare la credenza nei fantasmi addirittura come logicamente precedente e fondativa della religiosità stessa, della fede in Dio, indica una via per procedere nella propria incredulità alternativa alla riduzione, fallace e maggiormente alienante, di Dio nell'uomo. In questo senso, l'antropologia feuerbachiana, lungi dall'essere l'ambito del recupero umano e positivo del portato alienato nella teologia, si rivela come la realizzazione massima – ma per ciò stesso secondo Stirner terminale – della religiosità.

II.2.d L'antropologia come inveramento del cristianesimo

Si pone ora come oggetto d'analisi la seconda parte della questione, ossia l'indagine sui modi di tale riappropriazione dell'essenza alienata. Si è già visto come Feuerbach operi il rovesciamento mediante un espediente sintattico e come l'uomo ne risulti la figura centrale, o meglio la nuova divinità. Ciò che però non è stato ancora ricostruito è la sua gestazione nel corso del pensiero feuerbachiano: l'attenzione ad essa ci permetterà di apprezzare ancora una volta il *lavoro* stirneriano di erosione parodica mediante l'estremizzazione di un punto di vista (interno) rispetto all'altro.

Tale problematicità emerge in maniera precipua in diversi luoghi dell'opera feuerbachiana. Il punto di partenza è il *pendant* del fantasma, ossia la nozione feuerbachiana di spirito. Essa emerge peculiarmente (hegelianamente) all'interno della storiografia filosofica feuerbachiana, la quale viene da lui intesa teleologicamente in direzione di un *épistème* di cui l'idealismo sarebbe il culmine, sia come termine dell'*Entwicklung* sia come liberazione finale del pensiero. Tale scienza, però,

⁷⁰⁶ U, pp. 43-44; EE, S. 36: „Was läge denn dem warmen Gespensterglauben zu Grunde, wenn nicht der Glaube an das „Dasein geistiger Wesen überhaupt“, und wird nicht dieser letztere selbst in ein unseliges Wanken gebracht, wenn man gestattet, daß freche Verstandesmenschen an jenem rütteln dürfen? Welch einen Stoß der Gottesglaube selbst durch die Ablegung des Geister- oder Gespensterglaubens erlitt, das fühlten die Romantiker sehr wohl, und suchten den unheilvollen Folgen nicht bloß durch ihre wiedererweckte Märchenwelt abzuheilen, sondern zuletzt besonders durch das „Hereinragen einer höheren Welt“, durch ihre Sonnambulen, Seherinnen von Prevorst usw. Die guten Gläubigen und Kirchenväter ahnten nicht, daß mit dem Gespensterglauben der Religion ihr Boden entzogen werde, und daß sie seitdem in der Luft schweben. Wer an kein Gespenst mehr glaubt, der braucht nur in seinem Unglauben konsequent fortzuwandeln, um einzusehen, daß überhaupt hinter den Dingen kein apartes Wesen stecke, kein Gespenst oder – was naiverweise auch dem Worte nach für gleichbedeutend gilt – kein »Geist«“.

non esclude la religione – in questo periodo accuratamente distinta dalla religiosità come sentimentalismo e dalla stessa fede – che deve essere piuttosto intesa come

“il senso e la certezza della presenza di Dio nel mondo, [...] non come potenza creatrice di cose, ma come *spirito*. [...] Nel sentirsi spirito, cioè identico a Dio, l'uomo scopre la sua vera essenza; non accetta la condanna del mondo formulata dal cristianesimo, ma si immerge nel mondo per riemergerne, liberato dalla particolarità, una volta che ne abbia colto l'essenza e i principi, cioè la razionalità e la *spiritualità immanente*⁷⁰⁷”.

La nozione di spirito fa così la sua comparsa nella speculazione feuerbachiana con forti accenti panteisti e immanentisti e, a nostro avviso, trapasserà con i medesimi caratteri in *Das Wesen des Christenthums*: è oltremodo significativo notare come Feuerbach istituisca sin d'ora una connessione, concepita in termini veritativi, tra l'essenza umana e quella del mondo stesso, di cui lo spirito – la razionalità – sarebbe il *medium* o meglio la caratteristica specifica fondante la relazione; si può facilmente riconoscere in questo legame quell'istanza estrema della contemporanea spiritualizzazione – ossia “spettralizzazione” del mondo e dell'uomo che Stirner considerava come l'esito estremo della concezione teandrica dell'uomo e delle sue conseguenze logiche e ontologiche sulla concezione del mondo.

In questo senso lo spirito gioca un ruolo privilegiato all'interno dell'economia della storiografia feuerbachiana: infatti esso, fedelmente ai principi – e alle aporie – hegeliane, rappresenta quell'anello di giuntura tra “la filosofia come [...] epifania del vero” e “le singole filosofie come espressione dello spirito dei singoli popoli”: “lo «spirito», unico, passa attraverso le diverse nazioni, e la storia del genere umano ha così il suo corrispettivo teorico nella filosofia⁷⁰⁸”. Le aporie hegeliane e feuerbachiane riguardano naturalmente l'eterogeneità tra la filosofia come enunciazione di verità e le religioni o le costituzioni politiche all'interno di un possibile sistema. Feuerbach si accorse della difficoltà, ma vi rispose in modo ambivalente, asserendo sia l'idea della storia dello spirito moderno come progressiva liberazione dai ceppi della teologia sia l'insufficienza espressiva del sistema a rendere palese quell'intuizione che sola poteva essere in grado di cogliere il vero⁷⁰⁹.

Il nucleo tensionale di fondo è quello tra storia e categoria, tra l'affermazione di un cristianesimo come sopravvivenza autoritaria, molesta ma vuota e non più cogente almeno a livello di credenza e il riconoscimento della necessità di alcuni suoi dogmi per l'animo umano. Nucleo che trapasserà intatto in tutta la speculazione feuerbachiana posteriore e che, a suo avviso, troverà soluzione nella riduzione di tali istanze alla moralità. Crediamo sia qui corretto leggere, come fa Cesa, il presupposto teorico di questa visione ancora in Hegel, in quanto il cristianesimo è qui letto come religione dello spirito opposta alle altre religioni della natura in contrasto con l'affermazione esplicita di Feuerbach per cui il cristianesimo sarebbe solo una religione tra le altre. Difatti lo stesso compito della filosofia moderna, ossia l'ormai assodata e conclamata umanizzazione di Dio che verrebbe a coincidere con il suo compimento, in un radicalizzazione estrema dell'impianto antropocentrico, sarebbe impensabile senza le due linee – parallele – del cristianesimo, in particolare nella sua versione protestante, e della filosofia speculativa. Il protestantesimo infatti veniva inteso

⁷⁰⁷ Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 18, corsivi miei.

⁷⁰⁸ Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 19.

⁷⁰⁹ Cfr. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 20.

da Feuerbach, in linea con altri pensatori della Sinistra, come via alla realizzazione *logica e pratica* del cristianesimo, in opposizione allo stesso cattolicesimo. Sul piano logico, esso infatti pone l'accento non su Dio in sé, ma su ciò che Dio è per noi, operando già un abbozzo del rovesciamento del punto di vista di cui Feuerbach si proclamerà vessillifero. Scrive opportunamente Ugo Perone:

“apparentemente nessuna forma religiosa contraddice la natura umana più del protestantesimo, ma in verità esso è inumano per essere umano, poiché, se è vero che esso presenta con drammaticità l'alternativa tra l'essere con l'uomo e l'essere con Dio, pure il suo Dio è Cristo, il Dio per noi. Quando insomma il luterano si prostra dinanzi al suo Dio, ciò che assume importanza [...] è [...] l'aggettivo possessivo *suo*. Dio è veramente il *suo* Dio, ciò che egli possiede, il Dio che è uomo. Lutero ha fatto di Dio un puro oggetto di fede, ma con ciò ha svelato il segreto racchiuso in Dio. Dio non ha altra realtà al di fuori della fede [ossia] non è dunque che un prodotto umano”⁷¹⁰.

Precisamente in questa teologia che è soltanto cristologia, ossia “antropologia religiosa”, Feuerbach individuerà quindi i propri antecedenti teorici – dato che come afferma Cesa, “lo stesso impianto antropocentrico [...] è del tutto impensabile senza la «soggettivizzazione» introdotta dal cristianesimo”⁷¹¹ – da inverare anche teoreticamente in quanto limitarsi al solo piano pratico. Questo non significa però, come accennato, che tale lato pratico sia da intendere in senso riduttivo, anzi tale applicazione permette il superamento della contraddizione tra spirito e carne a suo avviso acuita dalla morale cattolica, per trovare concrezione nella famiglia borghese e nel rifiuto dell'ascetismo della carne. Anche questa condizione va però radicalizzata secondo Feuerbach in una rivalutazione, almeno di principio, *totale* del mondano. Ma:

“Spesso ci si compiace con il protestantesimo per aver riportato in onore il mondano, per esempio il matrimonio, lo Stato, ecc. Ma per il protestantesimo, in realtà, proprio il mondano come mondano, il profano, è molto più indifferente di quanto non lo sia per il cattolicesimo, che lascia stare il mondo profano, anzi lo lascia godere dei piaceri che vuole, mentre il protestante razionale e coerente, tenta di annientare completamente il mondano, e lo fa semplicemente *santificandolo*. Così viene tolto al matrimonio il suo carattere naturale, santificandolo, non nel senso del sacramento cattolico [...], bensì nel senso che da ora in avanti il matrimonio è in virtù di se stesso qualcosa di sacro, un rapporto sacro. Lo stesso vale per lo Stato e per tutto il resto. [...] In realtà tutto l'ordine della natura o il diritto naturale è stato sacralizzato come «ordine divino». [...] E forse Feuerbach è qualcosa di più che un protestante illuminato [(*aufgeklärter Protestantismus*, la traduzione letterale del passo sarebbe: è qualcosa di più del protestantesimo illuminato)], quando dichiara sacri i rapporti morali, non come ordine divino è vero, ma, in cambio, in virtù dello *spirito* (*Geist*) che in essi dimora?”⁷¹².

⁷¹⁰ Perone, *Teologia ed esperienza religiosa*, pp. 118-119.

⁷¹¹ Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 72.

⁷¹² U, pp. 98-99; EE, S. 98-99: „Dem Protestantismus pflegt das Kompliment gemacht zu werden, daß er das Weltliche wieder zu Ehren gebracht habe, z.B. die Ehe, den Staat usw. Ihm aber ist gerade das Weltliche als Weltliches, das Profane, noch viel gleichgültiger als dem Katholizismus, der die profane Welt bestehen, ja sich ihre Genüsse schmecken läßt, während der vernünftige, konsequente Protestant das Weltliche ganz und gar zu vernichten sich anschickt, und zwar einfach dadurch, daß er es *heiligt*. So ist die Ehe um ihre Natürlichkeit gebracht worden, indem sie heilig wurde, nicht im Sinne des katholischen Sakramentes, [...] sondern in dem Sinne, daß sie fortan etwas durch sich Heiliges ist, ein heiliges Verhältnis. Ebenso der Staat usw. [...] Überhaupt wurde die Ordnung der Natur oder das Naturrecht als “Gottesordnung” geheiligt. [...] Und ist es etwa mehr als aufgeklärter Protestantismus, wenn Feuerbach

Il riportare in onore il mondano è in realtà un annientamento del mondano stesso, che viene considerato solo in quanto santificato, spiritualizzato – solo in quanto inteso come *corpo* di un fantasma. Tutta la rivalutazione della sfera dei rapporti umani, lo stesso matrimonio ad esempio, è intesa come sacra in sé, proprio in virtù dello spirito umano che in essa dimora. Feuerbach quindi non andrebbe oltre le posizioni di un protestantesimo illuminato, ossia realizzerebbe precisamente quell'inveramento radicale del cristianesimo che ne rappresenta al contempo uno svuotamento:

“Si cominciò con Lutero a prendersi a cuore la cosa ed ecco che questo passo della Riforma dovette necessariamente condurre ad alleggerire il cuore del grave peso della cristianità. Il cuore diviene ogni giorno meno cristiano, perde il contenuto di cui si occupava, finché alla fine non gli resta altro che la vuota *cordialità*, l'amore per il prossimo nella sua forma più generale, l'amore *dell'uomo*, la coscienza della propria libertà, l'«autocoscienza». Solo a questo punto il cristianesimo è compiuto, perché è diventato arido, intorpidito e vuoto di contenuto”⁷¹³.

L'assimilazione che Stirner propone con la filosofia idealistica mostra precipuamente la seconda direttrice che Feuerbach considerava fondamentale per quella soggettivizzazione che poneva a presupposto della propria antropologia. Il punto di vista da cui Feuerbach affronta il problema è, per dir così, interno allo stesso protestantesimo, in quanto esso, come Stirner già sottolineava, riconosce l'autonomia della ragione nel proprio ambito. Ma l'assimilazione di spirito e ragione che abbiamo visto operante in Feuerbach, chiaramente la poneva in posizione aporetica rispetto alla fede, esplicitando il contrasto fede-ragione in cui lo stesso protestantesimo si dibatte⁷¹⁴. Ed è proprio mediante un impianto idealistico che Feuerbach tenta di superare tale aporeticità. Nel ripercorrere la serie di fasi dello sviluppo del processo storico-filosofico – divise da Feuerbach in teismo, panteismo, idealismo, in direzione del proprio ateismo – proprio Hegel risulta il punto culminante, in quanto “ultimo grandioso tentativo di rimettere in onore il cristianesimo”, ossia il punto con cui rompere definitivamente per chiudere i conti con tutto il Vecchio mondo, cioè con *la* teologia e con *la* filosofia *tout court*. Eppure questo rimane solo a livello di intento programmatico, in tutte le fasi della sua speculazione. Scrive ancora giustamente Claudio Cesa:

“la descrizione dell'«alienazione» religiosa come del processo per il quale l'uomo pone la propria essenza fuori di sé, [...] in Dio, e poi si sforza di recuperarla credendo che quel Dio esista per lui non è che la riproduzione del processo dialettico, scandito nei momenti di identità-scissione-riconciliazione”⁷¹⁵.

Pur svelando l'essenza del cristianesimo e con essa il mistero della dialettica, Feuerbach non faceva altro quindi che garantire alla speculazione uno spessore ontologico ben maggiore di prima e una saldatura ancora più stretta tra religione e filosofia. Una riprova in tal senso è presenta anche

die sittlichen Verhältnisse zwar nicht als Gottes Ordnung, dafür aber um des ihnen inwohnenden *Geistes* willen heilig spricht“.

⁷¹³ U, p. 35; EE, S. 26-27: „Indem man mit Luther anfang, sich die Sache zu Herzen zu nehmen, mußte dieser Schritt der Reformation dahin führen, daß auch das Herz von der schweren Last der Christlichkeit erleichtert wird. Das Herz, von Tag zu Tag unchristlicher, verliert den Inhalt, mit welchem es sich beschäftigt, bis zuletzt ihm nichts als die leere *Herzlichkeit* übrig bleibt, die ganze allgemeine Menschenliebe, die Liebe *des* Menschen, das Freiheitsbewußtsein, das “Selbstbewußtsein”. So erst ist das Christentum vollendet, weil es kahl, abgestorben und inhaltsleer geworden ist“.

⁷¹⁴ Cfr. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa*, p. 119-120.

⁷¹⁵ Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 72.

nella sua valutazione del contrasto tra paganesimo e cristianesimo in merito ai rapporti tra individuo e specie.

Feuerbach, infatti, pur negando valore assoluto a entrambe le posizioni, *salva* sia l'attenzione alla soggettività tipica del cristianesimo, condannandone però l'identificazione di genere e individuo nella persona di Cristo, in quanto – raccogliendo un tale essere tutte le qualificazioni del genere uomo – si negherebbe totalmente il senso della storia. Di contro, la verità relativa del paganesimo risiederebbe nell'affermazione dell'incapacità dell'individuo “di esprimere compiutamente gli attributi divini, che sono invece qualificazioni adatte alla specie”⁷¹⁶. Si può pertanto affermare con Ferruccio Andolfi che per Feuerbach “gli individui sono organi di realizzazione progressiva del genere” e riconoscere nel filosofo bavarese una mediazione tra cristianesimo e filosofia pagana, non nel segno però del *cristiano* Hegel quanto piuttosto del *pagano* Goethe, di cui Feuerbach fa programmaticamente proprio il motto *nur sämtliche Menschen leben das menschliche*. Posizione, a detta dello stesso Andolfi, che proprio in tale *paganesimo* però si mostra debole, in quanto l'eliminazione dell'individuo sacro e il suo inserimento in un contesto sociale e naturale porta con sé la perdita del senso idealistico – ossia *cristiano* – “della centralità dell'individuo profano come luogo o centro di necessaria rielaborazione di tutte le influenze che agiscono su di lui”.

Ma appare invece chiaro di contro che è proprio tale centralità a essere essenziale e che questa eliminazione della sacralità è, in realtà, un'assimilazione della stessa all'interno dell'umano, ossia precisamente la santificazione degli stessi, ossia è in tutto e per tutto hegeliana e protestante al contempo. Il rendere poi la specie portatrice degli attributi che l'individuo non è in grado di esprimere compiutamente non fa altro che divinizzare la specie stessa, i cui rapporti sono basati precipuamente, come già sottolineato, sull'amore, ossia su un attributo *totalmente* divino.

Già nei *Gedanken*, Dio infatti veniva concepito come soggetto per eccellenza di tutte le predicazioni e dell'amore *in primis* – seppure nella consueta contraddizione con un Dio “sinonimo e metafora di quell'assoluto che è la ragione, per cui l'identificarsi con lui sembra essere solo un atto di conoscenza”⁷¹⁷ – per giungere poi al rovesciamento del valore *divino* proprio sulle predicazioni stesse, di cui l'amore risulterà appunto essere la fondativa. Stirner, ancora una volta, comprende perfettamente il passaggio:

“La devozione ha subito, nell'ultimo secolo, tanti mai colpi, e il suo essere sovrumano si è sentito chiamare tante mai volte «inumano» che ormai non c'è più alcun gusto ad attaccarla. E tuttavia si sono fatti avanti quasi sempre, come avversari, soltanto uomini morali, che combattevano l'essere supremo in nome di – un altro essere supremo. [...] Così Feuerbach ci insegna che «invertendo semplicemente la filosofia speculativa, cioè mettendo sempre il predicato al posto del soggetto e facendo così del soggetto l'oggetto e il principio, si ha la verità senza veli, pura, nuda». 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 del 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 deve essere ciò che vi è di *buono*

⁷¹⁶ Ferruccio Andolfi, *La misura dei pagani*, in Id., *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, Guida, Napoli 2011, pp. 43-54; qui p. 49.

⁷¹⁷ Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 11.

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 ancora 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!⁷¹⁸.

Stirner esplicita cioè chiaramente l'esito che Feuerbach, per quanto si sforzasse non era in grado di negare, ossia il suo appiattimento della dimensione religiosa sulla dimensione morale, ora considerata, per converso, religiosità essa stessa:

“Poiché questa moralità perfezionatasi in umanismo si è staccata completamente dalla religione, dalla quale storicamente era derivata, niente le impedisce di diventare per conto proprio una nuova religione. Infatti, fra religione e moralità sussiste una differenza soltanto finché i nostri rapporti con il mondo degli uomini vengono regolati e santificati dal nostro legame con un essere sovrumano, oppure finché le nostre opere sono compiute «per amore di Dio». Ma quando si arriva al punto che «per l'uomo l'essere supremo è l'uomo», scompare quella differenza e la moralità, sottratta a questo modo dalla sua posizione subordinata, si perfeziona e diventa religione. In questa maniera, infatti, l'uomo, che fino ad ora era l'essere più alto dopo l'essere supremo, raggiunge la supremazia assoluta e noi ci comportiamo nei suoi confronti come verso l'essere supremo, ossia religiosamente. [...] Quando la moralità vince, si compie un cambiamento completo: abbiamo un *nuovo signore*. Dopo l'annientamento della fede, Feuerbach s'immagina di approdare al porto dell'*amore*, che egli ritiene sicuro. «La prima e suprema legge dev'essere l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini Deus est*: questo è il sommo principio pratico, questo il punto di svolta della storia universale». Ma in realtà è cambiato solo il Dio, il *Deus*; l'amore è rimasto: prima era amore per il Dio sovrumano, ora è amore per il Dio umano, per l'*homo* in quanto

⁷¹⁸ U, pp. 56-57; EE, S. 50-52: „Die Frömmigkeit hat seit einem Jahrhundert so viele Stöße erfahren und ihr übermenschliches Wesen so oft ein »unmenschliches« schelten hören müssen, daß man sich nicht versucht fühlen kann, noch einmal sich gegen sie auszulegen. Und doch sind fast immer nur sittliche Gegner auf der Mensur erschienen, um das höchste Wesen anzufechten zu Gunsten eines – andern höchsten Wesens. So belehrt Uns Feuerbach, daß »wenn man die spekulative Philosophie nur *umkehre*, d. h. immer das Prädikat zum Subjekt, und so das Subjekt zum Objekt und Prinzip mache, man die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit habe«. Damit verlieren Wir allerdings den beschränkten religiösen Standpunkt, verlieren den *Gott*, der auf diesem Standpunkte Subjekt ist; allein Wir tauschen dafür die andere Seite des religiösen Standpunktes, den *sittlichen* ein. Wir sagen z. B. nicht mehr: »Gott ist die Liebe«, sondern »die Liebe ist göttlich«. Setzen Wir noch an die Stelle des Prädikats »göttlich« das gleichbedeutende »heilig«, so kehrt der Sache nach alles Alte wieder zurück. Die Liebe soll darnach das *Gute* am Menschen sein, seine Göttlichkeit, das was ihm Ehre macht, seine wahre *Menschlichkeit* (sie »macht ihn erst zum Menschen«, macht erst einen Menschen aus ihm). So wäre es denn genauer gesprochen so: Die Liebe ist das *Menschliche* am Menschen, und das Unmenschliche ist der lieblose Egoist. Aber gerade alles dasjenige, was das Christentum und mit ihm die spekulative Philosophie, d. h. Theologie als das Gute, das Absolute offeriert, ist in der Eigenheit eben nicht das Gute (oder, was dasselbe sagt, es ist *nur das Gute*), mithin würde durch die Verwandlung des Prädikats in das Subjekt das christliche *Wesen* (und das Prädikat enthält ja eben das Wesen) nur noch drückender fixiert. Der Gott und das Göttliche verflöchte sich um so unauflöslicher mit Mir. Den Gott aus seinem Himmel zu vertreiben und der »*Transzendenz*« zu berauben, das kann noch keinen Anspruch auf vollkommene Besiegung begründen, wenn er dabei nur in die Menschenbrust gejagt, und mit unvertilgbarer *Immanenz* beschenkt wird. Nun heißt es: Das Göttliche ist das wahrhaft Menschliche!“.

Deus. L'uomo, dunque, è per me – sacrosanto. E tutto ciò che è «veramente umano» è per me – sacrosanto! «Il matrimonio è santo in virtù di se stesso, E lo stesso vale per tutti gli altri rapporti morali. *Santa* è e deve essere per te l'amicizia, santa la proprietà, santo il matrimonio, santo il bene di ogni uomo, ma santo *in sé e per sé*». Non sembra un prete? Chi è il suo Dio? L'uomo! che cos'è il divino? L'umano! A questo modo il predicato si è davvero trasformato in soggetto e, invece del principio: «Dio è amore», si dice: «L'amore è divino», invece che «Dio si è fatto uomo», – «L'uomo si è fatto Dio», ecc. Si tratta appunto soltanto di una nuova – *religione*. «Tutti i rapporti morali sono veramente tali, vengono rispettati veramente con senso morale, soltanto se valgono come *religiosi* in virtù di se stessi (senza la consacrazione e la benedizione del sacerdote)». Il principio di Feuerbach: la teologia è antropologia, significa soltanto che «la religione dev'essere etica, l'etica solamente è religione»⁷¹⁹.

E può pertanto concludere che:

“Feuerbach, con la forza della *disperazione* afferra l'intero contenuto del cristianesimo, non per buttarlo via, ma per trarlo a sé (giacché a lungo lo abbiamo desiderato, ma è sempre rimasto lontano), per strapparlo, con un ultimo sforzo, dal suo cielo e per tenerlo eternamente presso di sé. Non si tratta forse di un ultimo gesto di disperazione, col quale si decide la vita e la morte, e non si tratta al tempo stesso del desiderio struggente, dell'anelito cristiano verso l'aldilà? L'eroe non vuol partire per l'aldilà, ma vuole attirarlo a sé e costringerlo a diventare aldiquà! E da allora non grida tutto il mondo, con maggiore o minore consapevolezza, che ciò che importa è l'«aldiquà» e che il cielo deve venire sulla terra, affinché possiamo viverlo già adesso?»⁷²⁰.

⁷¹⁹ U, pp. 66-67; EE, S. 61-63: „Weil diese zur Menschlichkeit vollendete Sittlichkeit mit der Religion, aus welcher sie geschichtlich hervorgegangen, sich völlig auseinandergesetzt hat, so hindert sie nichts, auf eigene Hand Religion zu werden. Denn zwischen Religion und Sittlichkeit waltet nur so lange ein Unterschied ob, als unsere Beziehungen zur Menschenwelt durch unser Verhältnis zu einem übermenschlichen Wesen geregelt und geheiligt werden, oder so lange als unser Tun ein Tun »um Gottes willen« ist. Kommt es hingegen dahin, daß »dem Menschen der Mensch das höchste Wesen ist«, so verschwindet jener Unterschied, und die Sittlichkeit vollendet sich, indem sie ihrer untergeordneten Stellung entrückt wird, zur – Religion. Es hat dann nämlich das bisher dem höchsten untergeordnete höhere Wesen, der Mensch, die absolute Höhe erstiegen, und Wir verhalten Uns zu ihm als zum höchsten Wesen, d. h. religiös. Sittlichkeit und Frömmigkeit sind nun ebenso synonym, als im Anfang des Christentums, und nur weil das höchste Wesen ein anderes geworden, heißt ein heiliger Wandel nicht mehr ein »heiliger«, sondern ein »menschlicher«. Hat die Sittlichkeit gesiegt, so ist ein vollständiger – *Herrenwechsel* eingetreten. Nach der Vernichtung des Glaubens wähnt Feuerbach in die vermeintlich sichere Bucht der *Liebe* einzulaufen. »Das höchste und erste Gesetz muß die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini Deus est – dies ist der oberste praktische Grundsatz – dies der Wendepunkt der Weltgeschichte«. Eigentlich ist aber nur der Gott verändert, der Deus, die Liebe ist geblieben; dort Liebe zum übermenschlichen Gott, hier Liebe zum menschlichen Gott, zum homo als Deus. Also der Mensch ist Mir – heilig. Und alles »wahrhaft Menschliche« ist Mir – heilig! »Die Ehe ist durch sich selbst heilig. Und so ist es mit allen sittlichen Verhältnissen. *Heilig* ist und sei Dir die Freundschaft, heilig das Eigentum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig *an und für sich selbst*«. Hat man da nicht wieder den Pfaffen? Wer ist sein Gott? *Der Mensch?* Was das Göttliche? Das Menschliche! So hat sich allerdings das Prädikat nur ins Subjekt verwandelt, und statt des Satzes »Gott ist die Liebe« heißt es »die Liebe ist göttlich«, statt »Gott ist Mensch geworden« – »der Mensch ist Gott geworden« usw. Es ist eben nur eine neue – *Religion*. »Alle sittlichen Verhältnisse sind nur da moralische, sie werden nur da mit sittlichem Sinne gepflogen, wo sie durch sich selbst (ohne religiöse Weihe durch den Segen des Priesters) als *religiöse* gelten«. Feuerbachs Satz: die Theologie ist Anthropologie, heißt nur »die Religion muß Ethik sein, die Ethik ist allein Religion«.

⁷²⁰ U, p. 42; EE, S. 34-35: „Mit der Kraft der *Verzweiflung* greift Feuerbach nach dem gesamten Inhalt des Christentums, nicht, um ihn wegzuworfen, nein, um ihn an sich zu reißen, um ihn, den langersehnten, immer ferngebliebenen, mit einer letzten Anstrengung aus seinem Himmel zu ziehen und auf ewig bei sich zu behalten. Ist das nicht ein Griff der letzten Verzweiflung, ein Griff auf Leben und Tod, und ist es nicht zugleich die christliche Sehnsucht und

II.2. e Costruire l'ineffabilità

Ma il confronto feuerbachiano con Hegel non è limitato a tale esigenza (fattualmente fallace) di superamento del carattere teologico dell'idealismo, dato che conosce il suo acme nella polemica antihegeliana in merito al momento che potremmo definire pre-filosofico. Feuerbach infatti individua come errati due luoghi fondamentali della speculazione hegeliana, entrambi connessi a tale nodo teoretico: la questione dell'inizio *logico* del filosofare, ossia la dialettizzazione dei termini essere-non essere, e l'abbrivo della *Phänomenologie* nella figura della certezza sensibile. Essi condividono, a suo avviso, il medesimo errore di fondo, ossia la *confusione* tra l'oggetto del pensiero e il pensiero stesso. E il non operare tale distinzione comporta necessariamente l'alienazione della ragione⁷²¹.

Pertanto il cominciamento logico-ontologico – la contemporanea posizione di essere e pensiero – si rivela costitutivamente come alienazione, in quanto è esser altro dal pensiero immediato e vivente (che solo lo rende possibile) e esser altro dall'essere, dato che il suo essere si rivela astratto e speculativo e non quell'essere “originario e non derivato, [...] quell'individuale concreto di fronte al quale la filosofia deve arrestarsi”⁷²² e la scelta di partire, per costruire una fenomenologia, dalla certezza sensibile, naturalmente intesa in senso hegeliano, si rivela addirittura paradossale, dato che ciò che Hegel pretende essere sensibile – “ciò che è altro rispetto al pensiero” – in realtà si rivela solo “il pensiero dell'esser altro del pensiero”, “l'estrinsecazione del pensiero nell'interno dell'interiore certezza dell'[autocoscienza]”, dato che “la fenomenologia non è altro che la logica fenomenologica”⁷²³. L'idealismo quindi si rivela doppiamente fallace, in quanto rifiuta sin da principio di confrontarsi dialetticamente con l'altro da sé, con il sensibile, di “essere un dialogo della speculazione con l'empiria” in cui si scoprirebbe la contraddizione tra essere sensibile e essere logico, risolvibile solo con la prova che l'essere logico non sia un'astrazione – prova di per sé impossibile, ma a cui l'idealismo rinuncia a priori scegliendo il confronto con un altro teorico, con altre rappresentazioni, ossia con i sistemi filosofici precedenti⁷²⁴.

La conclusione feuerbachiana rivela quindi la natura stessa del sistema come assoluta autoalienazione che la ragione fa di se stessa⁷²⁵ e vi oppone la necessità di una filosofia *senza presupposti* che si fondi in un originario opposto all'io che Feuerbach indica nella carne, nel corpo, ma che Claudio Cesa individua, più correttamente, nel composto io-non io, carne-spirito che risulta antitetico solo all'io e allo spirito della filosofia idealistica⁷²⁶. Il problema della presupposizione attacca direttamente quello dell'assolutezza – e vedremo infatti come esso si modulerà nella speculazione baueriana e, soprattutto, nella parodia stirneriana – in quanto ne contesta il carattere atemporale,

Begierde nach dem Jenseits? Der Heros will nicht in das Jenseits eingehen, sondern das Jenseits an sich heranziehen, und zwingen, daß es zum Diesseits werde! Und schreit seitdem nicht alle Welt, mit mehr oder weniger Bewußtsein, auf's "Diesseits" komme es an, und der Himmel müsse auf die Erde kommen und schon hier erlebt werden?⁷²⁴

⁷²¹ Cfr. Parinetto, *Teorie dell'alienazione*, p. 102.

⁷²² Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, p. 35.

⁷²³ Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, tr.it. di Claudio Cesa, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in Feuerbach, *Opere*, pp. 107-154.

⁷²⁴ Cfr. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, pp. 38-39.

⁷²⁵ Cfr. Parinetto, *Teorie dell'alienazione*, p. 100.

⁷²⁶ Cfr. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, pp. 40-41.

acritico, *misterico*. Infatti Feuerbach, oltre ad individuare le matrici storiche del sistema hegeliano nella speculazione kantiana, fichtiana e schellinghiana, ne sottolinea ironicamente la vicinanza con il mistero dell'incarnazione divina, trattandosi in entrambi i casi, di un limitarsi dell'assoluto illimitato, e la contraddittorietà con lo sviluppo storico – il quale, proprio a causa della sua assolutezza, avrebbe dovuto terminare con essa⁷²⁷. La negazione di un presupposto accidentale, ossia naturale, che Hegel stesso postulerebbe in virtù di un inizio puramente indeterminato e razionale, è per Feuerbach impossibile, dato che la radicale storicizzazione che egli propone – primo lato della sua duplice soluzione per il superamento dell'hegelismo, in *pendant* con il metodo genetico-critico – ritrova i propri (transeunti) presupposti nell'epoca e nella storia in cui si trova a vivere⁷²⁸. In questo senso, l'assenza di presupposizione feuerbachiana altro non è che un'assenza di presupposizione assoluta, ossia la riconduzione dei presupposti – necessari – alla dimensione concreta, fattuale del tempo dell'esistenza.

Il fulcro dell'argomentazione feuerbachiana risiede quindi, come si può facilmente notare, nella nozione di essere declinata nei termini di realtà insuperabile. È questa una linea che innerva in profondità il suo pensiero sin dagli esordi speculativi e che trova un significativo approfondimento anche nei *Grundsätze*:

“La filosofia hegeliana è rimasta impigliata nella contraddizione tra pensare ed essere. L'essere con cui incomincia la *Fenomenologia*, non meno dell'essere con cui comincia la *Logica*, si trova nella più diretta contraddizione con l'essere reale. Questa contraddizione si manifesta nella *Fenomenologia* con il contrasto fra il «questo» e «l'universale», perché l'individuo appartiene all'essere e l'universale al pensare. Nella *Fenomenologia* ogni questo confluisce in un altro questo, ed il pensare non è in grado di discernere l'uno dall'altro; ma c'è una grossa differenza tra il questo in quanto oggetto del pensare astratto e lo stesso questo in quanto oggetto della realtà! Questa donna, per esempio, è la mia donna, questa casa è la mia casa, benché ognuno dica, come dico io, della sua casa e della sua donna, «questa casa», «questa donna». [...] Le prime pagine della *Fenomenologia* non sono altro che la contraddizione tra la parola, che è universale e la cosa che è sempre singolare. Il pensare che si riferisce soltanto alla parola, non è in grado di uscire da questa contraddizione. Ma come la parola non è la cosa, così l'essere di cui si pensa o di cui si parla non è l'essere reale. Ed all'obiezione che Hegel non parla, come facciamo noi, dell'essere da un punto di vista pratico, ma solo da un punto di vista teoretico, si può ribattere che è proprio la validità di quest'ultimo che è in contestazione. Il problema dell'essere è appunto un problema pratico, un problema in cui è in causa il nostro essere, una questione di vita o di morte. Noi, a buon diritto, siamo energicamente attaccati al nostro essere, e non vogliamo farcelo rubare, neanche dalla logica. Ed anche la logica deve riconoscerlo, se non vuole ostinarsi a restare in contraddizione con l'essere reale. Tra l'altro, proprio la *Fenomenologia* si richiama al punto di vista pratico – il punto di vista del mangiare e del bere – per confutare la verità dell'essere sensibile, dell'essere singolo. Ma io non devo la mia esistenza, mai e poi mai, al pane della lingua o della logica – al pane in astratto – ma sempre e soltanto a

⁷²⁷ Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, pp. 113-114: “Quando la divinità si manifesta in un tempo e in una figura determinata, il tempo – e anche lo spazio – è in sé già tolto e non si può quindi aspettare altro che l'effettiva fine del mondo. Non è più possibile pensare alla storia, essa è inutile e priva di senso; tra incarnazione e storia c'è assoluta incompatibilità. Quando la divinità entra di persona nella storia, la storia cessa. [...] Se la filosofia hegeliana fosse l'assoluta realtà dell'idea della filosofia, allora l'arresto della ragione nella filosofia hegeliana dovrebbe avere per conseguenza necessaria l'arresto del tempo; perché, se il tempo continuasse, come prima, il suo dolente cammino, la filosofia di Hegel dovrebbe immancabilmente perdere il predicato dell'assolutezza”.

⁷²⁸ Cfr. Parinetto, *Teorie dell'alienazione*, pp. 97-100.

questo pane, al pane di cui non si può parlare, «l'ineffabile». E l'essere, che ha il suo fondamento in tali cose perfettamente ineffabili, è quindi anch'esso qualcosa di ineffabile. Sissignore, l'ineffabile. Solo quando cessano le parole incomincia la vita, si schiude il mistero dell'essere. E se l'ineffabile è il non razionale, allora ogni esistenza, che è sempre e soltanto questa esistenza, non è razionale. Ma tale essa non è. L'esistenza, anche se non espressa con parole, ha per se stessa un senso, è razionale⁷²⁹.

Gli spunti che tale passaggio offre ci permetteranno di apprezzare in pieno la portata della parodia stirneriana. Ne esamineremo due. In primo luogo è pregiudiziale rimarcare, come giustamente fa Cesa, che si tratta di una polemica antihegeliana che si giova di specifici termini hegeliani: infatti non solo il “mangiare e bere”, ma anche il “pratico” e “l'ineffabile” compaiono già nella *Phänomenologie* con accenti diametralmente opposti alla coloritura che Feuerbach attribuirà loro⁷³⁰. Eppure, questo richiamo esplicito a una dimensione vitale e prefilosofica persiste in quella dimensione che si potrebbe definire di *misticismo della materia*, di *sacralità* dell'essere che in *Das Wesen des Christenthums* assurgeva a massima evidenza.

Basti qui ricordare che Feuerbach riteneva, senza mezzi termini, che “mangiare e bere è il mistero dell'eucarestia: il mangiare e bere è di fatto in sé e per se stesso un atto religioso; dovrebbe perlomeno esserlo⁷³¹. Un piccolo rilievo grammaticale: nella prima edizione del testo il mangiare e il bere sono intesi come due atti distinti – e infatti Feuerbach utilizza il verbo essere al plurale

⁷²⁹ Feuerbach, *Principi della filosofia*, § 28, pp. 242-243; *Grundsätze der Philosophie*, § 28, S. 48-49: „Die Hegelsche Philosophie ist nicht über den Widerspruch von Denken und Sein hinausgekommen. Das Sein, mit welchem die Phänomenologie beginnt, steht nicht minder als das Sein, mit welchem die Logik anhebt, im direktesten Widerspruch mit dem wirklichen Sein. Dieser Widerspruch kommt in der Phänomenologie in der Form des »Diesen« und des »Allgemeinen« zum Vorschein, denn das Einzelne gehört dem Sein an, das Allgemeine dem Denken. In der Phänomenologie nun fließt Dieses mit Diesem ununterscheidbar für den Gedanken zusammen; aber welcher gewaltiger Unterschied ist zwischen dem Diesen, wie es Objekt des abstrakten Denkens, und eben demselben, wie es Objekt der Wirklichkeit ist! Dieses Weib z.B. ist mein Weib, dieses Haus mein Haus, obgleich jeder von seinem Hause und seinem Weibe, wie ich, sagt: dieses Haus, dieses Weib. [...] Wir haben im Anfang der Phänomenologie nichts weiter vor uns als den Widerspruch zwischen dem Wort, welches allgemein, und der Sache, welche immer eine einzelne ist. Und der Gedanke, der sich nur auf das Wort stützt, kommt nicht über diesen Widerspruch hinaus. So wenig aber das Wort die Sache ist, so wenig ist das gesagte oder gedachte Sein das wirkliche Sein. Entgegnet man, bei Hegel sei nicht, wie hier, vom Sein auf dem praktischen, sondern nur theoretischen Standpunkt die Rede, so ist zu erwidern, daß dieser hier ganz am Orte ist. Die Frage vom Sein ist eben eine praktische Frage, eine Frage, bei dem unser Sein beteiligt ist, eine Frage auf Tod und Leben. Und wenn wir im Rechte an unserem Sein festhalten, so wollen wir es uns auch von der Logik nicht wegnehmen lassen. Es muß auch von der Logik anerkannt werden, wenn sie nicht im Widerspruch mit dem wirklichen Sein beharren will. Übrigens wird der praktische Standpunkt – der Standpunkt des Essens und Trinkens – selbst von der Phänomenologie zur Widerlegung der Wahrheit des sinnlichen, d.i. einzelnen Seins herbeigezogen. Allein auch hier verdanke ich meine Existenz nun und nimmermehr dem sprachlichen oder logischen Brote – dem Brote in abstracto – sondern immer nur diesem Brote, dem »Unsagbaren«. Das Sein, gegründet auf lauter solche Unsagbarkeiten, ist darum selbst etwas Unsagbares. Jawohl, das Unsagbare. Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an, erschließt sich erst das Geheimnis des Seins. Wenn daher Unsagbarkeit Unvernünftigkeit ist, so ist alle Existenz, weil sie immer und immer nur diese Existenz ist, Unvernunft. Aber sie ist es nicht. Die Existenz hat für sich selbst, auch ohne Sagbarkeit, Sinn und Vernunft“.

⁷³⁰ Feuerbach, *Scritti filosofici*, p. 243, nota 32.

⁷³¹ Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 328; *Das Wesen des Christenthums*, S. 411-412: „Essen und Trinken ist das Mysterium des Abendmahls – das Essen und Trinken ist in der That an und für sich selbst ein religiöser Akt; soll es wenigstens sein“.

(*sind*)⁷³²; qui invece essi sono accomunati in un unico atto sacramentale, quello dell'Ultima Cena che si cristallizza in rito nell'Eucarestia, di cui essi costituiscono appunto il mistero (*Mysterium*). Il fatto che Feuerbach utilizzi ancora tale termine in questo luogo dei *Grundsätze*, dicendo che solo al cessare delle parole, all'abbandono del piano logico "si schiude il mistero dell'essere", ossia propriamente "incomincia la vita", testimonia del carattere ancora religioso, sacrale, seppure di una sacralità che ora è morale, dell'essere stesso e dei suoi atti.

Anche l'affermazione forte di una razionalità intrinseca a ogni esistenza reale può sì essere letta come un'istanza antintellettualistica, anzi anticoncettuale, ma al contempo potrebbe riflettere anche una concezione di razionalità sovrana, coscienziale – quale infatti quella feuerbachiana di *Das Wesen des Christenthums*, in questo senso ancora in tutto e per tutto idealistica e colma di sapienza divina.

In *Der Einzige* Stirner individua i moduli di tale "insurrezione teologica" perpetuata mediante i materiali della teologia, così come il permanere della sensibilità feuerbachiana a livello dell'astrazione, a livello della medesima mistificazione del linguaggio compiuta da Hegel:

"Feuerbach insiste in continuazione nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, sull'essere. Ma a questo modo egli rimane all'interno dell'astrazione, nonostante la sua polemica con Hegel e la filosofia assoluta; «l'essere» infatti è astrazione, come pure «l'io». [...] Feuerbach pensa di battere il «pensiero assoluto» di Hegel con l'essere, che non si può superare. Ma l'essere viene superato, in me, esattamente come il pensiero. È mio così come il pensiero è mio. Su questa strada Feuerbach arriva naturalmente solo a dimostrare il fatto banalissimo che io ho bisogno, per ogni cosa, dei sensi, ossia non posso fare completamente a meno di questi organi. Certo, io non posso pensare se non esisto materialmente, come essere dotato di sensibilità. Ma, per pensare come per percepire, dunque sia per un'attività astratta sia per un'attività sensoriale, io ho bisogno innanzitutto di me stesso, e precisamente me come questo essere perfettamente determinato, come questo unico. Se non fossi questo unico [...], avrei certamente i miei sensi come ogni altro uomo, ma non ne farei l'uso che ne faccio. Così Feuerbach rinfaccia a Hegel di abusare della lingua, intendendo alcune parole in modo diverso da quello della coscienza comune, eppure fa egli stesso il medesimo errore, dando alla parola «sensibile» un significato così alto che è al di fuori dell'uso comune. Così si legge alle pagine 68-9: «Sensibile non significa profano, privo di pensieri, a portata di mano, immediatamente evidente». Ma se significa invece: sacro, ricco di pensieri, nascosto, comprensibile solo attraverso mediazioni – bene, allora non è più ciò che si chiama «sensibile». Sensibile è solo ciò che è per i sensi; ciò che invece può essere goduto solo da chi gode con più che con i sensi, da chi va oltre il piacere dei sensi e la percezione sensibile, può essere tutt'al più mediato o trasmesso dai sensi, cioè i sensi possono costituire una condizione per arrivarci, ma non è più qualcosa di sensibile. Qualsiasi oggetto sensibile, una volta che lo concepisco, cessa di essere tale, sebbene possa aver di nuovo effetti sui sensi, per esempio eccitando i miei umori e il mio sangue. Va benissimo che Feuerbach riporti in onore la sensibilità, e quindi la sensualità, ma egli non riesce a farlo se non rivestendo il materialismo della sua «filosofia nuova» con le spoglie dell'idealismo finora imperante, con il retaggio della «filosofia assoluta». Se è ben difficile poter convincere la gente che l'uomo può vivere di puro «spirito», senza pane, sarà difficile farle credere che l'uomo è già tutto come essere sensuale, sensibile, che in questo, dunque, sono già compresi gli aspetti spirituali, ideali, ecc.»⁷³³.

⁷³² Cfr. Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums* (1841), S. 450.

⁷³³ U, pp. 354-355; EE, S. 381-383: „Feuerbach pocht in den »Grundsätzen der Philosophie der Zukunft« immer auf das Sein. Darin bleibt auch er, bei aller Gegnerschaft gegen Hegel und die absolute Philosophie, in der Abstraktion

In secondo luogo, e infine, l'insistenza feuerbachiana sulla distinzione tra universale e singolare nella stigmatizzazione del carattere fittizio della corrispondenza tra le parole e le cose, essenziale alla concezione hegeliana della verità⁷³⁴, oppure la stessa estensione dell'ineffabilità dalle cose all'essere – e da esso all'individuo che ne è momento – possono apparire *prima facie* come coerentemente *materialisti*, ma in realtà svelano il loro volto idealistico di fronte alla puntuale *esasperazione* stirneriana. Il necessario ripensamento della nozione di verità proposto da Feuerbach che, appunto, ne nega il carattere di corrispondenza a favore di un'identità con l'essere si rivela, agli occhi di Stirner, soltanto una *nuova* universalità: tale essere infatti si presenta come duale, come contemporaneamente “interno” ed “esterno”, ossia implicante una dimensione intersoggettiva – potremmo dire un *Mitsein* – che si dà come fondamento dello stesso essere determinato. A riguardo nota opportunamente Fabio Bazzani:

“La relazionalità si dà in un *Gattungswesen* che accomuna le individualità rapportando le une con le altre; la verità sta dunque in un essere quale *Grund* universale che regola l'esserci dell'individualità. In questo senso l'«essere reale, pratico» significa precedenza di un piano relazionale rispetto al pensiero e al lin-

stecken; denn »das Sein« ist Abstraktion, wie selbst »das Ich«. Nur *Ich bin* nicht Abstraktion allein, *Ich bin* Alles in Allem, folglich selbst Abstraktion oder Nichts, Ich bin Alles und Nichts; Ich bin kein bloßer Gedanke, aber Ich bin zugleich voller Gedanken, eine Gedankenwelt. Hegel verurteilt das Eigene, das Meinige, die – »Meinung«. Das »absolute Denken« ist dasjenige Denken, welches vergißt, daß es *mein* Denken ist, daß *Ich* denke und daß es nur durch *Mich* ist. Als Ich aber verschlinge Ich das Meinige wieder, bin Herr desselben, es ist nur meine *Meinung*, die Ich in jedem Augenblicke *ändern*, d. h. vernichten, in *Mich* zurücknehmen und aufzehren kann. Feuerbach will Hegels “absolutes Denken” durch das *unüberwundene Sein* schlagen. Das Sein ist aber in *Mir* so gut überwunden als das Denken. Es ist *mein* Sinn [Sein?], wie jenes *mein* Denken. Dabei kommt Feuerbach natürlich nicht weiter, als zu dem an sich trivialen Beweise, daß Ich die *Sinne* zu Allem brauche oder daß Ich diese Organe nicht gänzlich entbehren kann. Freilich kann Ich nicht denken, wenn Ich nicht sinnlich existiere. Allein zum Denken wie zum Empfinden, also zum Abstrakten wie zum Sinnlichen brauche Ich vor allen Dingen *Mich*, und zwar *Mich*, diesen ganz Bestimmten, *Mich* diesen *Einzigem*. Wäre Ich nicht dieser, [...] hätte [Ich] zwar Sinne wie die andern Leute auch, aber Ich benutzte sie nicht so, wie Ich es tue. So wird von Feuerbach gegen Hegel der Vorwurf aufgebracht, daß er die Sprache mißbrauche, indem er anderes unter manchen Worten verstehe, als wofür das natürliche Bewußtsein sie nehme, und doch begeht auch er denselben Fehler, wenn er dem »Sinnlichen« einen so eminenten Sinn gibt, wie er nicht gebräuchlich ist. So heißt es S. 68–69: »das Sinnliche sei nicht das Profane, Gedankenlose, das auf platter Hand Liegende, das sich von selbst Verstehende«. Ist es aber das Heilige, das Gedankenvolle, das verborgen Liegende, das nur durch Vermittlung Verständliche – nun so ist es nicht mehr das, was man das Sinnliche nennt. Das Sinnliche ist nur dasjenige, was für *die Sinne* ist; was hingegen nur denjenigen genießbar ist, die mit *mehr* als den Sinnen genießen, die über den Sinnengenuß oder die Sinnempfangnis hinausgehen, das ist höchstens durch die Sinne vermittelt oder zugeführt, d. h. die Sinne machen zur Erlangung desselben eine *Bedingung* aus, aber es ist nichts Sinnliches mehr. Das Sinnliche, was es auch sei, in *Mich* aufgenommen, wird ein Unsinnliches, welches indes wieder sinnliche Wirkungen haben kann, z. B. durch Aufregung meiner Affekte und meines Blutes. Es ist schon gut, daß Feuerbach die Sinnlichkeit zu Ehren bringt, aber er weiß dabei nur den Materialismus seiner »neuen Philosophie« mit dem bisherigen Eigentum des Idealismus, der »absoluten Philosophie«, zu bekleiden. So wenig die Leute sich's einreden lassen, daß man vom »Geistigen« allein, ohne Brot, leben könne, so wenig werden sie ihm glauben, daß man als ein Sinnlicher schon alles sei, also geistig, gedankenvoll usw.“

⁷³⁴ Su questo punto, cfr. Fabio Bazzani, *Stirner dicibile-indicibile* [rielaborazione di *Max Stirner. Dicibile-indicibile* in Id., Adriano Fabris, Ubaldo Fadini, Luca Farulli, Carmelo Gambacorta, Gaspare Polizzi, Valeria E. Russo, Alessandro Zuccotti (a cura di), *Etica e linguaggi della complessità*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 63-88], in Id., *Il tempo dell'esistenza. Stirner, Hess, Feuerbach, Marx*, Franco Angeli, Milano 1987, in particolare pp. 39-43.

guaggio. Prima della parola e della logica vi è il tessuto interconnettivo della *Gattung* umana, il fondamento medesimo del dire e del pensare⁷³⁵.

La *Gattung* risulta quindi essere questo “piano ontologico non totalmente dicibile”⁷³⁶, ma in cui solo è comunque possibile una nozione di verità che sia “totalità della vita e dell’essere umano”⁷³⁷, fondata cioè sulla piena realizzazione di tal essenza, ossia sulla “comunione, [sull’] unità dell’uomo con l’uomo”. Però tale compimento, sebbene Feuerbach dica che “poggia sulla differenza reale tra l’io e il tu”⁷³⁸, squalifica totalmente l’individuo il quale, se preso *per sé*, ossia nella propria solitudine è solo un momento consustanziale del *genere*, è precisamente, per usare i termini stirneriani, un *Unmensch*; soltanto nell’unità con l’altro uomo egli è uomo in senso proprio, anzi tale unità, in quanto infinita e libera – di contro alla finitudine e alla limitatezza della solitudine – è addirittura divina⁷³⁹. La problematicità di *Das Wesen des Christenthums* trapassa pertanto nei *Grundsätze* nell’irrisoluzione della questione centrale concernente lo statuto dell’uomo: si tratterebbe infatti di un soggetto cosciente concreto e particolare o di un’essenza universale condivisa?⁷⁴⁰. Ossia, in altri termini, l’essenza generica dell’uomo è qualcosa di astratto, esistente solo come rappresentazione degli esseri umani o corrisponde realmente a un essere concreto che come tale è presente nel reale?⁷⁴¹. Stirner, come abbiamo visto, coglie perfettamente e stigmatizza questa ambivalenza, individuando nell’incarnazione dello spirito dell’uomo nei singoli individui la *nuova* corporeità di un fantasma divino.

Rivolgendosi alla specificità del *genere*, dell’*essenza di genere*, Stirner è quindi in grado di mostrare, attraverso un’altra *replica* parodica dell’armamentario feuerbachiano, come esso sia semplicemente un universale, un pensiero che, non solo non è in grado di cogliere e di descrivere gli individui reali, ma che, ponendosi come ideale da realizzare, si impone anche come massimamente coercitivo e perpetuante l’alienazione e lo sdoppiamento all’interno dell’individuo stesso, il quale deve necessariamente sorpassare la propria monadicità se vuole realizzare la propria *essenza realmente* umana:

“Pare [...] che *uomo* e *io* significhino la stessa cosa, e invece l’espressione «uomo» significa, come si vede per esempio in Feuerbach, l’io assoluto, il *genere*, non l’io singolo, caduco. Egoismo e umanità do-

⁷³⁵ Bazzani, *Stirner dicibile-indicibile*, p. 42. Marx, nelle famose *Thesen über Feuerbach*, individuerà in questa relazionalità il predominio del lato interno sul lato esterno, ossia il persistere di una generalità di tipo naturale, muta, incapace di vedere il lato esterno, ossia realmente sociale, della stessa. Cfr. Marx, *Tesi su Feuerbach*, p. 408: “L’essenza può quindi essere intesa solo come «genere», come generalità interna, muta, che collega in modo naturale molti individui”.

⁷³⁶ Bazzani, *Stirner dicibile-indicibile*, p. 42.

⁷³⁷ Feuerbach, *Principi*, p. 272; *Grundsätze der Philosophie*, § 60 e § 61.

⁷³⁸ Feuerbach, *Principi*, p. 272; *Grundsätze der Philosophie*, § 61.

⁷³⁹ Feuerbach, *Principi*, p. 273; *Grundsätze der Philosophie*, § 62.

⁷⁴⁰ Lawrence S. Stepelevich, *Max Stirner and Ludwig Feuerbach*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 39, n. 3, July-September 1978, pp. 451-463, qui p. 454: “But at this point a question is in order. If, to Feuerbach, man is the true object of religious feeling, the basis of all notions of divinity, is this “man” the concrete and particular conscious subject, the personal ego, or is “he” a universal essence shared by those known as men? Feuerbach left the issue unresolved”.

⁷⁴¹ Cfr. Marina Bykova, *Subjektivität und Gattung*, in Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, Francesco Tomasoni (hrsg. von), *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, S. 117-128, in particolare S. 124: „Ist das Gattungswesen Mensch (d.h. das Allgemeine) etwas Abstraktes, und existiert es nur in der Vorstellung der Menschen, oder ist es auf irgendeine Weise konkret in der Wirklichkeit anwesend?“ .

vrebbero significare la stessa cosa, ma secondo Feuerbach il singolo (l'«individuo») «può elevarsi soltanto al di sopra dei limiti della sua individualità, ma non al di sopra delle leggi, delle determinazioni positive che definiscono l'essenza della sua specie». Ma [...] l'uomo è solo un ideale, il genere è solo un qualcosa di pensato. Essere *un* uomo non significa adempiere l'ideale *dell'*uomo, ma invece rappresentare *se stesso* come singolo. [...] *Io* sono per me il mio genere”⁷⁴².

L'unica soluzione e dissoluzione possibile per l'“universalmente umano (*allgemein Menschliche*)”⁷⁴³ risiede quindi secondo Stirner nella *soggettivizzazione* della *Gattung*, nell'incarnazione *singolare* del genere, nella *rappresentazione unica* di se stessi. In tal modo, egli è in grado di eliminare la *totalità* della pregiudiziale intersoggettiva, fondata a suo avviso ancora idealisticamente sul piano della *Vermittlung* e dell'astrazione, in un radicale ripensamento dell'alterità, della sua relazionalità comunicativa e con essa dello stesso concetto di verità condotto proprio mediante quell'ineffabilità che Feuerbach attribuiva, almeno parzialmente, alla *Gattung*. In questo senso, Stirner fa giocare ancora Feuerbach contro se stesso, sfruttando nuovamente quella linea di continuità tra gli scritti giovanili e la speculazione più matura si è già sottolineato la problematicità. La fonte, questa volta, sono i *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, in cui il filosofo di Landshut affermava, come giustamente fa notare Ferruccio Andolfi che “la persona [...] non esiste per gli altri, cioè non è partecipabile ad essi [...], nella sua espressione diretta non è comunicabile”. Tale impostazione del problema della persona però, sempre secondo Andolfi, non è finalizzata alla distinzione tra dimensioni comunicabili e incommunicabili della personalità, piuttosto investe la personalità *tout court*, la “nuda persona” di cui si parla nell'*Einleitung*, che è “*come tale*, una finzione”⁷⁴⁴. Scrive infatti Feuerbach:

“Laddove sei comunicabile non sei persona, e quando effettivamente comunichi, superi, proprio perché comunichi, la tua personalità. [...] La tua personalità si dissolve nel vento con ogni parola che tu pronunci”⁷⁴⁵.

Stirner conosceva senza alcun dubbio questo testo e infatti Andolfi commenta che “non [è] arbitrario pensare che [...] abbia fatto leva proprio su questa non relazionalità della persona feuerbachiana per insistere sul carattere assolutamente ineffabile e non categorizzabile del proprio «unico»”⁷⁴⁶. Si può addirittura approfondire tale affermazione, indicando nella stessa tematica della morte, naturalmente centrale in tale scritto, la radice di tale ineffabilità, nonché dell'irripetibilità – unicità? – del singolo individuo. La morte era infatti intesa da Feuerbach come il colmo della razionalità, potremmo dire della spiritualità, dei diritti dell'Intero sia come garanzia

⁷⁴² U, p. 192; EE, S. 199-200: „Wie nahe liegt die Meinung, daß *Mensch* und *Ich* dasselbe sagen, und doch sieht man z. B. an Feuerbach, daß der Ausdruck “*Mensch*” das absolute Ich, die *Gattung* bezeichnen soll, nicht das vergängliche, einzelne Ich. Egoismus und Menschlichkeit (Humanität) müßten das Gleiche bedeuten, aber nach Feuerbach kann der Einzelne (das “*Individuum*”) »sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner *Gattung*«. [...] *Der Mensch* ist nur ein Ideal, die *Gattung* nur ein Gedachtes. *Ein Mensch* sein, heißt nicht das Ideal *des Menschen* erfüllen, sondern *sich*, den Einzelnen, darstellen. [...] *Ich* bin meine *Gattung*”. Stirner cita qui da Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, S. 40.

⁷⁴³ Cfr. U, p. 192; EE, S. 200.

⁷⁴⁴ Ferruccio Andolfi, *L'immortalità* (rielaborazione del saggio *Feuerbach e l'immortalità*, in «La società degli individui», n. 1, 1998, pp. 51-72), in Andolfi, *Il cuore e l'animo*, pp. 21-41, qui p. 32.

⁷⁴⁵ Cfr. Andolfi, *L'immortalità*, p. 32.

⁷⁴⁶ Andolfi, *L'immortalità*, p. 33.

dell'irripetibilità peculiare del singolo. Feuerbach infatti la identifica, in successione, con Dio e con il genere: entrambi, come ormai assodato entità spirituali, entrambi causa, alla medesima maniera, della necessità della morte per il singolo individuo. Egli infatti risulta sempre il negativo della totalità, il finito nell'infinità, posto come tale dalla totalità stessa, dall'infinito stesso, detto in altri termini "ciò che costituisce la radice dell'affermazione dell'uomo [è] anche al tempo stesso la sua negazione, così come ciò che nell'uomo è radice della sua determinatezza individuale è al tempo stesso motivo della sua provvisorietà"⁷⁴⁷. L'uomo allora muore perché è oggetto del soggetto universale, perché differisce dalla propria essenza. Essa può cioè essere intesa come un "atto di giustizia":

"La coscienza dell'uomo era all'inizio fuori dell'uomo, per questo egli diviene puro oggetto; attraverso la morte egli riconsegna indietro agli altri la propria coscienza, sopprime la propria differenza, si perde come individuo e si consegna all'umanità"⁷⁴⁸.

Da ciò risulta che

"Mortale è ciò che ha un genere e che ha, come sostanza e concetto di sé, questo genere e non se stesso. L'anima, invece non è, come l'individuo, sottoposta a un genere, è, quindi, come sostanza e concetto di se stessa, infinita, per per conseguenza, com'è ovvio, è immortale"⁷⁴⁹.

Ma proprio in tale soppressione, in tale ritorno all'unità si esplicita la differenziazione per cui ogni esistenza si qualifica come un *Einmal*, ossia un irripetibile, ed è la necessità dell'istante stesso a far sì che esso non possa esistere più di una volta: in altre parole, nessun essere è mai tanto individuale come nell'istante della morte⁷⁵⁰. Infatti:

"La morte è la situazione [...] in cui si mostra sensibilmente, si manifesta la differenza della singola persona dallo spirito universale, uguale a sé in tutte le persone"⁷⁵¹.

Mediante la già assodata assunzione su di sé del genere, Stirner è pertanto in grado di sancirne la mortalità, ossia è in grado di eliminarne l'universalità in una consumazione, nell'individuo mortale, che sia realmente *totale*. In tal modo è anche in grado di ricondurre a sé, come si è già visto, l'ideale della perfezione, eliminando anche logicamente lo scarto tra individuo e genere, tra possibilità (dell'individuo) e realtà (che perteneva solo al genere), ossia *dissolvendo* l'elemento spirituale, che consisteva precisamente in tale scarto in tale differenza tra l'uomo e la sua essenza. Infine, egli estende l'individualità peculiare del momento della morte, totalmente irripetibile, all'intero divenire dell'esistenza umana che trova *naturalmente* la propria conclusione nella morte – innumerevoli sono i richiami in senso positivo alla finitezza, alla natura transeunte e caduca dell'io – ma che si nutre sia della propria metamorfosi sia del proprio consumo in ogni istante. In tal senso si può quindi affermare costruita l'ineffabilità di ogni istante e dell'individuo stesso, che proprio in

⁷⁴⁷ Perone, *Teologia ed esperienza religiosa*, pp. 59-60.

⁷⁴⁸ Perone, *Teologia ed esperienza religiosa*, p. 63.

⁷⁴⁹ Cfr. Feuerbach, *Pensieri*, pp. 64-66; Perone, *Teologia ed esperienza religiosa*, p. 62.

⁷⁵⁰ Feuerbach, *Pensieri*, p. 64.

⁷⁵¹ Francesco Botturi, *Filosofia della morte e socialità nel giovane Feuerbach*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXV, 3, luglio-settembre 1973, pp. 550-581, qui p. 563.

tale *consumazione*, nega valore alla ripetizione, ossia all'idealizzazione – e quindi alla possibilità stessa della dicibilità.

II.3 Bruno Bauer

Declinare la parodia che Stirner compie di Bruno Bauer è impresa meno agevole della precedente. Se infatti Feuerbach non era mai stato, almeno in maniera diretta, oggetto di riflessione negli scritti precedenti *Der Einzige* – appunto escludendo il riferimento indiretto contenuto nelle *Einiges Vorläufige* –, l'attenzione alla produzione baueriana, nonché alle vicende, per dir così, extra-letterarie dello stesso, sono argomento costante delle corrispondenze stirneriane degli anni 1842-1844, tanto che alcuni critici come Fabio Bazzani, ritengono Stirner quantomeno un apologeta, se non addirittura una *replica* baueriana e parlano di una discrepanza tra Stirner e se stesso nel periodo di composizione del *Der Einzige* – conflitto interiore che potrebbe fungere da motivazione per il carattere aporetico del testo. Se poi si estende l'attenzione stirneriana ai lavori di Edgar Bauer e al fatto che egli spesso tenda ad assimilare le posizioni dei due, la questione si complica ulteriormente.

La conoscenza personale e i rapporti di amicizia tra Stirner e Bruno Bauer sono così comprovati da non necessitare neppure di approfondimento. Anzi, se si esclude il giovane Engels – la cui amicizia con Stirner durò però solo il breve periodo dell'esperienza del circolo dei *Freien* – tra i suoi amici più stretti si possono contare solo Ludwig Buhl e appunto Bruno Bauer. Entrambi furono testimoni di nozze di Stirner al suo secondo matrimonio con Marie Wilhelmine Dänhart, avvenuto il 21 ottobre 1843⁷⁵², e furono, sempre secondo Mackay, gli unici tra i *Freien* ad essere presenti al funerale di Stirner, avvenuto il 28 giugno 1856⁷⁵³. Non è quindi un caso che, come detto, molte corrispondenze stirneriane siano dedicate al commento o alla diffusione delle opere di Bauer (la medesima attenzione, seppure in misura minore, è riservata agli scritti di Buhl⁷⁵⁴): i due erano indubbiamente legati da stima e amicizia e i reciproci attacchi, per quanto in alcuni casi anche feroci, pare non inficiarono totalmente il legame. Il senso di queste considerazioni biografiche è naturalmente funzionale al tentativo di comprendere come si fosse declinato tale rapporto, soprattutto parlando in termini teoretici, nel lasso di tempo che va dal 1842 al 1846 circa, periodo di massimo confronto, implicito e esplicito, tra i due, con un'attenzione specifica, naturalmente, alla presenza e alla coerenza della mediazione di Edgar.

⁷⁵² Sul matrimonio di Stirner, cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 115-118.

⁷⁵³ Cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 206.

⁷⁵⁴ Sono testimonianza di tale costante attenzione all'attività pubblicistica di Buhl alcune delle corrispondenze stilate da Stirner: cfr. (Max Stirner), *Preußen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 150, Beilage, Leipzig, 30. Mai 1842, S. 1757, ora in KS, S. 113-114; SM, *Prussia*, pp. 110-111 (breve recensione all'opuscolo di Buhl, *Der Beruf der preußischen Presse*); *Der Patriot*, Berlin, 3. Juli, in «Rheinische Zeitung», N. 193, Köln, 12. Juli 1842, S. 2; ora in KS, S. 75-77; SM, *Il patriotta*, pp. 71-74 (sulla prima uscita del mensile «Der Patriot», diretto da Buhl); *Preußen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 259, Leipzig 16. Sept. 1842, S. 3060, ora in KS, S. 173-174; SM, *Prussia*, pp. 172-173 (su *Bedeutung der Provinzialstände in Preussen von L. Buhl, Berlin 1842*); *Kunst und Wissenschaft. Politische Ephemeriden*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 313, Beilage, Leipzig, 9. November 1842, S. 3727; ora in KS, S. 221-223; SM, *Arte e scienza*, pp. 220-223 (sulla terza e quarta uscita di «Der Patriot. Inländische Fragen»).

Non è qui ovviamente possibile una lettura incrociata di tutti i riferimenti stirneriani a Bauer: vista la quantità, essa oltrepasserebbe di gran lunga i limiti della nostra trattazione, tanto da ritenere forse meritevole di una trattazione autonoma che ne renda realmente giustizia. Il mio proposito può qualificarsi, forse, come una modificazione di quello espresso da Massimiliano Tomba nel suo *Bruno Bauer und Max Stirner*⁷⁵⁵, secondo cui non è tanto importante valutare la correttezza o meno della polemica, quanto piuttosto comprendere il contesto, lo *sfondo* in cui si collocano le loro riflessioni e, soprattutto, la maniera in cui Bauer e Stirner nei loro testi cercano di dare molteplici risposte ai medesimi problemi⁷⁵⁶,

Parlo di modificazione in quanto condivido sia l'assunto di fondo – ossia la presenza e l'*urgenza* si potrebbe anche dire, dei medesimi plessi problematici nella riflessione dei due autori – sia la prospettiva espressa – l'attenzione al modo e alla maniera, si potrebbe dire allo *stile*, del confronto e il relativo scongiuro dell'ennesimo, e a mio avviso sterile, capitolo di storia della filosofia che si limiti a una giustapposizione delle due teorie in campo. Tale modificazione risale però alle radici della proposta stessa, in quanto intende la condivisione del medesimo orizzonte teoretico, e quindi delle medesime questioni da affrontare, non tanto, o meglio non solo, come una conseguenza *naturale* della congiuntura storica che Stirner e Bauer si trovarono ad affrontare – a volte anche dal medesimo lato della barricata, se non addirittura in stretta alleanza –, quanto piuttosto, o quantomeno anche, come una scelta consapevole (e *strategica*) dello stesso campo di battaglia. Ed è chiaramente Stirner che opera la scelta – lungi da me considerare tale *lucidità* come segno di una presunta superiorità – di percorrere le medesime linee aporetiche che Bauer stava praticando e di farvi fronte con il medesimo armamentario concettuale, ossia, in altri termini, di *mimare* in se stesso la speculazione baueriana, di farne parodia, addirittura – e forse – di fare parodia del se stesso passato, della propria vicinanza alle posizioni baueriane. In tal senso si individueranno una serie di nodi tematici che, declinandosi *prima facie* come baueriani, siano stati poi oggetto della parodizzazione stirneriana, per saggiarne validità e invalidità, guadagni e forzature.

II.3.a Tentativo di autocritica: Stirner di fronte al se stesso baueriano

L'abbrivo più adeguato per la disamina in questo caso è cronologico. L'attività pubblicistica di Johann Caspar Schmitt – mediante articoli e corrispondenze apparsi o anonimi o sotto lo pseudonimo di Max Stirner – si inaugura nel dicembre 1841⁷⁵⁷ e conosce il suo massimo sviluppo nei tre

⁷⁵⁵ Massimiliano Tomba, *Bruno Bauer und Max Stirner vor der Krise und dem Europäertum*, in «Der Einzige», *Max Stirner und Bruno Bauer*, N. 1-2 (29-30), hrsg. von Kurt W. Fleming, Max-Stirner-Archiv, Leipzig 3. Februar-3. Mai 2005, S. 3-20.

⁷⁵⁶ Cfr. Tomba, *Bruno Bauer und Max Stirner*, S. 4.

⁷⁵⁷ Il primo articolo firmato 'Stirner' è una recensione a un testo di Theodor Rohmer apparsa alla fine del dicembre 1841: (Max) Stirner, *Theodor Rohmer, Deutschlands Beruf in der Gegenwart und Zukunft*. Zürich und Winterthur. Verlag des literarischen Comptoirs 1841, in «Die Eisenbahn. Ein Unterhaltungsblatt für die gebildete Welt», Neue Folge, Redigiert unter Verantwortlichkeit des Verlegers Robert Binder, Jg. IV., N. 77, Leipzig, Dienstag 28. December 1841, S. 307-308 u. N. 78, Donnerstag 30. December 1841, S. 310-312. Il testo è stato scoperto da Boris Nikolajewski. Cfr. a riguardo Hans Sveistrup, *Stirner Drei Egoismen*, S. 44 u. Anm. 74, S. 97 e Helms, *Die Ideologie*, S. 520. Comparsa anonime e non attribuite con certezza, ma di probabile mano stirneriana risultano poi altre due corrispondenze: (Max Stirner), *Correspondenz. Berlin am Weihnachtsfeste 1841*, in «Die Eisenbahn», Jg. V, N. 1, hrsg. von R. Binder, Leipzig

anni successivi. È questo il periodo di massima vicinanza stirneriana ai *Freien* e la sua produzione giornalistica, come già accennato, ne è l'innegabile palesamento: essa risulta infatti perlopiù dedicata alla diffusione delle idee sostenute dal gruppo intellettuale radicale, a volte con intenti addirittura apologetici.

Il caso più eclatante in tal senso – e oltremodo significativo in quanto coinvolge direttamente Bruno Bauer – è la presa di posizione a proposito dell'esclusione dello stesso Bauer dall'insegnamento nelle facoltà teologiche (a cui seguirà la definitiva revoca della *licentia docendi*) fortemente voluta dal ministro von Eichhorn. Stirner dedicò a tale vicenda vari articoli, anche se alcuni si limitano a fornire brevi notizie in merito⁷⁵⁸, ma si concentrò in modo precipuo sul cosiddetto “voto teologico separato” che Philipp Konrad Marheineke – il teologo protestante che da un iniziale orientamento schellinghiano e fichtiano, trovò in Hegel lo strumento principe per affermare il contributo fondamentale che la filosofia forniva alla teologia – si riservò di esprimere. Il ministro von Eichhorn aveva infatti fatto precedere il provvedimento contro Bauer da una sorta di formulario in cui veniva richiesto ai membri delle facoltà teologiche di rispondere ad alcuni quesiti sull'apporto della teologia all'insegnamento e Marheineke aveva colto l'occasione per quella che egli riteneva essere una pubblica difesa di Bruno Bauer, a cui era legato da rapporti di amicizia e di collaborazione. Bruno Bauer fu infatti allievo diretto di Marheineke e suo collaboratore nella redazione dell'organo ufficiale della scuola hegeliana, ossia gli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» e a lui affidò la curatela della seconda edizione delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* di Hegel⁷⁵⁹. È importante sottolineare che anche Stirner frequentò le lezioni del teologo nel corso del suo primo ciclo di studi berlinesi, nello specifico quelle di *Dogmatik* e di *Bedeutung der neuen Philosophie* (nel suo caso, la filosofia hegeliana) in *der Theologie* – sempre nel semestre invernale 1827-28 – e di *Theologische Enzyklopädie* e *Symbolik* nell'ultimo semestre di frequenza, quello estivo del 1828⁷⁶⁰. L'attenzione polemica che Stirner riserva a Marheineke può quindi molto significativamente essere letta come una difesa della persona e della figura di Bruno Bauer, e con essa dei

4. Januar 1842, S. 3 e *Correspondenz. Berlin den 1sten Januar 1842*, in «Die Eisenbahn», Jg. V., N. 3, Leipzig, 8. Januar 1842, S. 11-12.

⁷⁵⁸ Cfr. ad esempio (Max Stirner), (*Korrespondenz*), in «Rheinische Zeitung», N. 135, Köln 15. Mai 1842, S. 2, ora in KS, S. 61-63; SM, pp. 57-58. Il più esauriente risulta indubbiamente (Max Stirner), *Preußen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 126, Leipzig 6. Mai 1842, S. 1473/1474, ora in KS, S. 97-100; SM, *Prussia*, pp. 94-97 (articolo che, tra l'altro, inaugura la collaborazione stirneriana con il periodo di Lipsia).

⁷⁵⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*, hrsg. von Philipp Konrad Marheineke, 2. Teile, zweite verbesserte Auflage, Duncker u. Humblot, Berlin 1840. Per un'accurata disamina del lavoro svolto da Bauer, cfr. Walter Jaeschke, *Vorwort*, in Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1. Teil, *Einleitung. Der Begriff der Religion*, in Id., *Vorlesungen*, Bd. III, hrsg. von Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983, S. XLIII-LIV e Godwin Lämmermann, *Redaktion und Redaktionsprinzip der Vorlesung über Religionsphilosophie in ihrer zweiten Ausgabe*, in Friedrich Wilhelm Graf u. Falk Wagner (hrsg. von), *Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Klett Cotta, Stuttgart 1982, S. 140-158.

⁷⁶⁰ Stirner frequentò inoltre i seguenti corsi: *Logik* di Heinrich Ritter, *Allgemeine Geographie* di Carl Ritter e *Pindar und die Metrik* di August Böckh nel *Wintersemester* 1826-27; il corso di *Ethik* di Schleiermacher (*fleißig*) nel *Sommersemester* 1827; i corsi di *Griechische Alterthum* ancora con Böckh e di *Geographie des alten Griechenlands und Italien* ancora con Carl Ritter nel *Wintersemester* 1827-1828 e infine *Kirchengeschichte* e *Christliche Alterthümer* con August Neander nel *Sommersemester* 1828. In merito cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 37-38. Insistono su questa formazione hegeliana di Stirner, tra gli altri, Stepelevich, *Stirner as Hegelian*, pp. 602-603 e Tomasoni, *Ludwig Feuerbach*, p. 347.

contenuti politici e filosofici affermati dai *Freien*, approfondita dalla comunanza di discepolato tra i due, oltre che dai già citati rapporti di stima e amicizia.

Stirner accenna al voto separato una prima volta il 30 maggio 1842, in una breve nota pubblicata sulla «*Rheinische Zeitung*», sostenendo che il teologo non aveva ancora reso pubblico il suo voto in quanto era sua intenzione pubblicare contemporaneamente ad esso il primo ciclo di lezioni da lui tenute sull'importanza della filosofia nella teologia – non a caso la medesima tematica del corso che Stirner aveva seguito nel semestre invernale 1827-1828 –, dato che in esse egli “si spiega tanto in merito a Schelling quanto a Strauß, a Feuerbach e a[llo stesso] Bauer”⁷⁶¹. Voto separato che, in realtà, era stato già pubblicato al momento della corrispondenza appena analizzata, dato che è lo stesso Stirner a commentarne i tratti salienti in *Marheineke's Separatvotum*⁷⁶², comparso nel supplemento della «*Leipziger Allgemeine Zeitung*» esattamente il giorno dopo di essa (precisamente il 31 maggio 1842), ma che porta come data il 29 maggio (e come luogo di pubblicazione, *Berlin*). Al di là delle motivazioni – in questo luogo di scarsa importanza – per cui Stirner sostenesse contraddittoriamente la pubblicazione o il ritardo della stessa nel medesimo giro di giorni, è interessante seguire l'andamento argomentativo stirneriano, in quanto ci permette sia di cogliere la profonda conoscenza che Stirner aveva del testo baueriano sia per apprezzare – anche in questo scritto – i *germi* del procedimento parodico con cui Stirner conduce l'intera critica.

Entrando nel merito dell'apparato metodologico utilizzato, notiamo come Stirner, partendo dalla lettera del testo di Marheineke, ne riproduca, in un ritornello martellante, il medesimo gergo – basti qui sottolineare che l'espressione la “deferente concezione della personalità di Cristo” (*würdigen Anschauung der Persönlichkeit Christi*), usata dal teologo per caratterizzare il principio cristiano, sarà ripresa per ben tre volte nella medesima pagina –, modificandone ogni volta l'accento in direzione di un aperto sarcasmo, funzionale allo smascheramento delle reali posizioni di Marheineke, a suo avviso, assimilabili a quelle degli avversari *palesi* di Bauer. Stirner afferma infatti che il teologo sostiene Bauer “contro tutti coloro che riconosce pure come avversari suoi propri, ma gli nega appoggio contro il suo ultimo nemico, il teologo Marheineke stesso”⁷⁶³ e che “sarebbe difficile dimostrare che Marheineke non appartenga agli spiriti ansiosi [di cui Marheineke stesso parla indicandolo come colori che dubitano in merito alla forza del principio cristiano], benché assai meno ansiosi. Perché se la «deferente nozione della personalità di Cristo» fosse compromessa dal «pensiero e dallo spirito» di Bruno Bauer, Marheineke avrebbe pure paura di qualche cosa, e se egli si ripromette ancora che tutto vada bene, *ciò non gli attribuisce nessun merito di fronte ai timorosi*, i quali, per motivi altrettanto plausibili, non si ripromettono tutto questo bene. Essi ed egli sono in ansia circa la «deferente nozione della personalità di Cristo»⁷⁶⁴. È quindi evidente che sia qui all'opera, seppure in maniera embrionale, la macchina argomentativa stirneriana.

⁷⁶¹ (Max Stirner), (*Korrespondenz*), in «*Rheinische Zeitung*», N. 150, Köln 30. Mai 1842, S. 2; ora in SM, pp. 58-59; KS, S. 63.

⁷⁶² (Max Stirner), *Marheineke's Separatvotum*, in «*Leipziger Allgemeine Zeitung*», N. 151, Leipzig 31. Mai 1842, Beilage, S. 1773/1774; ora in SM, pp. 112-118; KS, S. 114-121.

⁷⁶³ SM, p. 112; KS, S. 115: „Er schützt ihn gegen alle Diejenigen, welche er auch als seine Gegner erkennt; gegen den letzten Feind, den Theologen Marheineke selbst, versagt er ihm den Schutz“.

⁷⁶⁴ SM, p. 113; KS, S. 116: „Daß aber Marheineke nicht zu den ängstlichen, wenn auch bei weitem weniger ängstlichen Gemüthern gehöre, möchte schwer zu erweisen sein.“

L'obiettivo polemico del sarcasmo stirneriano – ossia, appunto, un *nemico* di Bruno Bauer e, più in generale, dei *Freien* – non esclude però che, già in questo periodo, egli operi nel medesimo modo anche *verso* i *Freien* stessi, se non addirittura verso se stesso come appartenente a tale gruppo intellettuale, ossia come egli scelga, sin dall'inizio, l'umorismo come arma e la parodia come strategia con cui affrontare la propria battaglia intellettuale.

A riprova di ciò, si può leggere uno dei primi articoli stirneriani – addirittura cronologicamente precedente di alcuni mesi rispetto ai testi critici contro Marheineke –, anch'esso, per dir così contrassegnato da Bruno Bauer: si tratta infatti di *Über B. Bauer's Posaune des jüngsten Gerichts*⁷⁶⁵, una recensione all'opuscolo *Die Posaune des jüngsten Gerichts*, pubblicato da Bruno Bauer per i tipi di Otto Wigand tra la fine di ottobre e gli inizi di novembre del 1841. Il testo, sul cui valore al contempo simulativo e dissimulativo mi sono in precedenza soffermato, venne pubblicato anonimo – anche se l'attribuzione baueriana circolò sin da subito, seppure mitigata anche dalla già citata ipotesi feuerbachiana – e godette, forse, della collaborazione autoriale di Marx⁷⁶⁶. Ciò che è certo è che ebbe un buon successo editoriale e un notevole interesse pubblicistico, di stampo anche polemico⁷⁶⁷. La recensione stirneriana si inserisce in questo contesto, ma non è, sia per i nostri scopi precipui sia per il suo valore generale, una mera ripetizione né una mera apologia del testo baueriano, quanto piuttosto un documento significativo sia delle opinioni di Stirner su Bauer sia di un'ulteriore specificazione del metodo parodico e umoristico stirneriano che vedremo risalire già allo scritto per l'abilitazione a docente *Über Schulgesetze* del 1834.

Stirner infatti svolge alcune considerazioni preliminari che declinano il tema della “conciliazione” che è opportuno rimarcare. Esse indubbiamente modulano il *topos* giovane-hegeliano della radicale opposizione alla conciliazione tra fede e chiesa, esprimendo così al tempo stesso il giudizio su una questione all'ordine del giorno nel dibattito, non solo *di scuola*, del periodo. Scrive Stirner:

“Quali sono le cose che non debbono accordarsi, appaiarsi, conciliarsi fra di loro? Abbastanza abbiamo sofferto di questa concordanza e mitezza, ci siamo fino alla sazietà immaginati che in fondo non siamo poi così discordi e abbiamo soltanto bisogno d'intenderci, e abbiamo passato il pregevole tempo in varie ricerche di unità e di concordati”⁷⁶⁸.

⁷⁶⁵ (Max) Stirner, *Über B. Bauer's Posaune des jüngsten Gerichts*, in «Telegraph für Deutschland», redigiert von Karl Gutzkow, Campe, Hamburg Januar 1842, N. 6-8, S. (6) 22-24, (7) 25-28, (8) 30-31; ora in KS, S. 11-25; tr. it. di Angelo Treves, *Sul libro di B. Bauer: La tromba del giudizio universale*, in SM, pp. 9-22. Accettando la codificazione di Mackay, si tratterebbe addirittura del primo scritto stirneriano (compare infatti come prima corrispondenza, in ordine cronologico, nelle *Kleinere Schriften* sin dalla seconda edizione), ma abbiamo visto come esso sia preceduto almeno dalla recensione a Theodor Rohmer.

⁷⁶⁶ Per tutti questi riferimenti, cfr. Zanardo, *Bruno Bauer*, pp. 209-210.

⁷⁶⁷ Oltre alla già citate recensioni positive, se non addirittura avvallanti la simulazione baueriana, proposte direttamente da Otto Wigand e, pseudonimo, da Dr. Modus in Rebus e da δ.γ., vanno qui citate le recensioni critiche di Immanuel Hermann Fichte, *Die philosophische Literatur der Gegenwart. Fünfter Artikel*, nella fattispecie il quarto articolo, in «Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie», Bd. IX, N. 1, S. 93-149, Berlin 1842; di Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs negli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», N. 52-55, Berlin März 1842, col. 409-438, nonché quelle anonime apparse in «Deutsche Monatschrift für Literatur und öffentliche Leben», Bd. I, Leipzig Januar 1842, S. 132 e in «Theologische Jahrbücher», Tübingen 1842, Bd. I, N. 2, S. 409-410.

⁷⁶⁸ Stirner, *Sul libro di B. Bauer*, in SM, p. 8; *Über B. Bauer's Posaune* in KS, S. 11: „Was soll sich nicht Alles mit einander vertragen, ausgleichen, versöhnen! An dieser Verträglichkeit und Milde haben wir lange genug gelitten, haben

Stirner, di contro, *sostiene* paradossalmente le ragioni del fanatico e deplora il *laissez faire* liberale:

“Ma il fanatico ha ragione: «In qual modo si può accordare Belial con Cristo?»”. Neppure un istante il pio zelatore rallentò la dura lotta contro il tempestoso spirito del tempo nuovo, e non conosce altro scopo che lo sterminio di quello. [...] Noi lo lasciammo infuriare e strepitare, in lui non vedemmo altro che il ridicolo fanatico. Facemmo bene? Poiché il brontolone perde sempre la sua causa dinnanzi al sano senso del popolo, anche senza che un uomo ragionevole indichi appositamente la giusta via, noi avremmo potuto lasciare al buon senso popolare il giudizio su quegli scomunicatori e in genere ci abbandonammo a quella fiducia. Ma la nostra longanimità ci cullò inopinatamente in un sonno pericoloso. [...] Il sonnambulesco periodo dormitorio, pieno d’illusioni e d’inganni, fu così generale, l’impulso e la spinta verso la conciliazione furono così diffusi, che pochi soltanto ne rimasero immuni e questi pochi forse senza vero diritto. Fu quello il tempo di pace della diplomazia. In nessun luogo vera inimicizia, e anzi, dappertutto un raspare e uno sfruttare, un eccitare e un riaccomodare, un dissuadere e un persuadere, un pacifismo dolciastro e un’amichevole diffidenza, come la diplomazia di quest’epoca (quest’arte sensata di alterare folleggiando con burle superficiali la serietà della volontà) ha imparato ad esplicitare mille volte in tutti i campi simili fenomeni di inganno e di illusione. «Pace a ogni costo», o meglio, «Accordi e conciliazione ad ogni costo», tali furono i miseri bisogni del cuore di questi diplomatici. Sarebbe qui il luogo di intonare una canzoncina a proposito di questa diplomazia, la quale ha reso così priva di energia tutta la nostra vita, che tuttora brancoliamo in una sonnolenta fiducia in quegli abili magnetizzatori i quali vanno cullando la nostra e la loro ragione – se non fosse proibito intonare quella canzone⁷⁶⁹”.

Innanzitutto è pregiudiziale notare che la frase «In qual modo si può accordare Belial con Cristo?» è riproposta letteralmente da Stirner in *Der Einzige*. Confrontare i due passi potrà quindi contribuire alla sua chiarificazione:

uns bis zum Ueberdruß eingebildet, daß wir im Innersten so uneinig gar nicht wären und uns nur zu verständigen brauchten, und haben die edle Zeit mit unnützen Einigungsversuchen und Concordaten verbracht“.

⁷⁶⁹ Stirner, *Sul libro di B. Bauer*, in SM, pp. 8-11; *Über B. Bauer's Posaune* in KS, S. 11-13: „Aber der Fanatiker hat Recht: »wie verträgt sich Belial und Christus?« Keinen Augenblick ließ der fromme Eiferer nach im rüstigen Kampfe gegen den gewitterschwangeren Geist der neuen Zeit, und kannte kein anderes Ziel, als seine »Ausrottung«. [...] Wir pflegten ihn toben und wüthen zu lassen, und sahen in ihm nichts weiter, als den – lächerlichen Fanatiker. Thaten wir recht daran? Sofern der Polterer immer vor dem gesunden Sinn des Volkes seine Sache verliert, wenn auch der Vernünftige ihn nicht noch besonders zurechtweis't, konnten wir getrost jenem Sinne das Urtheil über die Bannschleuderer überlassen und folgten dieser Zuversicht auch im Allgemeinen. Allein unsere Langmuth wiegte uns unversehens in einen gefährlichen Schlummer. [...] Die somnambüle Schlafperiode voll Selbstbetrug und Täuschung war so allgemein, der Zug und Drang nach Versöhnlichkeit so durchgängig, daß nur Wenige sich davon frei erhielten und diese Wenigen vielleicht ohne die wahre Berechtigung. Es war dies die *Friedenszeit der Diplomatie*. Nirgends wirkliche Feindschaft und doch überall ein Bezwacken und Uebervortheilen, ein Aufreizen und Wiederausgleichen, ein Aus- und Einreden, eine zuckersüße Friedlichkeit und ein freundschaftliches Mißtrauen, wie die Diplomatie dieser Zeit, diese sinnige Kunst den Ernst des Willens durch oberflächliche Schwänke wegzugaukeln, solche Phänomene des Selbstbetrugs und der Täuschung tausendfach in allen Gebieten aufzutreiben verstanden hat. »Friede um jeden Preis« oder besser »Ausgleichung und Verträglichkeit um jeden Preis«, das war das kümmerliche Herzensbedürfniß dieser Diplomaten. Es wäre hier der Ort, ein Liedlein zu singen von dieser Diplomatie, die unser ganzes Leben so energie-los gemacht hat, daß wir noch immer im schlaftrunkenen Vertrauen um jene kunstfertigen Magnetiseure, welche unsere und ihre eigene Vernunft einlullten, herumtaumeln, wenn es nicht eben – verboten wäre“.

“Così ognuno si prende per il – *diavolo*; infatti, se disinteressandosi della religione, si prendesse soltanto per un animale, si accorgerebbe che l’animale, che pure segue soltanto il suggerimento del *suo* istinto, non è portato da questo a fare «le cose più insensate»: i suoi passi, invece, sono giusti e opportuni. Soltanto a causa dell’abitudine a pensare religiosamente (*die Gewohnheit religiöser Denkungsart*), abitudine che ha reso del tutto schiavo il nostro spirito, noi abbiamo paura di *noi stessi* nella nostra nudità e naturalezza; essa ci ha degradato a tal punto che ci consideriamo affetti dal peccato originale, diavoli per nascita. Ma com’è possibile che quando chiedete *a voi stessi* che cosa va fatto esca da voi la voce giusta, la voce che indica la strada del bene, della giustizia, della verità, ecc.? Come può Dio accordarsi con Belial?”⁷⁷⁰.

Come è evidente, l’impossibilità della concordanza tra fede e pensiero espressa nella *Posaune*, in *Der Einzige* si immanentizza e diviene la cifra dell’impossibilità di concordanza interna a *noi stessi* tra il punto di vista della fede e la nostra nudità e naturalezza; anzi l’abitudine a tale modo del pensiero sarebbe la causa della paura che noi nutriamo nei confronti di noi stessi, in virtù del sacro timore che abbiamo nei confronti dell’*uomo*, che altro non è, com’è emerso nella parodia critica contro Feuerbach, che una *variazione* aggravata del timore di Dio. Credo si possa coerentemente leggere qui la parodia Stirner compie del se stesso passato, a testimonianza di una continuità problematica e argomentativa che però traccia una linea di fuga, per dir così, centripeta. Ad ogni modo, la questione si rivela molto complessa, perché sembra addirittura trattarsi di una doppia auto-critica, dato che già nella recensione alla *Posaune* Stirner individuava nella passività dei filosofi un pericolo ben più grave di una delle molte declinazioni dello stereotipo – anche heiniano, si pensi ad esempio a *Deutschland* – del “sonno” tedesco; essa infatti scopre il nervo di una connivenza fino ad allora (strumentalmente?) ignorata, se non addirittura *inconscia* – una connivenza che investe totalmente l’orizzonte dell’opposizione liberale e dello stesso giovane hegelismo, palesandone il gioco di maschere:

“Certo i brontolamenti non ci fecero alcun male; *dietro* al brontolone però stava il credente, e con costui tutta la schiera dei timorati di Dio, e (ciò era la cosa peggiore e più mirabile) *noi stessi* stavamo pure *dietro* di quello. Eravamo in realtà filosofi molto liberali e difendevamo la causa del Pensiero: il Pensiero era Tutto in Tutto. Ma come si stava in rapporto alla fede? [...] Pur tenendo in onore nel resto la libertà del pensiero e della scienza, tuttavia non si doveva ammettere un’inimicizia tra la fede e la scienza. Il contenuto della fede e quello della scienza sono uno stesso ed unico contenuto, e chi offende la fede non comprende se stesso e non è un vero filosofo! [...] Così il pacifico e bonario filosofo si gettò nelle braccia della fede. Chi è talmente immune da questo peccato da poter gettare la pietra contro i poveri peccatori filosofici?”⁷⁷¹.

⁷⁷⁰ U, p. 172; EE, S. 178-179: “So hält Jeder sich selbst für den – *Teufel*; denn hielte er sich, sofern er um Religion usw. unbekümmert ist, nur für ein Tier, so fände er leicht, daß das Tier, das doch nur *seinem* Antriebe (gleichsam seinem Rate) folgt, sich nicht zum “Unsinnigsten” rät und treibt, sondern sehr richtige Schritte tut. Allein die Gewohnheit religiöser Denkungsart hat unsern Geist so arg befangen, daß Wir vor *Uns* in unserer Nacktheit und Natürlichkeit – erschrecken; sie hat Uns so erniedrigt, daß Wir Uns für erbsündlich, für geborene Teufel halten. Natürlich fällt Euch sogleich ein, daß Euer Beruf erheische, das “Gute” zu tun, das Sittliche, das Rechte. Wie kann nun, wenn Ihr Euch fragt, was zu tun sei, die rechte Stimme aus Euch heraufschallen, die Stimme, welche den Weg des Guten, Rechten, Wahren usw. zeigt? Wie stimmt Gott und Belial?”

⁷⁷¹ Stirner, *Sul libro di B. Bauer*, in SM, pp. 9-10; *Über B. Bauer’s Posaune*, in KS, S. 11-12: „Das Poltern that uns freilich nichts; hinter dem Polterer steckte aber der Gläubige und mit ihm die ganze Schaar der Gottesfürchtigen, und – was

L'esibizione del sarcasmo stirneriano dissimula pertanto ragioni ben più profonde che un semplice attacco, in tutto e per tutto giovane hegeliano, alla tematica della conciliazione. Secondo me esso realizza il compito peculiare di una liberazione dai residui del proprio passato, in un'autocritica che, però, si qualifica costitutivamente come umoristica. La recensione, dopo aver restituito una serie di passaggi secondo Stirner significativi, infatti si conclude con un apprezzamento e con la già citata sentenza che richiama chiaramente l'autoderisione heiniana:

“E perché mai, possiamo chiederci a mo' di conclusione, così fiduciosamente prendiamo questo libro per una mascheratura, per un travestimento? Perché un uomo timorato di Dio non può essere così libero e intelligente come lo è l'autore. «Colui che non sa canzonare se stesso, non è in realtà uno dei migliori!»⁷⁷².

L'apprezzamento ribadisce, in conclusione, ciò che Stirner aveva posto praticamente a esergo della sua disamina del testo, sostenendo che “questo libro è una deliziosa mistificazione”⁷⁷³. Il plauso risiede sia nella scelta della forma dissimulativa sia in quella della maschera autoriale scelta⁷⁷⁴ e consente di comprendere, o quantomeno di ipotizzare plausibilmente, come Stirner ritenesse massimamente efficace tale tecnica e potesse quindi pensare di sfruttarla – o addirittura l'avesse già sfruttata in *Über Schulgesetze* – per i propri fini critici e per completare la propria liberazione dall'orizzonte di pensiero da cui, innegabilmente e per sua stessa ammissione, proveniva. Un passo di *Der Einzige* esplicita molto chiaramente questa vicinanza da cui prendere distanza, da cui completare il distacco:

“Il liberalismo umanitario è il trionfo della straccioneria. Ed è inevitabile che noi scendiamo all'infimo grado della straccioneria e della miseria, se vogliamo arrivare all'*individualità propria* (*Eigenheit*), giacché dobbiamo spogliarci di tutto ciò che ci è estraneo. Ma niente appare più cencioso – dell'uomo nudo. Eppure è già più che straccioneria se io getto via da me anche l'uomo, perché sento che mi è estraneo e che non posso menarne vanto. Non si tratta più di semplice straccioneria: caduti a terra gli ultimi stracci, rimane la vera nudità, spogliata di tutto ciò che le è estraneo. Lo straccione si è spogliato anche della straccioneria, così ha smesso di essere ciò che era, uno straccione. *Io* non sono più uno straccione, lo sono solo stato”⁷⁷⁵.

das Schlimmste und Wunderlichste war – wir selbst steckten auch dahinter. Wir waren allerdings sehr freisinnige Philosophen und ließen auf das *Denken* nichts kommen: das Denken war Alles in Allem“.

⁷⁷² Stirner, *Sul libro di B. Bauer*, in SM, p. 22; *Über B. Bauer's Posaune*, in KS, S. 25: „Warum wir, dies kann schließlich noch gefragt werden, dieses Buch so getrost für eine Mummerei nehmen? Darum, weil nie ein Gottesfürchtiger *so frei* und *intelligent* seyn kann, wie der Verfasser es ist. »Wer sich nicht selbst zum Besten haben kann, ist wahrlich keiner von den Besten!«“.

⁷⁷³ Stirner, *Sul libro di B. Bauer*, in SM, p. 11; *Über B. Bauer's Posaune*, in KS, S. 13-14: „Eine köstliche Mystifikation dieses Buch!“.

⁷⁷⁴ Stirner, *Sul libro di B. Bauer*, in SM, p. 12: “È evidentemente un colpo da maestro dell'autore l'aver posto l'attacco a fondo contro Stirner in bocca a un deciso servitore di Dio”; *Über B. Bauer's Posaune*, in KS, S. 14: „Es ist dies unverkennbar ein vortrefflicher Griff des Verfassers, daß er einem entschiedenen *Knechte Gottes* den radikalen Angriff auf Hegel in den Mund legt“.

⁷⁷⁵ U, p. 148; EE, S. 153-154: „Im humanen Liberalismus vollendet sich die Lumperei. Wir müssen erst auf das Lumpigste, Armseligste herunterkommen, wenn Wir zur *Eigenheit* gelangen wollen, denn Wir müssen alles Fremde ausziehen. Lumpiger aber scheint nichts, als der nackte – Mensch. Mehr als Lumperei ist es indessen, wenn Ich auch den

La *purificazione* autocritica di Stirner passa quindi anche attraverso il superamento del proprio passato di *Lump*, di straccione. Senza soffermarci qui sulla definizione di *Lump* che nella sua speculazione acquisisce caratteri peculiari – sempre negativi, ma non nel senso marxiano –, è invece importante mostrare come egli riconosca nella straccioneria, addirittura in quel culmine della straccioneria che è il liberalismo umano – ossia la speculazione della “critica critica” dei fratelli Bauer – lo stadio più *avanzato* della propria epoca senza che questo debba essere letto, come molti hanno fatto, in termini hegeliani. In Stirner infatti il giudizio di valore in merito al progresso di una condizione indica, esattamente in termini baueriani che trapasseranno poi in Nietzsche, la maggiore vicinanza possibile al picco critico, ossia al trapasso in una nuova epoca. Nello specifico, il liberalismo umano rappresenta la miseria, la straccioneria estrema, ossia la spoliazione da tutto ciò che è estraneo, necessaria al raggiungimento dell’individualità propria. Ma appunto essa non è, per quanto evoluzione massima, la vera nudità perché mantiene l’elemento perturbante, potremmo dire con un anacronismo a nostro avviso giustificabile, dell’uomo quale soggetto della stessa nudità – quell’uomo nudo che è per Stirner il culmine del “cencioso”.

La necessità di liberarsi dell’estraneità connaturata all’umanità, ossia della qualificazione anche di straccione – più ancora, della possibilità stessa dell’attribuzione e con essa del soggetto attributivo –, relega quindi la straccioneria, e il liberalismo umano che ne è epifenomeno, nel passato. Si potrebbe pertanto leggere questo passaggio in una duplice valenza che ne restituisca sia la dimensione tattica della spoliazione da ogni elemento eteronomo, ossia dello svuotamento categoriale, sia quella esistenziale, ossia il superamento, mediante la parodia, delle posizioni filosofiche da Stirner precedentemente abbracciate. Si può quindi sostenere che con questo gesto Stirner indirizzi la propria autocritica in direzione di un’unicità refrattaria alla predicazione – e quindi all’astrazione – e, di conseguenza, alla possibilità stessa di una mediazione conciliativa:

“Buon per noi, il tenebroso decennio della barbarie diplomatica è passato. Esso ebbe il suo buono e fu inevitabile. Noi dovemmo dapprima illuminare noi stessi e accogliere in noi tutta la debolezza del Vecchio per imparare a disprezzarla molto energicamente come nostra stessa qualità, come cosa identificantesi con noi medesimi. Dal bagno di fango dell’umiliazione, in cui siamo insudiciati dalla sporcizia della stabilità di tutti i generi, balziamo fuori rafforzati e gridiamo risorti: – Sia stracciato il vincolo tra voi e noi! Guerra per la vita e la morte! – Chi ora vuole ancora fare diplomaticamente da mediatore, chi vuole tuttora la «pace ad ogni costo», stia in guardia di non cadere sotto le spade dei combattenti e di non diventare vittima sanguinosa della sua «benpensante» mediocrità. Passato è il tempo della riconciliazione e della sofistica verso gli altri e noi stessi⁷⁷⁶.”

Menschen wegwerfe, weil ich fühle, daß auch er Mir fremd ist, und daß Ich Mir darauf nichts einbilden darf. Es ist das nicht mehr bloß Lumperei: weil auch der letzte Lumpen abgefallen ist; so steht die wirkliche Nacktheit, die Entblößung von allem Fremden da. Der Lump hat die Lumperei selbst ausgezogen und damit aufgehört zu sein, was er war, ein Lump. *Ich* bin nicht mehr Lump, sondern bin’s gewesen“.

⁷⁷⁶ Stirner, *Sul libro di B. Bauer*, in SM, p. 15; *Über B. Bauer’s Posaune* in KS, S. 17: „Wohl uns, das finstere Jahrzehend der diplomatischen Barbarei ist vorüber. Es hatte sein Gutes und war – unvermeidlich. Wir mußten uns selbst erst abklären und die ganze Schwäche des Alten in uns aufnehmen, um es so als unser Eigentum und unser eigenes Selbst recht energisch – verachten zu lernen. Aus dem Schlamm-bade der Erniedrigung, worin wir mit der Unreinigkeit der Stabilität jeder Art besudeln werden, steigen wir gestärkt hervor und rufen neubelebt: Zerrissen sey das Band zwischen Euch und Uns! Krieg auf Tod und Leben! – Wer jetztnoch diplomatisch vermitteln, wer noch immer den »Frieden um jeden Preis« will, der sehe sich vor, daß er nicht zwischen die Schwerdter der Fechtenden gerathe und

II.3.b Al di là del principio di esclusione: genealogia della teologia politica baue- riana

Bisogna però porre un'attenzione peculiare alle modalità di tale rifiuto della sintesi e del compromesso, perché non sarebbe illecito ascriverle a una sopravvivenza di Stirner all'interno dei limiti di quella che Hans-Martin Sass definisce "l'antitetica baueriana"⁷⁷⁷, inficiandone così l'originalità e la stessa valenza autocritica.

È infatti lo stesso Bauer a elaborare una profonda tematizzazione del principio di esclusione, in una ricostruzione che non sarebbe esagerato definire genealogica dello stesso, al fine di un suo superamento storico. Tale analisi si concentra primariamente sul concetto di *Unmenschlichkeit* ed è sviluppato da Bauer in *Das entdeckte Christenthum*⁷⁷⁸ proprio in relazione all'esplicitazione e alla realizzazione dello stesso concetto di cristianesimo. Infatti, a suo avviso, il cristianesimo risolvendo il concetto di uomo nella fede, legittima la credenza, propria a ogni partito religioso, di rappresentare *in sé* la sola e vera essenza umana e la correlata negazione dell'altro *da sé* appunto come inumano. Infatti solo il cristianesimo si risolve, secondo l'interpretazione teologica fornita nel *Vormärz* a partire da Paolo – in particolare dalla lettera ai Romani (in particolare 9, 13) e dalla sua citazione del profeta Malachia (ripresa da Lutero nel *De servo arbitrio* e utilizzata anche da Feuerbach, dopo "la cura luterana" intercorsa tra la prima e la seconda edizione di *Das Wesen des Christenthums*), "Amai Giobbe, odiai Esaù", secondo cui l'elezione è oggetto della scelta di Dio – nel concetto di grazia (*Gnade*) che, per Bauer, esprime al contempo l'arbitrio divino e il principio di esclusione⁷⁷⁹; questo concetto è, secondo Bauer, per così dire doppiamente arbitrario: infatti la grazia non potrebbe, per definizione, essere tale se fosse per tutti – e quindi il potere decisionale di Dio su coloro che beneficerebbero della grazia è qualificabile *stricto sensu* come arbitrio – e, inoltre, essa può assolvere la sua funzione di elemento unificatore (*Bindelmittel*) proprio in quanto in primo luogo esclude coloro che sono *altro* dai cristiani, ossia, nei termini paolini, coloro che non sono battezzati, definendo per contrasto – per *rimbalzo* quasi – l'identità dell'*ecclesia* e dei suoi membri. Si stabilisce così l'equazione secondo cui solo i battezzati sono definibili uomini (per continuare con la terminologia paolina sono gli uomini *nuovi*), mentre tutti gli *altri*, i non battezzati, rientrano nella categoria dei *non uomini*⁷⁸⁰.

Ciò che è qui chiaramente in gioco è la coppia categoriale *amico-nemico* che, grazie alla riflessione di Carl Schmitt, assumerà valenza paradigmatica nella definizione stessa del *politico*⁷⁸¹. Di-

ein blutiges Opfer seiner »wohlmeinenden« Halbheit werde. Die Zeit der Aussöhnung und der Sophistik gegen Andere und uns selbst ist vorüber“.

⁷⁷⁷ Hans-Martin Sass, *Bruno Bauer's critical theory*, «Philosophical Forum» (Boston), vol. 8, ns. 2-4, 1976-77, pp. 92-120.

⁷⁷⁸ Bruno Bauer, *Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Literarischen Comptoir, Zürich u. Winterthur 1843, S. 195.

⁷⁷⁹ Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, pp. 117-120.

⁷⁸⁰ Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, pp. 121-122.

⁷⁸¹ Non crediamo ci sia necessità di sottolineare come sia proprio dalle riflessioni del *Vormärz* che il giurista elabora la sua concezione, così come la sua celeberrima teoria della teologia politica. A dimostrazione di ciò, siano sufficienti i rilievi svolti sinora, nonché la presenza letterale dello stesso lemma "teologia politica" già nella *Kritik der Hegelschen*

namica che ora appare trasparente sia nei suoi presupposti sia nelle sue conseguenze: il potere di esclusione divino e quello del potere dispotico sono declinazioni del medesimo principio logico che, in entrambi i casi, funge da legittimazione giuridica per istituzioni secolari (o quantomeno secolarizzate) come lo Stato e la Chiesa visibile. Crediamo si possa riassumere il percorso svolto sinora, affermando che Feuerbach individua nel cristianesimo l'inaugurazione della polarità amico-nemico⁷⁸², mentre Bauer ne perfeziona la radicalità insistendo sul principio di esclusione.

La parodia stirneriana si concentra precisamente su questo nodo teoretico, facendo compiere a tali assunti una torsione argomentativa che ha come fulcro la centralità – chiara sopravvivenza hegeliana – del concetto:

“Non vedere in te e in me nient'altro che «uomini» significa portare alle conseguenze estreme (*auf die Spitze*) il punto di vista cristiano (*christliche Anschauungsweise*) secondo cui siamo l'uno per l'altro soltanto un *conzepto* (per esempio il concetto di essere chiamati alla beatitudine eterna, ecc.). Il cristianesimo vero e proprio ci accomuna ancora sotto un concetto meno generale: noi siamo «figli di Dio» e lo «spirito di Dio ci guida». Non tutti possono però gloriarsi di essere figli di Dio, ma invece «lo stesso spirito che rende testimonianza al nostro spirito che noi siamo figli di Dio manifesta anche chi sono i figli del diavolo». Così un uomo doveva, per essere figlio di Dio, non essere figlio del diavolo; la figliolanza divina escludeva da sé alcuni uomini»⁷⁸³.

La radicalizzazione della polemologia cristiana trova quindi definitiva incarnazione proprio in coloro che ne denunciano e la presenza e il carattere coercitivo. Infatti, se il concetto mediante cui il cristianesimo divide gli uomini era inizialmente ristretto – ad esempio il concetto di vocazione alla beatitudine eterna, che viene a coincidere con ciò che Bauer intendeva per grazia – e poi, nella sua *essenza*, più generale – la figliolanza divina mediata dallo spirito implicante la distinzione tra “figli di Dio” e “figli del diavolo”, ossia, come detto, tra battezzati e non battezzati, e la relativa esclusione di questi ultimi – il concetto propugnato dal liberalismo umano si qualifica come sommamente generale, anzi proprio come universale e sembra pertanto scongiurare – *de iure* – proprio l'applicazione di quel principio di esclusione che Bauer aveva individuato alla base sia della religione sia del potere statale.

Staatsrecht di Marx compilato tra il marzo e l'agosto 1843, ma che, nel 1922, ossia alla data di pubblicazione della prima *Politische Theologie* schmittiana, non era stato ancora riscoperto e reso pubblico, sia in *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale* di Bakunin. Cfr. Carlo Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma 2011, pp. 109-136, qui p. 109.

⁷⁸² Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, S. 298, dove si insiste anche sull'intolleranza della fede: “Chi non è *con* Cristo è *contro* di Cristo. *Con me o contro di me*. La fede conosce soltanto *nemici* o *amici*, non imparzialità.[...] La fede è essenzialmente intollerante”.

⁷⁸³ U, pp. 182-183; EE, S. 189-190: „In Dir und Mir nichts weiter zu sehen, als “Menschen”, das heißt die christliche Anschauungsweise, wonach einer für den andern nichts als ein *Begriff* (z. B. ein zur Seligkeit Berufener usw.) ist, auf die Spitze treiben. Das eigentliche Christentum sammelt Uns noch unter einem minder allgemeinen Begriffe: Wir sind da “Kinder Gottes” und “der Geist Gottes treibet Uns”. Nicht Alle jedoch können sich rühmen Gottes Kinder zu sein, sondern “derselbige Geist, welcher Zeugnis gibt unserem Geiste, daß Wir Gottes Kinder sind, der offenbart auch, welche die Kinder des Teufels sind”. Mithin mußte ein Mensch, um Gottes Kind zu sein, nicht ein Kind des Teufels sein; die Kindschaft Gottes exkludierte gewisse Menschen“.

“Per essere *figli dell’uomo*, cioè uomini, basta [infatti] che noi apparteniamo al genere umano, basta che siamo esemplari dello stesso genere. Ciò che io sono in quanto sono questo io determinato non t’interessa, da buon liberale, ma è solo una mia *cosa privata*; è sufficiente il fatto che noi siamo figli della stessa identica madre, cioè del genere umano: come «figlio dell’uomo», io sono tuo pari”⁷⁸⁴.

Anzi, in maniera ancora più significativa, io sono *logicamente* uguale a te:

“Se io infatti vedo in te l’uomo, come tu vedi in me l’uomo, allora io mi prendo cura di te come mi prenderei cura di me stesso, perché noi due non rappresentiamo nient’altro che i termini dell’equazione matematica per cui se $A=C$ e $B=C$, allora $A=B$, cioè io non sono che uomo e tu non sei che uomo, per cui tu e io siamo la stessa medesima cosa”⁷⁸⁵.

Ma tale dimostrazione logica, come ha ben mostrato Geert-Lueke Lueken, confonde giudizi identificativi e giudizi predicativi e Stirner, nel riproporla a scopo argomentativo, non fa altro che irridere la fallacia, conducendo ad assurdo la connessione tra idea dell’uomo e idea di uguaglianza propugnata dai fanatici dell’essenza umana⁷⁸⁶, ossia, nella fattispecie, dagli stessi Bauer. La comune appartenenza al genere umano quindi lungi dal superare l’uso polemico del concetto, ne inverte tutta le potenzialità escludenti e coercitive, ossia lo porta a compimento in quanto lo rende onnicomprensivo e, al contempo, immanente.

“Siccome lo spirito dell’umanità, cioè l’uomo, abita in te, tu sei un uomo, così come, se lo spirito di Cristo abita in te, tu sei un cristiano; ma giacché quello spirito abita in te solo come un secondo io, seppure «migliore» di te o rivelante la tua vera identità, esso resta trascendente, esterno a te e tu devi tendere a diventare interamente «uomo». [...] Ora, dopo che il liberalismo ha proclamato «l’uomo», si può dire che, con questo, non ha fatto altro che trarre l’ultima conseguenza del cristianesimo portandolo a compimento, e che il cristianesimo in realtà fin da principio non si poneva altro compito che quello di realizzare l’«uomo», il «vero uomo»”⁷⁸⁷.

Il passaggio è qui molto chiaro: Stirner recupera le istanze baueriane in merito all’uso del concetto di umanità cristiana e le replica applicandole, contro Bauer, al liberalismo umano. Che si tratti di una parodia, appare evidente anche dai referenti biblici stirneriani che sono i medesimi scelti e utilizzati precedentemente da Bruno Bauer. Stirner infatti usa in questo passo citazioni paoline e gio-

⁷⁸⁴ U, p. 183; EE, S. 190: „Dagegen brauchen Wir, um *Menschenkinder*, d. h. Menschen zu sein, nichts als zu der *Menschengattung* zu gehören, brauchen nur Exemplare derselben Gattung zu sein. Was Ich als dieses Ich bin, das geht Dich als guten Liberalen nichts an, sondern ist allein meine *Privatsache*; genug, daß Wir beide Kinder ein und derselben Mutter, nämlich der *Menschengattung*, sind: als „*Menschenkind*“ bin Ich Deinesgleichen“.

⁷⁸⁵ U, p. 189; EE, S. 196: „Sehe Ich nämlich in Dir den Menschen, wie Ich in Mir den Menschen, und nichts als den Menschen sehe, so Sorge Ich für Dich, wie Ich für Mich sorgen würde, denn Wir stellen ja beide nichts als den mathematischen Satz vor: $A = C$ und $B = C$, folglich $A = B$, d. h. Ich nichts als Mensch und Du nichts als Mensch, folglich Ich und Du dasselbe“.

⁷⁸⁶ Cfr. Lueken, *Sprachkritik und Ironie*, in AA.VV., *Zur Aktualität*, S. 105-106.

⁷⁸⁷ U, pp. 184-185; EE, S. 191-192: „Darum dreht sich auch der Liberale in demselben Kreise wie der Christ herum. Weil der Geist des Menschentums, d. h. der Mensch, in Dir wohnt, bist Du ein Mensch, wie Du, wenn der Geist Christi in Dir wohnt, ein Christ bist; aber weil er nur als ein zweites, wenngleich als dein eigentliches oder „besseres“ Ich, in Dir wohnt, so bleibt er Dir jenseitig, und Du mußt streben, ganz der Mensch zu werden. [...] Jetzt, nachdem der Liberalismus den Menschen proklamiert hat, kann man es aussprechen, daß damit nur die letzte Konsequenz des Christentums vollzogen wurde, und daß das Christentum in Wahrheit sich von Haus aus keine andere Aufgabe stellte, als „den Menschen“, den „wahren Menschen“ zu realisieren“.

vannee in una *mimesi* umoristica dell'esegesi biblica – così presente nell'armamentario critico baueriano – che ne radicalizza appunto la tendenza, fino a coinvolgere, come conseguenza estrema, e in questo senso terminale, del movimento la stessa “critica critica”. Ma quale reale guadagno teorico risulta a Stirner da tale radicalizzazione? Per comprenderlo, si ascoltino le parole di Francesco Mercadante:

“In origine il nemico non ha radici nell'io, è l'*hostis* marchiato a fuoco dalla differenza assoluta. Nelle «desolate vastità di un angusta cella» la differenza assoluta si depoliticizza. Di là dalla frontiera di filo spinato che segna i confini dell'«io frazionario» non ci sono «barbari». Schmitt confida la notizia con un tratto di grande raffinatezza, chiamando in causa Max Stirner. [...] Che cosa apprende da Max? A consultare senza la pregiudiziale antiromantica il «genio dell'io». «Max sa qualcosa di molto importante, sa che l'io non è un oggetto di pensiero». È quanto basta per detronizzare la coppia amico-nemico, sospendendo gli effetti catastrofici dell'incompatibilità tra i suoi due membri. *Binarius numerus infamis*, dice San Tommaso, citato con onore da Schmitt: che però riserva al numero uno l'omaggio di un io «alterato», «messo in questione», nemico di sé, già contagiato dall'infamia del numero due. Di questa monadizzazione della coppia, Schmitt è così grato a Stirner da suonargli una marcia trionfale⁷⁸⁸ .

Attraverso il filtro degli assunti schmittiani, Mercadante coglie – quasi perfettamente – il nodo essenziale. Il passo più in là che Stirner compie, o meglio che Stirner obbliga tale dialettica a compiere al fine di spingerla alle sue estreme conseguenze, è infatti precisamente la monadizzazione della coppia amico-nemico di cui abbiamo ricostruito la genesi. La figura del nemico, dell'*hostis*, portava inizialmente le stigmate *culturali* – “il marchio a fuoco” – della differenza assoluta, della totale estraneità al radicamento nell'io: non a caso gli uomini erano divisi – dalla religione – dai non uomini, i figli di Dio dai figli del diavolo, ossia non condividevano neppure il medesimo genere. Con l'universalizzazione del concetto, ossia con il divenire figli dell'uomo, emerge invece il portato interiormente alienante dello stesso e la persistenza perenne di una scissione tra il me stesso *buono* – solo ideale – e il me stesso *cattivo* – quello reale, appunto l'*Unmensch* che viene tacciato di mostruosità dalla stessa polizia della coscienza. Ma la soluzione – insufficiente – che sinora si è adottata resta la medesima: l'affidarsi a un elemento mediatore, capace di dirimere la controversia:

“Eppure si va in cerca appunto di un «terzo» che non attribuisca «privilegi» e lo si chiama «Stato libero», per esempio, o «umanità» o in altri modi ancora⁷⁸⁹ .

Ciò che Stirner ha di mira qui è chiaramente la lotta al privilegio (*Vorrecht*) che Bruno Bauer condusse sin dai tempi di *Der Judenfrage*, la cui risoluzione risiedeva proprio nel comune richiamo alla natura umana o allo Stato libero di cui essa sarebbe incarnazione. Ma gli ordini di problemi che tale prospettiva solleva sono, secondo Stirner, duplici: innanzitutto si agisce solo a livello di relazione, in quanto elimina solo la tensione dovuta al rapporto di vicinanza di due soggetti differenti e, essenzialmente, essa perpetua il rinnegamento di sé e della propria peculiarità. Stirner propone quindi un'azione diametralmente opposta:

⁷⁸⁸ Francesco Mercadante, *Carl Schmitt tra «i vinti che scrivono la storia»*, in Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, pp. 101-119, qui pp. 104-105.

⁷⁸⁹ U, p. 218; EE, S. 228: „Aber man sucht eben diesen Dritten, der kein “Vorrecht” mehr erteilt. Der heißt dann etwa der freie Staat oder die Menschheit oder wie sonst“.

“Si concepisce il senso del contrasto in modo troppo *formale* e superficiale se si vuole «risolverlo» semplicemente facendo posto a un «terzo» che funga da «unificante». Il contrasto va piuttosto *acutizzato*. [...] Voi smetterete di *dissimulare* semplicemente il vostro contrasto solo se lo riconoscerete in tutta la sua intrezza, solo se ciascuno affermerà di essere *unico* da capo a piedi. Allora l’antico contrasto sarà certamente risolto, ma solo perché un contrasto più forte l’avrà assorbito in sé. La nostra debolezza non sta nel contrasto che ci oppone agli altri, bensì nel fatto che non siamo completamente, cioè totalmente, *divisi* da loro, ossia nel fatto che cerchiamo una «comunità», un «legame», nel fatto che ci facciamo un’ideale di comunità. [...] Il contrasto estremo e più decisivo, quello fra l’unico e l’unico è, in fondo, al di là di ciò che si chiama propriamente «contrasto», senza però per questo ricadere nell’«unità» e nell’unitarietà. Come unico tu non hai più niente che ti accomuni all’altro e, quindi, neppure che ti separi da lui o ti renda suo nemico; tu non cerchi di aver ragione, contro di lui, di fronte a un terzo e non stai più con lui [...] su un [...] terreno comunitario. Il contrasto scompare nell’esser perfettamente – divisi gli uni dagli altri, cioè nell’unicità degli individui”⁷⁹⁰.

II.3.c Universalismo e rappresentanza: il problema dell’individualità

Tale insistenza baueriana sulla natura umana si presenta quindi al contempo come premessa ed esito estremo della sua teologia politica, insieme all’individuazione del nesso imprescindibile tra principio di esclusione e unità dello Stato. A ulteriore riprova della sua natura costitutivamente mediata, si può notare come essa non appaia connaturata alla natura del popolo, quindi in qualche modo come immediata, bensì debba la sua esistenza alla rappresentanza. Scrive infatti Edgar Bauer – ma, in questo caso, la consonanza di vedute con il fratello è pressoché totale⁷⁹¹ – che:

“la forza, che la totalità ancora non ha, si trova incarnata in un’unica persona, [che] l’unità, che ancora il popolo non ha al proprio interno, viene rappresentata in un regnante [che è] la persona religiosa dello Stato”. In lui ognuno vede il proprio compimento, così come Cristo si vede compiuto in Dio; e come Dio è per i credenti onnisciente, infallibile e onnipotente, così pure anche il principe deve necessariamente possedere in massimo grado tutte le proprietà dello Stato che spettano ai sudditi in quanto sudditi”⁷⁹².

⁷⁹⁰ U, pp. 218-219; EE, S. 228-229: Man faßt die Bedeutung des Gegensatzes zu *formell* und schwächlich auf, wenn man ihn nur “auflösen” will, um für ein Drittes “Vereinigendes” Raum zu machen. Der Gegensatz verdient vielmehr *verschärft* zu werden. [...] Ihr werdet euren Gegensatz erst dann nicht länger bloß *verhehlen*, wenn Ihr ihn ganz anerkennt, und Jedermann vom Wirbel bis zur Zehe sich als *einzig* behauptet. Dann wird der frühere Gegensatz allerdings aufgelöst sein, aber nur deshalb, weil ein stärkerer ihn in sich aufgenommen hat. Nicht darin besteht unsere Schwäche, daß Wir gegen Andere im Gegensatze sind, sondern darin, daß Wir’s nicht vollständig sind, d. h. daß Wir nicht gänzlich von ihnen *geschieden* sind, oder daß Wir eine »Gemeinschaft«, ein »Band« suchen, daß Wir an der Gemeinschaft ein Ideal haben. [...] Der letzte und entschiedenste Gegensatz, der des Einigen gegen den Einigen, ist im Grunde über das, was Gegensatz heißt, hinaus, ohne aber in die »Einheit« und Einigkeit zurückgesunken zu sein. Du hast als Einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem Andern und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches; Du suchst nicht gegen ihn vor einem *Dritten* Recht und stehst mit ihm [nicht auf] einem gemeinschaftlichen Boden. Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen – *Geschiedenheit* oder Einzigkeit”.

⁷⁹¹ Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, p. 135, nota 72.

⁷⁹² Edgar Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Jenni u. Sohn, Bern 1844 (prima edizione, identica, presso Egbert Bauer, Charlottenburg 1843), S. 191: „Die Kraft, welche das Ganze noch nicht hat, findet sich zu einer einzigen Person verkörpert: die Einigkeit, die noch im Inneren des Volkes ist, wird in einem Herrscher repräsentirt: der Fürst ist die religiöse Person des Staates. In ihm schauen Alle ihre eigene Vollendung, wie der Christ sich in seinem Gotte vollendet sieht: und wie der Gott der Gläubigen allwissend, allweise, unfehlbar, allmächtig ist, so muß der

Il meccanismo che Edgar Bauer esplicita è per sua stessa dichiarazione il medesimo della religione: a livello del sovrano si replica cioè la medesima alienazione che, a suo avviso, caratterizzava, per così dire, la dialettica intratrinitaria tra Padre e Figlio. Nel sovrano infatti ognuno “vede il proprio compimento”, allo stesso modo in cui – non senza una punta d’ironia – Cristo si vedrebbe compiuto in Dio: essi cioè proiettano nel sovrano, e in massimo grado, “tutte le proprietà” che spetterebbero loro, così come i credenti, nella visione feuerbachiana qui chiaramente sottesa, proietterebbero le proprie caratteristiche, potenziate al massimo, in Dio. In questo senso la totalità non ha ancora la forza che essa si figura incarnata nel sovrano e l’unità può esistere solo in quanto mediata dalla rappresentanza: è precisamente in questo senso il sovrano è “la persona religiosa”, forse si potrebbe dire la personificazione religiosa dello Stato. Pertanto la religiosità connaturata allo Stato non solo si baserebbe, come sostiene Tomba, sul principio di esclusione fondante l’unità del popolo, ma sarebbe presente anche nella medesima dinamica alienante che sta alla base del concetto di rappresentanza, presentandosi, se è lecita una metafora matematica, come elevata a potenza. Inoltre, che questa sia una questione di teologia politica risulta evidente nella quasi completa sovrapposibilità di questi assunti alla già esaminata dottrina di Kantorowicz in merito al doppio corpo del re: l’unità e la forza personificate nel sovrano, il suo possesso delle caratteristiche dello stato al massimo grado sono già per Edgar Bauer i caratteri del “corpo politico”, immortale, del sovrano⁷⁹³.

Ma se Edgar Bauer si ferma al *secondo* corpo del re, ossia appunto alla rappresentanza, questo non significa che questi passi contengano *in nuce* uno sviluppo che Stirner non mancherà di palesare mediante la propria estremizzazione. Infatti, se il meccanismo di personificazione dello Stato in un’unica persona (il sovrano) mostra le stigmate dell’alienazione e se il corpo politico del sovrano è, banalmente, non un corpo naturale – il *primo* corpo, mortale, del re – ma un corpo *culturale*, fittizio, artificiale, una protesi della potenza reale, creato dalla proiezione in una *figura* di tutte le proprietà effettive dei sudditi, esso, in termini stirneriani, altro non rappresenta che un’idea fissa, un concetto, un pensiero. Quindi la dimensione che Bauer non attinge, perché interessato al fenomeno teologico-politico della rappresentanza, è precisamente quella che, con Louis Marin, si potrebbe dire del *terzo* corpo del re, ossia quella del corpo *semiotico*, della rappresentazione (*Vorstellung*) che sta a fondamento della rappresentanza (*Repräsentation*) stessa e che è, appunto, fondativa del potere.

Ciò che Stirner comprende è pertanto la struttura epistemologica e logica del dominio, prima ancora che quella psicologica, economica e politica. In questo senso le critiche di Marx e Engels

Fürst alle die Staatseigenschaften, die dem Unterthanen als Unterthanen nicht zukommen, in extremen Maße besitzen“. In merito a questo esito della teologia politica dei fratelli Bauer, cfr. Tomba, *Crisi e critica*, pp. 135-136.

⁷⁹³ Anche se forse sarebbe più opportuno accostarli alla modificazione che di tale teoria proporrà Giorgio Agamben. Cfr. Agamben, *Homo sacer I*, p. 113: “Rispetto all’interpretazione di Kantorowicz e Giesey, la dottrina dei due corpi del re appare, allora, in una luce diversa e meno innocua. Il corpo politico del re [...] non può rappresentare semplicemente [...] la continuità del potere sovrano, ma anche e innanzitutto l’eccedenza di vita sacra dell’imperatore. [...] Ma con ciò, il senso della metafora del corpo politico ruota da simbolo della perpetuità della *dignitas* a cifra del carattere assoluto e non umano della sovranità”. La discrepanza tra gli spunti di Edgar Bauer e l’attuale riflessione agambeniana risiede nella natura della sovranità: per Edgar, infatti, essa diventa assoluta proprio perché concepita come sciolta e superiore alla propria origine che è e resta – seppure alienata – totalmente umana.

contro l'idealismo stirneriano in nome dell'analisi delle condizioni empiriche e pratiche del potere a nostro avviso mancano il bersaglio. Perché, per dirla con gli stessi termini marxiani, è qui la sovrastruttura a farsi più strutturale della struttura, perché è il *farsi corpo*, anzi addirittura *persona* della rappresentazione che i sudditi producono del sovrano come proprio compimento a risultare costitutiva della rappresentanza e quindi, dato che essa è sua volta condizione dell'unità della totalità, a risultare massimamente cogente in merito all'essenza del politico stesso. Pertanto, quando Stirner scrive, che "i pensieri avevano preso *corpo* da soli, erano fantasmi come Dio, l'imperatore, il papa, la patria, ecc." e sostiene, come soluzione, che "se io distruggo la loro corporalità, ecco che la riprendo nella *mia* corporalità e affermo: io solo ho un corpo"⁷⁹⁴, è precisamente in questo orizzonte di pensiero che bisogna intendere il senso dell'esortazione. Egli pertanto non pecca né di ingenuità e neppure adopera quello che Marx e Engels annoverano, nella loro lista, come uno dei suoi consueti *escamotage* (precisamente il numero 3), ossia il credere – o meglio a loro avviso il far credere – che "l'uomo che da giovane si è messo in testa ogni sorta di stupidità intorno alle forze e alle condizioni esistenti, come imperatore, patria, Stato, ecc. e che le ha conosciute soltanto [...] sotto la forma delle sue rappresentazioni, [...] *distrugge realmente queste forze* togliendosi dalla testa la falsa opinione che ne aveva". Essi infatti ritengono che "quando per lui è scomparsa la concretezza fantomatica dell'imperatore, per lui è scomparsa non la concretezza, bensì la «fantomaticità» (*Gespensterhaftigkeit*) dell'imperatore, del quale solo ora egli può valutare la forza reale nella sua estensione" perché "non guarda più il mondo attraverso gli occhiali della sua fantasia" e deve pertanto "preoccuparsi della loro connessione pratica, conoscerla bene e regolarsi di conseguenza"⁷⁹⁵.

Bisogna innanzitutto notare che in Stirner non si tratta di distruggere una falsa opinione o una falsa credenza – come Marx afferma – in merito all'imperatore o alla patria, ma che queste stesse entità a suo avviso hanno *potere* su di noi proprio in quanto rappresentazioni ideali del nostro compimento, in quanto proiezioni verso cui tendiamo. La distruzione della loro corporeità nella *mia* non implica certo la distruzione della persona reale del sovrano – il suo corpo mortale si potrebbe dire proseguendo nel solco tracciato da Kantorowicz – né tantomeno la potenza fisica dell'apparato repressivo: su questo non sussistono dubbi, nemmeno da parte di Stirner. Ciò che viene attaccato e profondamente inficiato è invece il corpo semiotico che sta alla base del corpo politico, l'idea fissa a cui negare il valore di *incarnazione*, opponendogli la consueta riappropriazione nella *mia* corporalità, ossia la sua riconduzione a *mia* creazione. Stirner quindi attaccando il

⁷⁹⁴ U, p. 24; EE, S. 14: „Die Gedanken waren für sich selbst *leibhaftig* geworden, waren Gespenster, wie Gott, Kaiser, Papst, Vaterland usw. Zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig“.

⁷⁹⁵ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 105; *Die deutsche Ideologie*, S. 109: „Der Mann, der sich als Jüngling allerlei dummes Zeug über bestehende Mächte und Verhältnisse, wie Kaiser, Vaterland, Staat etc., in den Kopf gesetzt und sie nur [...] in der Gestalt seiner Vorstellung gekannt hat, *zerstört nach Sankt Max diese Mächte wirklich*, indem er seine falsche Meinung von ihnen sich aus dem Kopf schlägt. Umgekehrt, indem er die Welt nicht mehr durch die Brille seiner Phantasie erblickt, hat er sich nun um ihren praktischen Zusammenhang zu kümmern, ihn kennenzulernen und nach ihm sich zu richten. Indem er ihre *phantastische* Leibhaftigkeit, die sie für ihn hatte, zerstört, findet er ihre wirkliche Leibhaftigkeit außer seiner Phantasie. Indem ihm die *gespenstige* Leibhaftigkeit des Kaisers verschwindet, ist ihm nicht die Leibhaftigkeit, sondern die *Gespensterhaftigkeit* des Kaisers verschwunden, dessen wirkliche Macht er jetzt erst in ihrer Ausdehnung würdigen kann“.

concetto stesso di rappresentazione, come nota in maniera molto acuta Antonio Punzi⁷⁹⁶, mina le basi della categoria politica della rappresentanza, mostrandone una problematicità prima ignorata e tuttora irrisolta dall'ingenuità di un democraticismo inconsapevolmente alienante.

Problematicità che coinvolge, nonostante un'apparenza contraria, *in toto* la speculazione baueriana anche in merito al concetto – centrale – di libertà. La contrarietà risiederebbe nel fatto che Bruno, a differenza di Edgar, evita di

“fare dell'umanità il soggetto della libertà: nella filosofia dell'autocoscienza anche il concetto di umanità rimanda a una dimensione di trascendenza, quindi teologica. “Uomo” e “umanità” sono sì termini dell'universalismo politico di Bruno Bauer, ma bisogna fare attenzione a non confondere il nome-contenuto di queste categorie con la determinazione effettiva che esse hanno nel discorso baueriano. Il concetto di uomo non preesiste all'universalismo, non né è il presupposto, ma piuttosto il risultato, cioè il prodotto di una battaglia vittoriosa per la libertà. A rigore, essendo per Bauer il concetto di “uomo” l'espressione per il soggetto non assoggettato, l'uomo non sarebbe ancora nemmeno «totalmente uomo» (*ganz Mensch*), perché, per essere veramente tale, deve ancora liberarsi dalle catene (*von den Fesseln befreien*) della politica”⁷⁹⁷.

Bruno quindi intenderebbe l'uomo come assoluta libertà, anzi, per dirla con i termini precisi, come costante processo di liberazione per giungere all'autonomia. Widukind De Ridder fa notare molto opportunamente che “l'autonomia rifiuta ogni idea di religiosità basata su interessi religiosi, politici o economici particolari ed era pertanto il prerequisito necessario per elaborare l'idea razionale di libertà” in quanto “attaccava tutti gli interessi particolari e trascendeva le categorie che si ponevano esternamente all'autocoscienza”⁷⁹⁸.

L'opzione universalista baueriana in merito alla libertà, così come la chiama Tomba⁷⁹⁹, si qualifica come tale perché si rifà alla *banalità*, intesa in senso etimologico, della libertà stessa: infatti essa, esattamente come il *banno* medievale, è rivolta a tutti, nel senso che la possibilità della sua conquista è alla portata di tutti. Per questo Bauer si interessa solo alle sue condizioni di possibilità e non alla sua attuazione – che spetta al singolo individuo, dato che egli nega che si possa essere *oggetti* della libertà (di un altro) perché questo significherebbe negazione della libertà stessa –, misconoscendone la natura di imposizione necessitante della storia, in una sorta di coazione alla libertà di rousseauiana memoria⁸⁰⁰ e identificandola con l'indipendenza, o meglio con l'autonomia. Da tale universalismo è ricavabile poi anche l'idea di uguaglianza che assurge alla propria verità solo tra soggetti che hanno conquistato la propria liberazione in maniera autonoma e, soprattutto, non a discapito di nessun altro. Non bisogna però considerare questo assunto come ispirato a un generico filantropismo – molto lontano dallo *stile* filosofico baueriano –, quanto piuttosto come una conseguenza della autonomia che caratterizza il concetto stesso di libertà di cui l'uguaglianza è

⁷⁹⁶ Punzi, *Fichte, Stirner e la volontà generale degli egoisti*, in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, p. 204.

⁷⁹⁷ Tomba, *Crisi e critica*, p. 194.

⁷⁹⁸ Cfr. De Ridder, *Max Stirner*, p. 292: “Autonomy repudiated all the ideas of freedom that were based on either religious, political or economic particular interest and was thus the prerequisite for attaining the rational idea of freedom”.

⁷⁹⁹ Tomba, *Crisi e critica*, p. 181.

⁸⁰⁰ Tomba, *Crisi e critica*, p. 185, anche nota 40.

l'esito coerente: il presupporre l'illibertà di un altro soggetto significa dipendenza da quella stessa presupposizione, da quello stesso soggetto. Ma allora tale libertà non potrebbe più nemmeno definirsi tale, dato che implicherebbe un elemento insanabile di dipendenza. Tomba individua una vicinanza tra queste posizioni e quelle espresse da Max Stirner in *Das unwahre Princip unsere Erziehung*, in cui viene appunto affermato che solo la libertà è uguaglianza. Scrive infatti Stirner, trattando della forma a suo avviso più vera di libertà, ossia di quella morale, che:

“In questa coltura che è universale perché in essa il più basso si incontra con il più elevato, incontriamo precisamente la vera uguaglianza di tutti, l'uguaglianza delle persone libere: soltanto la libertà è uguaglianza”⁸⁰¹.

E in maniera se possibile ancora più significativa:

“Il nuovo principio è quello della volontà come nobilitazione del sapere. Quindi nessun concordato tra «scuola e vita», ma che la scuola sia vita, e dentro come fuori di quella il compito sia la persona rivelante se stessa. L'universale coltura della scuola sia educazione alla libertà, non alla soggezione: essere liberi, questa è la vera vita”⁸⁰².

L'insistenza sull'universalità e sulla libertà che Stirner profonde in questo testo appaiono chiaramente vicine al *pathos* baueriano, così come la dimensione del volere che si fa centro focale della persona – tanto che Stirner sceglie di designare coloro che finalmente realizzeranno l'auspicata “educazione personale (*persönliche Erziehung*)” con il nome di “personalisti (*Personalisten*)”⁸⁰³ – in opposizione al sapere (astratto) propugnato sia dall'umanesimo che dal realismo. Eppure Stirner distilla, perché “il leone si riconosce dall'unghia”⁸⁰⁴, piccoli segnali che insinuano dubbi sulla veracità della propria adesione totale al bauerismo, già in questa fase, prima di culminare nello scollamento totale di *Der Einzige*. Ciò che *stona* nella vicinanza stirneriana a Bauer è proprio il tono altisonante di certi passaggi – per giunta eccessivamente ridondante, da consentirne (forse) già una lettura caricaturale – e lo stile, a nostro avviso palesemente ridicolo, di altri. Un esempio importante riguarda proprio il nostro argomento di discussione, ossia la dottrina dell'autarchia del soggetto pensante. Ascoltiamone le variazioni:

“Hegel, che voleva rendere onnipossente lo spirito umano e tale lo ha reso, e inculcava ai suoi discepoli la dottrina che nessuno deve cercare la propria salvezza fuori e sopra di sé, anzi deve essere l'artefice della propria salvezza e redenzione, non fece mai propria particolare vocazione dello scacciare da cia-

⁸⁰¹ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 253; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 256: „In dieser darum universellen Bildung, weil in ihr der Niedrigste mit dem Höchsten zusammentrifft, begegnen wir erst der wahren Gleichheit Aller, der Gleichheit freier Personen: nur die Freiheit ist Gleichheit“.

⁸⁰² Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 252; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 255: „Das junge Princip ist das des Willens, als der Verklärung des Wissens. Darum kein „Konkordat zwischen Schule und Leben“, sondern die Schule sei Leben, und dort, wie ausser ihr, sei die Selbstoffenbarung der Person die Aufgabe. Die universelle Bildung der Schule sei Bildung zur Freiheit, nicht zur Unterwürfigkeit: Freisein, das ist das wahre Leben“.

⁸⁰³ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 254: “Io dico piuttosto che abbisogniamo d'ora in poi di un'educazione personale, non della coniazione dei caratteri. Se si vuole dare un nome in «isti» a coloro che seguono questo principio, da parte mia li chiamerei personalisti”; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 257: “Sage ich lieber, wir brauchen fortan eine persönliche Erziehung (nicht Einprägung einer Gesinnung). Will man diejenigen, welche diesem Principe folgen, wieder -isten nennen, so nenne man sie meinetwegen Personalisten“.

⁸⁰⁴ Stirner, *Schizzi koenigsberghesi*, in SM, p. 79; *Königsberger Skizzen*, in KS, S. 83.

scuna delle sue trincee l'egoismo, il quale in mille diverse forme si oppone alla liberazione del singolo, e di condurre una cosiddetta «piccola guerra» contro di quello. Questa omissione gli fu rinfacciata anche sotto questa forma, che si biasimava il suo sistema come mancante di ogni morale, volendosi con ciò propriamente dire che al suo sistema mancava quel pedagogico carattere paterno per mezzo del quale si formano i puri eroi della virtù. L'uomo a cui toccò il compito di demolire tutto il mondo fondandone uno nuovo, che non lascia più posto al mondo vecchio, dovrebbe come un maestro di scuola correre dietro ai giovani. [...] Ciò può soltanto desiderare la meschina paura della creatura, poiché essa stessa manca del coraggio di scuotere da sé la lordura della vita, ma non può desiderarlo l'Uomo animoso che abbisogna soltanto di una parola, del «Logos», e in essa ha tutto e da essa crea ogni cosa. Ma poiché il possente creatore della parola, il Maestro, si è espresso soltanto occasionalmente intorno alle particolarità di quel mondo di cui egli demolì il complesso, perché nella sua divina collera contro il tutto tradì meno la sua collera contro questa o quella parte e meno la sentì, perché abbatté Dio dal suo trono, senza curarsi se con ciò anche tutta la schiera degli Angeli trombettieri andasse dispersa nel nulla: per questo le particolarità, e questa e quella cosa si sono di nuovo levate, e gli Angeli trascurati soffiano con ogni forza nella «tromba del Giudizio universale»⁸⁰⁵.

A una prima disamina il passaggio appare uno sperticato elogio di Hegel e della sua distruzione del vecchio mondo di modo che il nuovo potesse occuparne il posto, ossia, per dirla in altri termini, della negazione della trascendenza quale fonte di redenzione e di salvezza, una difesa del “Maestro” contro le creature deboli – la morale del risentimento è chiaramente già qui adombrata – incapaci di liberarsi autonomamente “dalla lordura della vita” e perciò necessitanti di un’educazione paternalistica, nonché un’esaltazione degli uomini animosi che dalla parola, dal *Logos* traggono tutto e creano ogni cosa. Può forse sembrare una capziosità eccessiva, quando non un anacronismo – nel senso di una lettura di questo testo con le lenti di *Der Einzige* – o nel peggiore dei casi una forzatura ermeneutica, ma gli accenni alla religiosità hegeliana – tra cui la collera divina, lo stesso appellativo di Maestro creatore e donatore del *Logos* – oltre a mimare il lessico, già di per sé dissimulativo, baueriano e quindi colpire la *sacralità* a cui era storicamente assurto il pensiero hegeliano, né attacca con veemenza anche l’aurea religiosa di cui esso stesso si ammanta, procedendo in questo senso già oltre le intenzioni baueriane che erano chiaramente quelle di utilizzare – anche strumentalmente, dato che le citazioni di testi hegeliani a suffragio della propria ipotesi

⁸⁰⁵ Stirner, *Sul libro di B. Bauer*, in SM, pp. 12-13; *Über B. Bauers Posaune*, in KS, S. 14-15: „Hegel, der den Menschengeist zum allmächtigen Geiste erheben wollte und erhoben hat, und seinen Schülern die Lehre eindringlich machte, daß Niemand außer und über sich das Heil zu suchen habe, sondern sein eigener Heiland und Erretter sey, machte es nie zu seinem besonderen Berufe, den Egoismus, welcher in tausendfältigen Gestalten der Befreiung des Einzelnen widerstand, aus jedem seiner Verhacker heraus zu hauen und einen sogenannten „kleinen Krieg“ zu führen. Man hat ihm diese Unterlassung auch unter der Form zum Vorwurf gemacht, daß man sein System des Mangels an aller Moral bezüchtigte, womit man wohl eigentlich sagen wollte, es fehle ihm jene wohlthuende Paränese und pädagogische Väterlichkeit, durch welche die reinen Tugendhelden gebildet werden. Der Mann, dem die Aufgabe geworden, eine ganze Welt zu stürzen durch den Aufbau einer neuen, welche der alten keinen Raum mehr läßt, soll schulmeisterlich den Jungen auf allen Schleichwegen ihrer Tücke nachlaufen! [...] Das kann die kleinliche Angst der Kreatur nur wünschen, weil es ihr selbst an dem Muthe fehlt, den Wust des Lebens von sich abzuschütteln, nicht der muthige Mensch, der nur eines Wortes bedarf, des Logos, und in ihm Alles hat und Alles aus ihm erschafft. Weil aber der gewaltige Schöpfer des Wortes, weil der Meister sich über die Einzelheiten der Welt, deren Gesamtheit er stürzte, nur gelegentlich ausgelassen hat, weil er im göttlichen Zorne über das Ganze den Zorn über dieses und jenes weniger verrieth und weniger empfand, weil er den Gott von seinem Throne schleuderte, unbekümmert darum, ob nun auch gleich die ganze Schaar der Posaunen-Engel in's Nichts zerflattern werde: darum haben Einzelheiten und Dieses und Jenes sich wieder erhoben, und die unbeachteten Engel stoßen aus Leibeskräften in die „Posaune des jüngsten Gerichts“.

sono più spesso verosimili che veritiere – Hegel per legittimare le proprie posizioni⁸⁰⁶. Ad ogni modo, la radicalizzazione stirneriana è coglibile in almeno altri due luoghi; innanzitutto nell'aspetto *aristocratico* di tale concezione della libertà – per cui coloro che non sono liberi non sono stati in grado di cogliere una libertà che era alla loro portata –, che appare presente in diversi luoghi di *Der Einzige*, seppure il biasimo non tanto l'assenza di libertà quanto piuttosto, con significativo scarto teoretico, l'assenza di *uso* della propria proprietà, ossia, come vedremo, della propria potenza. Inoltre, all'indifferenza bauieriana nei confronti dei privi di coraggio, Stirner sostituisce l'incitamento alla sollevazione individuale – all'aristocraticismo solo idealmente militante uno sprone alla valorizzazione di sé stessi, ad aspirare a divenire più che liberi, ossia proprietari (*Eigner*)⁸⁰⁷.

È però importante sottolineare come Bauer si opponga a un'idea di libertà e eguaglianza radicate in una normatività naturale, mirando però, al contempo, non alla loro sostituzione, quanto piuttosto alla totale “dissoluzione dei presupposti antropologici delle moderne concezioni politiche”⁸⁰⁸ in direzione di una storicizzazione totale dell'essenza umana che si qualifichi, in tal senso, come cesura con qualsivoglia possibile naturalità e naturalismo e come unica dimensione possibile dell'autentica libertà. Ma tale libertà – ed è qui che si insinua la parodia stirneriana – è innanzitutto mediata dalla ragione, perché solo la ragione fa di un uomo un uomo, ossia gli consente di essere fine a se stesso: essa è infatti e precipuamente la forza che si crea come autocoscienza infinita e che istituisce quel piano dell'universalità che consente la libertà a ogni essere pensante. Il punto focale della rottura con la naturalità è proprio questo, ossia l'intendere la *Gattung*, o meglio il processo del genere come universalità del pensiero. Egli scrive infatti chiaramente in *Das entdeckte Christentum* che “il pensiero è il vero processo generico (*Gattungsprozeß*)”. E la singolarità (*Einzelheit*), a suo avviso, non è il semplice Io, ma il nome di un evento, ciò in cui l'autocoscienza giunge a un'esistenza reale; è infatti solo nella tensione (*Spannung*) tra il singolo (*der Einzelne*) e la sostanza che si producono le rotture storiche caratteristiche di ogni fenomeno dell'origine. È questo chiaramente il secondo punto sfruttato da Stirner, il quale assumerà *in toto* tale natura evemenziale, facendone la caratteristica primigenia della propria concezione della soggettività, in direzione di uno svuotamento – a suo avviso finalmente reale contro a quello fittizio prospettato da Bauer – delle stesse categorie di soggetto e di sostanza e di un superamento del persistente (e alienante) universalismo bauieriano.

II.3.d Radicalizzare il contrasto tra “vecchio” e “nuovo”

Per comprendere meglio questo passaggio è necessario concentrarsi brevemente sulla nozione bauieriana di autocoscienza infinita. Come appare chiaro, Bauer elabora la centralità di tale concetto a partire dalla *Phänomenologie* hegeliana, in particolar modo dalla nozione di sapere assoluto. Egli infatti intende il sapere assoluto non come un delirio di onniscienza, quanto piuttosto come “apertura alla storia” nella “forma del sapere finalmente sciolto dalle catene del vecchio mondo, e

⁸⁰⁶ Cfr. Lawrence S. Stepelevich, *Beyond Atheism*, in «i», vol. 1, ed. by Svein Olav Nyberg, Norway 2011, p. 10: “It cannot be denied that Bauer [...] knew Hegel, [...] however, he mainly employed [him] to support his own passionate atheistic agenda”.

⁸⁰⁷ Cfr. ad esempio U, p. 165; EE, S. 171.

⁸⁰⁸ Tomba, *Crisi e critica*, p. 183.

pronto a comprendere il nuovo”⁸⁰⁹. Ma ciò che Bauer è in grado di mostrare, utilizzando la *Vorrede* e l’ultimo capitolo della *Phänomenologie* l’una contro l’altra, è che l’apparizione della struttura del nuovo di cui Hegel parla, altro non è che l’estremo sintomo del Vecchio in disfacimento e che l’autocoscienza che egli esprime è l’assunzione su di sé di quella crisi per contribuirne alla dissoluzione totale mediante la critica. Come sostiene Tomba:

“La filosofia dell’autocoscienza diventa *Kritik* nel momento in cui entra nell’agone della storia, partecipando al lavoro dell’affermazione universale dell’autocoscienza attraverso la critica delle forme storiche che vi si oppongono”⁸¹⁰.

In tal senso, essa presuppone quell’universalismo di cui ci siamo appena occupati, e risulta ora chiaro che è proprio l’idea di una libertà universale – nei termini sopra descritti – a costituirne il fulcro. Una vera scrittura della storia che ne comprenda i conflitti deve pertanto rappresentare i momenti in cui l’idea entra in confronto e in conflitto con il materiale storico e restituirne le sue sempre differenti configurazioni. Il vero obiettivo baueriano risiede pertanto sia nel comprendere in che modo, categoriale, si declinino i contrasti storici sia nell’individuare le modalità per condurre tali categorie alla definitiva bancarotta. Il lavoro svolto dai Bauer in tal senso risulta quasi micrologico, in quanto essi mirano a riconoscere in eventi non certo di portata storico-mondiale, ma che, semplificando, potrebbero definirsi riguardanti la categoria degli esclusi (dalla storia, dal godimento)⁸¹¹, le stigmate di un vecchio orizzonte di pensiero, di cui era necessario mostrare l’inadeguatezza, l’anacronismo – la comicità si potrebbe dire, rifacendoci all’idea di “commedia storica” già analizzata in precedenza – al fine di forzarne il punto di autodissoluzione.

Questo “perdersi nel groviglio dei dettagli”, come lo definisce lo stesso Bruno⁸¹² è esplicitato nei quaderni dell’«Allgemeine Literatur-Zeitung», a cui Stirner dedica particolare attenzione in alcune pagine di *Der Einzige*. In questi passaggi è possibile leggere un esempio della tecnica stirneriana, squadrata nella sua struttura. Egli infatti compone un dialogo fittizio che *replica* le posizioni dei contendenti – nella fattispecie gli esponenti del liberalismo sociale e del liberalismo umanitario – giustificando le sue affermazioni con una citazione diretta dei soggetti da lui parodiati. Stirner prende in considerazione sia testi di Edgar sia testi di Bruno, a volte fallendone anche l’attribuzione, come nel caso della recensione, pubblicata anonima, dell’*Union ouvrière* di Flora Tristan, apparsa nel V numero della rivista⁸¹³. La scelta del testo non è indubbiamente casuale, dato che Edgar incentra la propria critica precisamente sull’accettazione ingenua della struttura *logica* dell’esistente, nella fattispecie del capitalismo, da parte della Tristan: tale mancanza di criticità condannerebbe le soluzioni socialiste, lì proposte, all’apologia dello *status quo* – categoriale, prima che sociale – e impedirebbe qualsiasi reale emancipazione, possibile solo se esterna e libera da tale

⁸⁰⁹ Tomba, *Crisi e critica*, p. 96.

⁸¹⁰ Tomba, *Crisi e critica*, p. 98.

⁸¹¹ Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, p. 101.

⁸¹² Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, p. 111.

⁸¹³ (Edgar Bauer), *Union ouvrière. Par Mme Flora Tristan. Edition populaire, Paris 1843*, in «Allgemeine Literatur-Zeitung», Hft. 5, April 1844, S. 18-23, qui S. 18.

gerarchia⁸¹⁴. Del medesimo tenore risultano poi le altre recensioni prese in esame, rispettivamente di Edgar e di Bruno, su un testo di F.F.A. Béraud sulla prostituzione parigina⁸¹⁵ e sulle *Politische Vorlesungen* di Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs⁸¹⁶. Si tratta, infatti, di altre strenue critiche alle categorie con cui veniva pensato il “vecchio” e alle soluzioni solo ideali in esse prospettate, al fine di catalizzare l’attenzione sulla lotta reale che si svolge nella storia, unico vero campo di battaglia per i conflitti sociali e per l’emancipazione umana. Ciò che Bauer attacca è quindi sono i concetti e la loro potenza divina, alienante il reale:

“I concetti dogmatici erano adorati come potenze divine, perché era ancora chiuso l’occhio per il mondo reale, di cui dovevano essere la più alta espressione, e non si conosceva ancora la ricchezza dei rapporti umani, l’immenso contenuto della storia, il significato dell’uomo. Il semplice concetto prendeva il posto dell’uomo, che doveva solo essere creato; la dialettica dei concetti era la guerra degli dèi che solo i filosofi conoscevano, perché non vedevano ancora la lotta della storia”⁸¹⁷.

L’abbandono delle categorie esistenti non permette però di prevedere il “nuovo” che, anzi, rifugge da ogni determinazione positiva, sia a livello prescrittivo sia, e soprattutto, sul piano discorsivo, in quanto necessariamente replicante le istanze categoriali e discorsive del vecchio mondo⁸¹⁸. È in questi passaggi che, secondo Tomba, si affermano contemporaneamente le istanze baueriane di superamento filosofico sia dell’hegelismo sia della stessa scuola hegeliana – in quanto testimoniano del lavoro “di distruzione delle categorie attraverso le quali l’esistente esiste nel pensiero”⁸¹⁹ – e di radicalizzazione politica – la quale assume la condizione di atomismo generata dalla dissoluzione dell’ordine cetuale per pensarla fino in fondo senza proporre nuove mediazioni tra singolo e

⁸¹⁴ Nella fattispecie, Edgar accusa la Tristan – che individuava un possibile miglioramento delle condizioni dei lavoratori nella creazione di organizzazioni di mutuo soccorso – di voler risolvere il problema operaio mediante un rovesciamento della condizione dei lavoratori in quella di capitalisti, ma di non accorgersi del controsenso logico di tale tentativo all’interno di una società divisa in classi. Il miglior risultato possibile, se si seguisse la sua linea di pensiero, sarebbe “il delineare un’«aristocrazia operaia», [...] non l’emancipazione universale dei lavoratori”. Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, pp. 107-108.

⁸¹⁵ (Edgar Bauer), *Béraud über die Freudenmädchen*, in «Allgemeine Literatur-Zeitung», Hft. 5, April 1844, qui p. 26. Il testo recensito è F.F.A. Béraud, *Les filles publiques de Paris et la police qui les régite, précédés d’une notice historique sur la prostitution chez les divers peuple de la terre par M.A.M.*, éd. par Albert Étienne de Montrémont, Desforges et Compagnie, Paris-Leipzig 1839.

⁸¹⁶ (Bruno Bauer), *Hinrichs, politische Vorlesungen, Zweiter Band, Halle 1843*, in «Allgemeine Literatur-Zeitung», Hft. 5, April 1844, S. 23-25, qui S. 24 (per entrambe le citazioni). Bauer aveva già recensito il primo volume del testo di Hinrichs (*Hinrichs, politische Vorlesungen, Band 1, S. 332, Halle 1843*) in un precedente numero dell’«Allgemeine Literatur-Zeitung» (Hft. 1, Dezember 1843, S. 29-31). Il testo recensito è Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, *Hinrichs’s politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände, mit besonders Bezüge auf Deutschland und namentlich Preußen. In öffentlichen Vorträgen an der Universität Halle dargestellt*, 2 Bde, Schwetschke u. Sohn, Halle 1843.

⁸¹⁷ Bruno Bauer, *Hinrichs politische Vorlesungen*, S. 23-4. Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, pp. 61-62.

⁸¹⁸ Tomba, *Crisi e critica*, pp. 105-106: “Bruno Bauer sa bene che, se non si vuole semplicemente riprodurre il Vecchio cambiato di segno, si deve rinunciare all’illusione di voler determinare positivamente il Nuovo, che non può essere né anticipato né fatto oggetto di discorso”, ma – glosseremmo noi – consegnato al divenire imprevedibile dell’azione storica. Il riferimento a questi assunti è appunto in Bruno Bauer, *Hinrichs politische Vorlesungen*, S. 23. Tomba sottolinea molto opportunamente (p. 106, nota 26) una consonanza tra questo metodo baueriano e la *dialettica negativa* di Adorno.

⁸¹⁹ Tomba, *Crisi e critica*, p. 62.

Stato, ossia nuove sintesi, né tantomeno nostalgici sguardi al passato. Non a caso si possono leggere in diretta connessione con essi sia il rifiuto di un *Träger* che fosse in grado di determinare il progresso della storia, sia la triade, apparentemente hegeliana, di ateismo-rivoluzione-repubblica che si situa al cuore della proposta politica baueriana: esaminarli ci consentirà anche di specificare ulteriormente anche la parodia stirneriana.

Il primo problema si fa particolarmente evidente nel contrasto con Marx e Engels, per cui tale elemento di svolta epocale della storia, tale portatore naturale di istanze progressiste era, com'è noto, il proletariato. Ma per Bauer era chiaro che “ogni soggetto esistente, quindi anche il proletariato, fosse solo un'espressione del vecchio mondo. Per Bauer [cioè] non esiste alcun *Träger* della storia ed anzi, nel volere determinarlo, non si farebbe altro che riprodurre il vecchio mondo [...in quanto] l'esistente non fornisce né le categorie né il *Träger* per pensare il *novum*”⁸²⁰. Stirner cita il medesimo termine nel significativo passo in merito al *doppio corpo* del re esaminato in precedenza, ma che è opportuno riportare qui:

“Solo in quanto portatore (*Träger*) e alloggiatore (*Beherberger*) dell'uomo io non muoio, allo stesso modo in cui, com'è noto, «il re non muore». Lui gi muore, ma il re rimane; io muoio, ma il mio spirito, l'uomo rimane”⁸²¹.

L'utilizzo stirneriano quindi non fa che estremizzare la lettera baueriana, dato che il *Träger* risulta a suo avviso l'uomo – ossia un'astrazione – e ciò che *porta* non è certo lo sviluppo emancipatore della storia, trattandosi, anzi, della radice di ogni schiavitù ed estraneazione per l'individuo, ossia dello *spirito*. È anche interessante notare come tale termine potesse essere letto come connesso all'orizzonte del vecchio feudalesimo – in tedesco *Lehnsträger* significa infatti vassallo – in un gioco etimologico che non Stirner non manca di sfruttare proprio in relazione a tale vassallaggio del singolo rispetto all'uomo, all'essenza dell'umanità⁸²² su cui si è costruita una nuova religione che, per stessa ammissione baueriana, richiede una “fede zelante” e il cui zelo “sarà insuperabile”⁸²³.

Per quanto concerne invece il secondo punto, ossia la triade ateismo-rivoluzione-repubblica, essa va letta, secondo Massimiliano Tomba, come una *sequenza* piuttosto che come una *dialettica*, pur facendo leva sul termine medio, ossia la rivoluzione, di cui l'ateismo sarebbe la premessa e la repubblica la conseguenza, la *forma* politica che la rivoluzione stessa verrebbe ad assumere⁸²⁴. Es-

⁸²⁰ Tomba, *Crisi e critica*, p. 250.

⁸²¹ U, p. 185; EE, S. 192: „Nur als der Träger und Beherberger des Menschen sterbe Ich nicht, wie bekanntlich “der König nicht stirbt”. Ludwig stirbt, aber der König bleibt; Ich sterbe, aber mein Geist, der Mensch, bleibt“.

⁸²² Cfr. EE, S. 281: „In den Expropriationen, Waffenablieferungen und Ähnlichem (wie denn z. B. der Fiskus Erbschaften einzieht, wenn die Erben sich nicht zeitig genug melden) springt ja das sonst verdeckte Prinzip, daß nur das Volk, “der Staat”, Eigentümer sei, der Einzelne hingegen Lehnsträger, deutlich in die Augen“; U, p. 265: “Negli espropri, nella consegna delle armi e simili (e anche, per esempio, nell'incameramento dell'eredità da parte del fisco se gli eredi non si presentano in tempo utile) salta agli occhi il principio, altrimenti nascosto, che solo il *popolo*, «lo Stato» è proprietario e il singolo, invece, feudatario soltanto”. Cfr. anche, in merito alla tematica dell'amore, EE, S. 323; U, pp. 303-304.

⁸²³ Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, S. 61, citato in U, p. 186, EE, S. 193.

⁸²⁴ Tomba, *Crisi e critica*, p. 199.

senziale risulta quindi pensare politicamente questo punto mediano che, a suo avviso, risulta sinora impensato, almeno in questi termini. Scrive Tomba (però non senza contraddizione) che “Bauer vuole pensare politicamente non solo la rivoluzione, ma anche quell’impensato della politica che sono la rivolta (*Empörung*) e la rivoluzione (*Revolution*)”⁸²⁵. Per dirla nei termini della *Hegel’s Lehre*: “Noi non vogliamo la libertà della rivolta e della rivoluzione, piuttosto la libertà dei figli di Dio”⁸²⁶.

Nessun conoscitore, anche sommario, di Stirner non potrà che notare qui la totale coincidenza dei termini: si può però procedere oltre la semplice corrispondenza e mostrare come la replica stirneriana assegni loro nuovo significato. È pregiudiziale sottolineare come si tratti di *lavorare* all’interno di quello che Massimiliano Tomba giustamente definisce *l’impensato* della politica: ma se la lettura baueriana è un tentativo di pensarli politicamente, quella stirneriana è l’esplicitazione della costitutiva *impoliticità* di tali tratti che sono costitutivamente impossibilitati alla politica rappresentandone infatti il *gesto* fondante, il motivo scatenante. Ma, si badi bene, non si tratta di un’*apoliticità*, di un’*estraneazione nichilistica* in nome del proprio interesse privato – come strumentalmente afferma continuamente una certa parte della critica stirneriana sulla scia marxiano-engelsiana del piccolo borghesismo di Stirner⁸²⁷ – quanto piuttosto e appunto della precedenza, insanabile si potrebbe dire, dell’azione individuale sull’azione collettiva, della *decisione*, del *decidersi* del singolo all’azione prima della sua valenza collettiva, sociale, politica. E in questo senso, essa è paradossalmente *più* politica del politico, essendone la fondazione – è il gesto che inaugura la serie, si potrebbe glossare, ma senza esserne incluso. È da notare che qui risiede anche il *fraintendimento* esistenzialista di tale passaggio, con la relativa limitazione all’interiorità del gesto, a una modificazione di sé che non avrebbe alcuno sbocco *reale*.

Rivolgendoci invece al testo, si nota subito come, nella ripetizione stirneriana, la giustapposizione tra *Empörung* e *Revolution* si qualifichi, però e immediatamente, come contrapposizione, come opposizione e non come giustapposizione. Scrive infatti Stirner, in uno dei passaggi più noti di *Der Einzige*:

“Rivoluzione (*Revolution*) e ribellione (*Empörung*) non devono essere considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o *status*, dello Stato o della società, ed è perciò un’azione *politica* o *sociale*; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento delle condizioni date, ma non parte certo di qui, bensì dall’insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, bensì 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 appena essa 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

⁸²⁵ Tomba, *Crisi e critica*, p. 199.

⁸²⁶ Bruno Bauer, *Hegel’s Lehre*, S. 164: „Wir wollen nicht die Freiheit der Empörung und der Revolution, sondern die Freiheit der Kinder Gottes“.

⁸²⁷ Il riferimento più eclatante di questa tendenza è il già citato e monumentale testo di Hans-Günther Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*. Su Helms cfr. Calasso, *Accompagnamento*, pp. 411-413.

azione non hanno carattere politico e sociale, ma invece *egoistico*, giacché sono indirizzate solo a me stesso e alla mia propria individualità⁸²⁸.

La citazione mostra ulteriori *mimesi* del pensiero baueriano. Ricordiamo infatti che Bauer parlava – ironicamente e in maniera negativa – di “libertà della ribellione e della rivoluzione”, mentre Stirner, oltre che a contrapporre, non nomina mai la parola libertà (*Freiheit*) in merito ad esse. Eppure, ne condivide, anzi ne estremizza il portato dinamico – libertà significa sempre liberazione (*Befreiung*) – in quanto per Bauer ad essere sovrane, non sono né il popolo nella sua totalità né lo Stato, ma solo “le pratiche di liberazioni dei singoli”⁸²⁹. La differenza con Stirner – ed è questo che testimonia l’assenza del riferimento alla libertà, nonché il contrasto in luogo dell’assimilazione delle due prassi *prepolitiche* – risiede però nella convinzione baueriana che proprio tali pratiche siano all’origine della concrezione di nuove forme politiche, ossia, per dirla in termini stirneriani, di nuove istituzioni. Bauer, infatti, nella sua affermazione della coincidenza tra teoria e prassi intende precisamente questa “lotta della libertà contro il principio di esclusione [finalizzata all’] inversione della forma politica esistente”⁸³⁰. È in questo medesimo senso che va letto l’ateismo baueriano, il quale non rappresenta più “un’opinione sull’esistenza di Dio”, né l’avversione alla religione – che infatti è di principio mantenuta *privatim* – ma diviene un “principio politico” di opposizione, per essere più esatti, di soppressione del principio di esclusione che abbiamo visto caratterizzare quella che abbiamo definito, con lo stesso Tomba, la teologia politica baueriana⁸³¹. In questo senso Bauer contraddice se stesso, in quanto, pur tentando intenzionalmente di evitare che “il rapporto tra la *Kritik* e il Vecchio si configurasse in termini di opposizione, perché in questo caso la *Kritik* sarebbe diventata il negativo del vecchio mondo”⁸³² ripropone, seppur *more negativo* tali moduli, prospettandone, *malgré lui*, un’ennesima riforma. Ciò è evidente anche negli esiti estremi del suo pensiero per cui la caratterizzazione della futura *res publica* può avvenire solo come “non-Stato”⁸³³, ossia come rovesciamento dell’essenza rovesciata (*verkehrtes Wesen*) dei rapporti umani espressa dallo Stato e dalla Chiesa⁸³⁴.

Come ora si può vedere chiaramente, il passo stirneriano è una parodica confutazione di tutti questi assunti: facendo infatti leva su una replica estremizzata delle “pratiche di liberazione” dei

⁸²⁸ U, pp. 330-331; EE, S. 354: „Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entsproßen. Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf “Institutionen” keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über. Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale, sondern, als allein auf Mich und meine Eigenheit gerichtet, eine *egoistische*“.

⁸²⁹ Tomba, *Crisi e critica*, p. 200.

⁸³⁰ Tomba, *Crisi e critica*, p. 200.

⁸³¹ Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, p. 199.

⁸³² Tomba, *Crisi e critica*, p. 109.

⁸³³ Tomba, *Crisi e critica*, p. 196.

⁸³⁴ Tomba, *Crisi e critica*, p. 200.

singoli, ora divenute pratiche di sollevazione degli unici – mediante l'utilizzo del medesimo termine, ossia di *Empörung*, in quella letteralità dichiarata che si beffe della critica – Stirner conduce realmente la politicità e la polemologia baueriana al suo punto di autodissoluzione, in quanto la sollevazione non mira al sussistente, quanto piuttosto alla sua indifferenza nei confronti di esso, in un totale *distacco* dai suoi moduli categoriali e interpretativi. La stessa idea di un *non-stato*, che tanto cara appare alla lettura anarchica di Stirner, viene da lui poi assunta solo nei suoi caratteri di indicibilità, o meglio di impossibilità di prefigurazione, se non mediante la qualificazione generica di associazione (*Association*)⁸³⁵: la controversa figura *politica* del *Verein des Egoisten* stirneriano appare una palese estenuazione di tali teorie, formulata, per giunta, in opposizione all'idea di una comunità come fine – o meglio come compimento – della storia umana, prospettata da Edgar Bauer.

Da ultimo, è possibile rintracciare in questi passaggi anche un altro tassello della concezione stirneriana della gerarchia dei pensieri. Egli infatti, ancora una volta, replicando i moduli, ma torcendoli, o meglio ritorcendoli, contro Bauer stesso, è in grado di mostrare come proprio coloro che si pretendevano i più estranei ad ogni forma di dominio concettuale, ne fossero invece i più fanatici zelatori. Il discorso già svolto in merito all'uomo può infatti applicarsi anche alle ultime elaborazioni concernenti la massa⁸³⁶. E la strategia messa in atto da Stirner si rivela forse l'unica utile a tale smascheramento, in quanto nella riproposizione, per dir così, forsennata dal *ritmo* della parodia, ne svela l'intima natura, mediante lievi modificazioni strutturali e ne ottiene un guadagno positivo consistente nella negazione di possibilità rappresentative per il futuro che, però, rifiuta la significazione attraverso la significazione stessa, dissolvendo dall'interno, appunto parodicamente, le categorie del vecchio. In questo senso, sussiste una profonda differenza tra l'esito estremo, quasi antifilosofico, della critica – secondo cui “tutta la sfera del pensiero, non potendosi sottrarre alle categorie esistenti, per quanto la *Kritik* lavori alla loro dissoluzione, continua ad appartenere al vecchio mondo. L'imperativo di non volere nulla che sia Vecchio investe ora anche il pensiero che abdica da se stesso”⁸³⁷ – e la cosiddetta *Gedankenlosigkeit* stirneriana. Ma per farlo, occorre ricostruirne la genealogia a partire dall'assenza di presupposti, in un percorso – terminale – ancora interno alla parodizzazione baueriana.

II.3.e Dall'assenza di presupposti all'assenza di pensieri

Il punto decisivo risiede quindi, e infine, sulla *Voraussetzungslosigkeit* su cui Stirner insiste in tanti luoghi del testo. Il termine nasce, ancora una volta, all'interno della critica religiosa, ma assume poi, come di rito (potremmo chiosare), ulteriori e più ampie connotazioni. La prima espressione dell'esigenza, indispensabile per una critica che potesse realmente definirsi tale, di giungere ad un'assenza di presupposizioni altrimenti limitanti la sua azione in un orizzonte determinato è reperibile infatti nella discussione condotta da David Friedrich Strauß in merito alla natura del miracolo ed è poi stata rielaborata, per non dire capovolta, da Bruno Bauer. È opportuno seguirne brevemente la parabola.

⁸³⁵ Tomba, *Crisi e critica*, p. 196.

⁸³⁶ Cfr. ad esempio U, pp. 140-142; EE, S. 144-147.

⁸³⁷ Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, p. 110-111.

Nei tre paragrafi (dal XIII al XV) che Strauß aggiunge alla *Einleitung* della seconda edizione di *Das Leben Jesu*, egli aggiunge alcune notazioni significative alla nozione stessa di miracolo per confutare l'appartenenza dei fenomeni che vengono descritti come tali nel Nuovo Testamento al campo miracolistico. A suo avviso infatti il miracolo è, per definizione, intervento diretto sul tutto (*unmittelbare Wirksamkeit auf das Ganze*) e sarebbe esemplificativo della tipicità dell'agire divino sul mondo. I miracoli compiuti da Gesù Cristo, così come vengono descritti nei Vangeli, sono invece azioni sì immediate (*unmittelbar*), ma mirate al singolo individuo e, in questo senso, in contraddizione con il concetto stesso di miracolo. Pertanto l'assenza di presupposti – venendo a coincidere con la conformità a una legge, in tal caso la legge *concettuale* delle modalità dell'atto divino nei confronti del creato – poteva fungere da strumento confutatorio della veridicità del fenomeno miracolistico e indicarne, così, la natura di *mito*⁸³⁸. La lettura di Strauß, come si evince facilmente, si giova di moduli hegeliani – deducendo da un concetto il reale – e fa leva sulla nozione di regola, escludendo *de iure* – nel sottolinearne l'astoricità e quindi l'appartenenza alla sfera del mito – l'eccezione (*Ausnahme*). Scrive significativamente Strauß che la *Voraussetzungslosigkeit* va intesa analogamente a come si “potrebbe definire privo di presupposti lo Stato in cui i ceti e i privilegi non hanno alcun valore. Si può certo dire che un tale Stato farebbe dell'uguale natura umana di tutti i suoi cittadini un presupposto, così come il nostro modo di vedere lo fa dell'uguale conformità alla legge in ogni evento”⁸³⁹. L'analogia straussiana è particolarmente rilevante, dato che legittima, sin d'ora, l'estensione, o meglio l'accomunamento, forse addirittura il livellamento – che non significa però riduzionismo inconsapevole, né tantomeno deproblematizzazione, quanto piuttosto operazione consapevole di decostruzione – del religioso e del politico in quanto, per entrambi, l'assenza di presupposti si mostra costitutivamente fittizia, dato che sia la conformità a una legge – seppure quella del concetto, del giudizio, ossia del pensiero – sia l'idea – altrettanto astratta – di natura umana rimangono dei *presupposti* alla stessa identica maniera dei privilegi cetuali.

La posizione stirneriana confuta quindi chiaramente tali assunti straussiani – seppure non nominandoli mai direttamente – e sembra quindi logico intuire una coincidenza, o quantomeno una vicinanza, con la posizione baueriana che si presenta proprio come antipodale a quella di Strauß. Bauer, infatti, si concentra, in consonanza con la visione kierkegaardiana, non sulla regola, bensì sull'eccezione (*Ausnahme*), anzi “sulla necessità dell'eccezione fino a farne la chiave di comprensione di un'intera forma storica”⁸⁴⁰. Nello specifico la nozione neotestamentaria di miracolo si qualifica come “*novum*”⁸⁴¹, come “momento di rottura di cui è necessario ricostruire la genesi”⁸⁴², declinandosi come possibile solo in virtù di un'altra – e maggiormente fondativa – eccezione: quella che garantisce “la concentrazione dell'universalità in un'individualità: Gesù il Cristo”⁸⁴³, figura – storica – di un'autocoscienza – teoretico-gnoseologica – infinita. Per dirla ancora con Tomba, in “Gesù si mostra il conflitto tra l'autocoscienza e una particolare forma storica” e “da questo conflitto sorgerebbe la comunità cristiana”⁸⁴⁴. Concentrandosi sulla nozione di rottura, piuttosto che

⁸³⁸ Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, pp. 71-72.

⁸³⁹ Strauß, *Das Leben Jesu* (1837), S. 87. Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, p. 71.

⁸⁴⁰ Tomba, *Crisi e critica*, p. 72.

⁸⁴¹ Tomba, *Crisi e critica*, p. 74.

⁸⁴² Tomba, *Crisi e critica*, p. 73.

⁸⁴³ Tomba, *Crisi e critica*, p. 74.

⁸⁴⁴ Tomba, *Crisi e critica*, p. 75.

su quella di *Aufhebung*, Bauer – in uno scompaginamento della struttura dialettica hegeliana che a nostro avviso lo pone ancora in una vicinanza con Kierkegaard – nega lo sviluppo lineare del *continuum* storico, in quanto un evento non è né il semplice superamento né l'altrettanto logico compimento della storia precedente, attingendo così il piano di un'evenemenzialità senza legami.

Tale visione si qualifica in primo luogo nella polemica che accomuna lo stesso Strauß al teologo della nuova ortodossia luterana e animatore della «*Evangelischen Kirchenzeitung*», Ernst Wilhelm Hengstenberg, in quanto latori, seppure da fronti diversi, della medesima violenza sulla storia che li condannerebbe alla totale incomprendimento della stessa. Sia nella recensione a *Das Leben Jesu* comparsa nei «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*» del 1835⁸⁴⁵ sia nella successiva comparsa nei «*Deutsche Jahrbücher*»⁸⁴⁶ nel 1842 – che lungi dal costituirne un ripensamento può essere considerata un suo approfondimento – Bauer imputa infatti a Strauß il medesimo misconoscimento dei rapporti tra Antico e Nuovo Testamento che aveva riscontrato in Hengstenberg nello scritto *Herr Dr. Hengstenberg*⁸⁴⁷ (a causa del quale fu trasferito dall'università di Berlino a quella di Bonn), ossia di non cogliere che tra *Gesetz* e *christliche Offenbarung* si tratta non di compimento (*Vollendung*), ma di contrapposizione (*Gegensatz*). Questo errore, che discende direttamente dal presupposto schellingiano – comune a entrambi – secondo cui “il divenire uomo (*Menschwerdung*) di Dio è un diventarlo dall'eternità (*Ewigkeit*)”⁸⁴⁸, ha come conseguenze sia la svalutazione del ruolo della soggettività individuale – eludendo il problema del narratore dei Vangeli mediante l'espedito della protocomunità (*Urgemeinde*) creatrice di miti e risolvendo il Cristo-individuo nel Cristo genere-umano (*Gattung*) – sia, come visto, l'insistenza alienante sulla legge.

La soluzione baueriana quindi, oltre a ribaltare la polarità fondativa delle forze tra legge e eccezione (nel tentativo di risolvere la coazione alienante del mito⁸⁴⁹), si concentra sul problema gno-seologico che sta alla base della negazione del valore individuale, ossia sulla persistente separazione tra soggetto e oggetto. Strauß cioè, postulando i fatti storici come altro da sé e confinandosi nel lato soggettivo del dualismo, ossia nell'idea, si precluderebbe di principio la comprensione dei fenomeni, concependo il proprio rapporto con essi solo nei termini del giudizio⁸⁵⁰. Difetto metodologico che Bauer, in una lettera al teologo Ferdinand Christian Baur – capofila della scuola esegetica di Tubinga e suo collaboratore nella redazione della «*Zeitschrift für spekulative Theologie*», (rivista da lui fondata nel 1836) – individua come originale e cogente nella progressiva distinzione interna alla scuola hegeliana. Ossia in Hegel la distinzione tra fatto e idea non esisterebbe, mentre diverrebbe dirimente nella riflessione posthegeliana, determinando le scissioni interne ai seguaci del filosofo di Stoccarda ancor più di quanto ad esempio farebbe l'atteggiamento verso la religio-

⁸⁴⁵ Bruno Bauer, (Rezension an), *Das Leben Jesu*, in «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*», N. 109-113, Berlin Dezember 1835, Kol. 897-912; ora in *Die Religion des Alten Testament in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt*, Bd. I, Dümmeler, Berlin 1838 (ristampa anastatica, Scientia Verlag, Aalen 1983).

⁸⁴⁶ Bruno Bauer, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. D.F. Strauß*, Osiander, Tübingen 1840, in «*Deutsche Jahrbücher*», N. 165-168, Leipzig 13.-16. Juli 1842, S. 660-671.

⁸⁴⁷ Bruno Bauer, *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium*, Dümmeler, Berlin 1839.

⁸⁴⁸ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Cotta, Tübingen 1803: „Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit“.

⁸⁴⁹ Sulla nozione di mito e il suo portato alienante in Strauß, cfr. Tomba, *Crisi e critica*, pp. 69-71.

⁸⁵⁰ Cfr. Tomba, *Crisi e critica*, pp. 76-77.

ne. Tale dualismo, se applicato all'oggetto "storia" – ed è questo il caso, dato che le consonanze con Bauer si possono leggere proprio sul piano di una ricerca storica che fosse *scientifica* –, confina necessariamente la ricerca nell'impossibilità di giungere a una reale conoscenza della stessa e ad applicarsi ad essa solo mediante il tramite della violenza⁸⁵¹. Non stupirà quindi che l'ideale della *Voraussetzunglosigkeit* venga inteso da Bauer come imperativo fondante il suo progetto per una *objektive Historiographie*, né tantomeno che quest'ultima – o meglio la sua "ritematizzazione" – sia "parte integrante dell'autocritica che Bauer inizia a maturare a partire dal 1843"⁸⁵², sino a giungere addirittura al "sacrificio dell'individualità [stessa] dello storico", estremo tentativo di prendere congedo dal vecchio mondo che però non fa altro che oscillare tra nichilismo e apologetica⁸⁵³.

L'assenza di presupposti viene quindi spinta da Bauer al suo (presunto) esito estremo, il cui culmine sarà la correzione degli errori – ossia delle posizioni *politiche* – del 1842, ossia il portare all'autocoscienza, se vogliamo usare gli stessi termini baueriani, che "la distruzione del sussistente è parte integrante e costitutiva della critica" e che sia la divergenza con le posizioni a cui si era precedentemente pervenuti sia la loro rettifica sono "stadi di passaggio necessari alla critica sulla via del proprio compimento"⁸⁵⁴. Questo, implica, altrettanto necessariamente, che la critica si qualifichi come lo "strumento del costante cambiamento dell'autocoscienza, un infinito processo di creazione e distruzione, una serie permanente di oggettivazione e della sua distruzione"⁸⁵⁵.

Ma, in realtà, tale assenza di presupposizioni è solo apparente e fallace in quanto permane ancora a livello del pensiero, a livello del religioso:

"Per questo io vado ripetendo che il mondo religioso – ed esso è appunto il mondo dei pensieri – raggiunge il suo perfetto compimento con la critica, perché il pensare stesso vi sopravanza ogni pensiero, non consentendogli di fissarsi una volta per tutte. [...] Dove andrebbe a finire «la purezza della critica», la purezza del pensare, se anche un solo pensiero si sottraesse al processo del pensare? Con questo si spiega anche il fatto che il critico osa perfino, di tanto in tanto, prendersi gioco (magari a bassa voce) del pensiero dell'uomo, dell'umanità e dello spirito umanitario, perché intuisce che queste idee sono vicine a fissarsi in dogmi. Ma egli non può dissolvere nessuna di queste idee finché non ne ha trovata una – «più elevata» in cui quella possa risolversi; egli, infatti, si muove appunto soltanto – fra i pensieri. Questo pensiero più elevato potrebbe mostrarsi come il movimento stesso del pensare o come il processo del pensare stesso, cioè come il pensiero del pensare o della critica"⁸⁵⁶.

⁸⁵¹ Cfr. Bauer, *Einleitung in der Dogmengeschichte von Theodor Kliefoth*, Hinstorff'sche Buchhandlung, Parsim u. Ludwigs-lust 1839, in *Anekdoten*, Bd. II, S. 135-159.

⁸⁵² Tomba, *Crisi e critica*, p. 211.

⁸⁵³ Tomba, *Crisi e critica*, p. 211.

⁸⁵⁴ Cfr. Bernd Kast, *Bruno Bauer Kampf gegen die Masse für den Menschen und Max Stirners Kampf gegen den Menschen für den Eigner*, in «Der Einzige», *Max Stirner und Bruno Bauer*, S. 20-25, qui S. 21: „Die Korrektur von Irrtümern, das Abweichen von einmal eingenommenen Positionen, generell: die Destruktion von Bestehenden ist konstitutiver Bestandteil der Kritik und sind notwendige Durchgangsstadien der Kritik auf dem Weg zu ihrem Vollendung“.

⁸⁵⁵ Kast, *Bruno Bauer gegen die Masse*, S. 21: „Kritik ist als Instrument des Selbstbewusstseins ständige Änderung, ein unendlicher Prozess von Schaffen und Zerstören, eine permanente Folge von Objektivation und deren Destruktion“.

⁸⁵⁶ U, p. 156; EE, S. 163: „Deshalb wiederhole Ich's, daß die religiöse Welt – und diese ist eben die Welt der Gedanken – in der Kritik ihre Vollendung erreicht, indem das Denken über jeden Gedanken übergreift, deren keiner [...] festsetzen darf. Wo bliebe die "Reinheit der Kritik", die Reinheit des Denkens, wenn auch nur Ein Gedanke sich dem Denkprozesse entzöge? Daraus erklärt sich's, daß der Kritiker sogar hie und da schon über den Gedanken des Men-

In Bauer quindi ciò che è un'evidenza e, per dir così, una contingenza storica dello sviluppo del suo pensiero, assurge a metodo stesso del suo filosofare; in Stirner, tale metodo è replicato fino a che esso attinge nuovamente alla dimensione di piena storicità da cui è scaturito. Infatti, se in Bauer, la padronanza dei propri pensieri era giustificazione logica e filosofica del proprio mutamento di opinione e della stessa "autocritica della critica", in Stirner essa diviene condizione logica e ontologica dell'esistenza singola, anzi *unica*, del proprietario. Ciò che Bauer non è in grado di attingere è quindi precisamente il livello umoristico della *dissoluzione* ultima dei pensieri tendenti alla dogmatizzazione – seppure a volte ne intravede le modalità, dato che a volte "osa perfino prendersi gioco" magari sommessamente, degli stessi –, in quanto egli si limita alla *risoluzione* delle idee in idee più elevate, ossia in altri presupposti:

"Concludendo, appare chiaro ormai che il critico non si è trasformato affatto nella sua recente evoluzione, ma ha solo corretto «una svista» [...] e va troppo in là quando parla della «critica che critica se stessa». [...] Se egli volesse davvero criticare la critica, dovrebbe cominciare a vedere se i suoi presupposti reggono oppure no. [...] Io, da parte mia, comincio con un presupposto: *me stesso*; ma il mio presupposto non vuol diventare perfetto come «l'uomo che lotta per raggiungere la perfezione»: esso più semplicemente mi serve: io ne godo e lo consumo. Io vivo precisamente del mio presupposto ed esisto soltanto consumandolo. Ma proprio per questo non si tratta veramente di un presupposto: io, essendo l'unico, non ne so niente della duplicità di un io che presuppone e un io presupposto, ma il fatto che io mi consumo significa soltanto che io sono. Io non mi «presuppongo», perché io mi «pongo», mi creo per la prima volta di nuovo a ogni istante, e io sono non perché mi presuppongo, ma soltanto perché sono posto, e sono posto, ancora una volta, solo nel momento in cui io mi pongo, cioè sono al tempo stesso creatore e creatura"⁸⁵⁷.

In questa negazione della presupposizione in quanto tale, incarnatasi nella consumazione perenne del presupposto medesimo (ossia di me stesso), nonché nell'affermazione dell'esistenza come sempre nuova posizione e distruzione di sé, Stirner – a nostro avviso – è pertanto in grado di tenere insieme le istanze baueriane dell'infinito processo creativo-distruttivo, ossia dello

schen, der Menschheit und Humanität leise spöttelt, weil er ahnt, daß hier ein Gedanke sich dogmatischer Festigkeit näherte. Aber er kann diesen Gedanken doch eher nicht auflösen, bis er einen – "höheren" gefunden hat, in welchem jener zergehe; denn er bewegt sich eben nur – in Gedanken. Dieser höhere Gedanke könnte als der der Denkbewegung oder des Denkprozesses selbst, d. h. als der Gedanke des Denkens oder der Kritik ausgesprochen werden. Die Denkfreiheit ist hierdurch in der Tat vollkommen geworden, die Geistesfreiheit feiert ihren Triumph; denn die einzelnen, die "egoistischen" Gedanken verloren ihre dogmatische Gewalttätigkeit. Es ist nichts übrig geblieben, als das – Dogma des freien Denkens oder der Kritik".

⁸⁵⁷ U, p. 160; EE, S. 167: „Es kann nun, um hiermit zu schließen, einleuchten, daß der Kritiker in seiner neuen Wendung sich selber nicht um-gewandelt, sondern nur »ein Versehen gut gemacht« hat, [...] zu viel sagt, wenn er davon spricht, daß »die Kritik sich selbst kritisiere«. [...] Wollte er die Kritik kritisieren, so mußte er zusehen, ob an der Voraussetzung derselben etwas sei. [...] Ich Meinsteils gehe von einer Voraussetzung aus, indem Ich *Mich* voraussetze; aber meine Voraussetzung ringt nicht nach ihrer Vollendung, wie der "nach seiner Vollendung ringende Mensch", sondern dient Mir nur dazu, sie zu genießen und zu verzehren. Ich zehre gerade an meiner Voraussetzung allein und bin nur, indem Ich sie verzehre. Darum aber ist jene Voraussetzung gar keine; denn da Ich der Einzige bin, so weiß Ich nichts von der Zweiheit eines voraussetzenden und vorausgesetzten Ich's (eines "unvollkommenen" und "vollkommenen" Ich's oder Menschen), sondern, daß Ich Mich verzehre, heißt nur, daß Ich bin. Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick überhaupt erst setze oder schaffe, und nur dadurch Ich bin, daß Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo Ich Mich setze, d. h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem“.

schöpferische Nichts e dell'*Auflösung*, e di attingere, *umoristicamente*, il piano della *Gedankenlosigkeit*, ossia di giungere all'esito *necessario* della *Voraussetzunglosigkeit* bauieriana:

“Io non sono un avversario della critica, cioè non sono un dogmatico, e non mi sento morso dal dente del critico, con cui questi sbrana il «dogmatico». Se io fossi un «dogmatico», porrei in cima a tutto un dogma, cioè un pensiero, un'idea, un principio, e poi lo perfezionerei, da «sistematico», costruendoci intorno un sistema, cioè un edificio concettuale. Se invece fossi un critico, cioè un avversario del dogmatico, condurrei la lotta del libero pensare contro il pensiero singolo, che asservisce, difenderei il pensare contro il pensato. Ma io non sono né il campione di un pensiero né quello del pensare: poiché «io», e da questo «io» prendo le mosse, non sono un pensiero e neppure consisto nel pensare. Su di me, l'innominabile, s'infrange il regno dei pensieri, del pensare e dello spirito. [...] Il critico vuol dunque dissolvere i pensieri per mezzo del pensare, ma io dico invece che solo la spensieratezza, l'assenza di pensieri (*Gedankenlosigkeit*), mi salva veramente dai pensieri. Non dunque il pensare, ma il mio essere senza pensieri, ossia io, l'impensabile, l'inconcepibile, libero me stesso dalla possessione”⁸⁵⁸.

II.4 Hegel

Il punto terminale del percorso argomentativo risiede infine nella parodizzazione che può qualificarsi come più *radicale* – assumendo il termine nel suo significato etimologico di *radice*, di *fondo* comune su cui le battaglie possono svolgersi – ossia nel confronto di Stirner con il grande *padre* Hegel. Si è già tematizzato tale confronto come eredità, ma ora si cercherà di mostrare come la *traduzione* della *tradizione* si *incarni* nel testo stirneriano – o meglio come il testo stirneriano si qualifichi esattamente come sintesi ambivalente e parodica del testo hegeliano.

La riconduzione – polemicamente si potrebbe dire la *riduzione* – di Stirner all'hegelismo è un *topos* della critica stirneriana, sia in positivo sia in negativo: innumerevoli sono infatti gli interpreti che leggono Stirner come a vario titolo posizionabile nella parabola discendente dell'hegelismo – solo per citare alcuni esempi, per Arvon Stirner è l'anello terminale della catena hegeliana, per Stepelevich è l'antitesi a Hegel⁸⁵⁹, per Lueken è il pensatore che fa compiere un passo ulteriore alla dialettica in direzione di un procedimento a spirale, per Deleuze è il dialettico che mostra

⁸⁵⁸ U, p. 157; EE, S. 163-164: „Ich bin kein Gegner der Kritik, d. h. Ich bin kein Dogmatiker, und fühle Mich von dem Zahne des Kritikers, womit er den Dogmatiker zerfleischt, nicht getroffen. Wäre Ich ein »Dogmatiker«, so stellte Ich ein Dogma, d. h. einen Gedanken, eine Idee, ein Prinzip obenan, und vollendete dies als »Systematiker«, indem Ich's zu einem System, d. h. einem Gedankenbau ausspönte. Wäre Ich umgekehrt ein Kritiker, nämlich ein Gegner des Dogmatikers, so führte Ich den Kampf des freien Denkens gegen den knechtenden Gedanken, verteidigte das Denken gegen das Gedachte. Ich bin aber weder der Champion eines Gedankens, noch der des Denkens; denn “Ich”, von dem Ich ausgehe, bin weder ein Gedanke, noch bestehe Ich im Denken. An Mir, dem Unnennbaren, zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes. [...] So will er durch das Denken die Gedanken auflösen, Ich aber sage, nur die Gedankenlosigkeit rettet Mich wirklich vor den Gedanken. Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Undenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Besessenheit“.

⁸⁵⁹ Tra i molti contributi di Lawrence S. Stepelevich al dibattito sull'hegelismo di Stirner, ci riferiamo qui naturalmente a *Hegel and Stirner: Thesis and Antithesis*, in «Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», vol. 6, n. 3, September 1976, pp. 263-278, ma ci avvarremo anche di Id., *The revival of Max Stirner*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 35, April-June 1974, pp. 323-328, di *The first Hegelians: an introduction*, in «Philosophical Forum», vol. 8, ns. 2-4, 1976-77, pp. 6-23 e di *Max Stirner as Hegelian*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 46, n. 4, October-December 1985, pp. 597-614.

come il nulla sia la verità della dialettica stessa –, mentre altri, seppure in minoranza numerica, si premurano di preservarne la *mostruosità*, non accettando la sua qualificazione, questa volta intesa sì come riduttiva, all'interno di una qualsivoglia posizione, tantomeno “in una delle innumerevoli storie della Sinistra hegeliana”⁸⁶⁰.

I rischi che si corrono in entrambi le posizioni sono indubbiamente presenti e profondi – ma crediamo si tratti di rischi connaturati all'operazione ermeneutica. L'attenzione al contesto in cui il pensiero di un autore si sviluppa è senza dubbio alcuno indispensabile per comprenderne la gestazione, i rapporti, spesso complessi, di interazione o di esclusione dal proprio ambiente sociale e culturale e per individuare le *pratiche*, come direbbe Carlo Sini, che hanno originato quel peculiare *abito* che si può anche nominare come il *modo* in cui un autore declina il *sapere*. Non si deve però negarne la pericolosità, in quanto si tende spesso a fare *cattiva* manualistica – crediamo si possa considerare tale l'idea, che ci permettiamo di citare in quanto direttamente coinvolgente il nostro contesto, che tutti i pensatori della Sinistra siano da considerarsi stadi più o meno necessari o deviazioni per arrivare a un esito preciso (sia esso Marx o Nietzsche), tendenza che non possiamo nascondere essere stata dominante – e, allo stesso tempo, ci si impedisce la comprensione dell'autore, limitandoci a considerarne le idee con gli strumenti concettuali che egli doveva e poteva avere a disposizione. Crediamo anzi indispensabile avere il coraggio di *ribellarci* a questa credenza, come dice Carlo Montaleone sebbene in tutt'altro contesto⁸⁶¹, per scongiurarne l'idealismo occulto.

D'altro canto, anche il tentativo di preservare la *mostruosità* intatta – estendendo il discorso, si potrebbe dire il non sterilizzarne il portato, seppure esistono (molti) autori in cui l'anestetizzazione è autoinferta e congenita – non è esente da problemi, in quanto all'approvazione, a mio avviso *doverosa*, per l'intenzione di accogliere o respingere un corpo di pensiero senza tentare di acquietarlo, si contrappone la necessità pregiudiziale di comprenderlo e per far ciò è altrettanto necessario situarlo nel luogo e nel tempo in cui sorge, senza per questo mummificarlo nel colombario romano di una considerazione esclusivamente storica, che si protegga, mediante schermi e schemi categoriali, dal *pericolo* che un pensiero *deve* sempre essere⁸⁶². La soluzione secondo me risiede in un'attenzione *fenomenologica*, ossia nel rigore e nella *crudeltà* della fedeltà al testo, per dir così, come si dà e nei limiti in cui si dà. È per questo che, ancora una volta, è necessario tornare ai testi e ai *gesti* che di tali testi sono la *fondazione*, l'intima *esigenza*.

Come ormai consolidato, l'avvio dell'indagine consiste però in una breve ricognizione biografica. Uno dei punti di forza, se così si può dire, della generazione più vecchia dei Giovani hegeliani risiede proprio nell'aver imparato Hegel da Hegel e non attraverso la mediazione del *Verein von Freunden des Verewigten*, che ebbe l'indubbio merito della pubblicazione delle opere, ma che inevi-

⁸⁶⁰ Cfr. Riccardo Baldissoni, *The multiplicity of Nothingness: A Contribution to a Non-Reductionist Reading of Stirner*, in Saul Newman (ed. by), *Max Stirner*, Palgrave Macmillan, London 2011, pp. 67-88.

⁸⁶¹ Carlo Montaleone, *Don Chisiotte ovvero la logica della follia*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 10: “Ho cercato di ribellarmi alla credenza che uno scrittore o un filosofo debba essere compreso con gli strumenti concettuali che doveva avere a disposizione. Molto spesso l'innegabile verità dell'asserto si estremizza in un idealismo inconfessato e del pari indigeribile”.

⁸⁶² E.M. Cioran, *Écartèlement*, Gallimard, Paris 1979; tr. it. di Mario Andrea Rigoni, *Squartamento*, Adelphi, Milano 2004, p. 87: “Un libro deve frugare nelle ferite, anzi deve provarle. Un libro deve essere un *pericolo*”.

tabilmente vi frapose la *propria* visione dell'hegelismo. Quindi, anche senza dover sottolineare l'idea di una differenza radicale tra l'Hegel delle lezioni e quello delle pubblicazioni – tesi ancora all'ordine del giorno e cuore dell'argomentazione giovane-hegeliana in merito alla (dis)simulazione del maestro –, è chiaro che la partecipazione e l'ascolto diretto delle lezioni di Hegel influì notevolmente, in positivo e in negativo, su tali pensatori.

Per Stirner il rilievo va addirittura accentuato, in quanto egli, per dir così, visse in un clima intellettuale permeato di hegelismo sin dagli anni ginnasiali. Stirner infatti tornò nella sua città natale, Bayreuth – da cui si trasferì, dopo la morte del padre (Albert Christian Heinrich Schmidt) avvenuta il 19 aprile del 1807 all'età di trentasette anni a causa di una emorragia e il secondo matrimonio della madre (Sophia Eleonora Reinlein) con il farmacista Heinrich Friedrich Ludwig Ballerstedt, avvenuto il 13 aprile del 1809 con susseguente trasferimento della coppia a Kulm, nel 1810 per raggiungere la madre e il patrigno, ora suo tutore – nel 1818, all'età di dodici anni, proprio per frequentare il prestigioso ginnasio Imhof, a cui accedette nel 1819 e che frequentò fino all'ottenimento del diploma l'8 settembre 1826. Si parla di clima hegeliano, in quanto dal 1821 preside dell'istituto fu Georg Andreas Gabler, scolaro diretto di Hegel a Jena⁸⁶³ e suo successore, nel febbraio 1834, alla cattedra di filosofia all'Università di Berlino⁸⁶⁴, nonché esponente di spicco della Destra hegeliana e autore di testi importanti per la difesa e il rinnovamento del pensiero hegeliano come le famose *Die Kritik des Bewusstseins*⁸⁶⁵ e *Die Hegelsche Philosophie*⁸⁶⁶. Anche se Stirner

⁸⁶³ Gabler giunse a Jena nel 1804 per proseguire gli studi giuridici a cui era stato iniziato dal padre, professore ad Altsdorf. Qui seguì nel semestre invernale 1804/1805 il corso di filosofia del diritto di Jacob Friedrich Fries, ma fu poi presentato a Hegel, che li insegnava come *Privatdozent*, da tre suoi entusiasti studenti (tra l'estate e l'autunno 1805) e frequentò le lezioni dello stesso nel semestre invernale 1805-1806. I due rimasero in contatto, tanto che si rincontrarono molte volte a Nürnberg e, quando nel 1810, Gabler necessitò di un'attestazione della frequenza delle lezioni di Jena come documentazione a sostegno della sua domanda per l'insegnamento negli istituti pubblici in Baviera, Hegel gliela fornì e presenziò anche, come vicepresidente e primo membro, alla commissione, presieduta da Paulus (a conferma ulteriore della comunanza di ambiente con i futuri hegeliani). Inoltre, in occasione del matrimonio di Hegel con Marie von Tucher avvenuto nel 1811, Gabler compose un poema in distici come regalo di nozze. Prima precettore, dal 1808, a Nürnberg, poi professore ginnasiale ad Ansbach (1811), dal 1817 fu trasferito a Bayreuth, dove insegnò filologia, venne nominato preside, insegnò filosofia elementare (dal 1824) e infine divenne ispettore scolastico distrettuale nel 1830. In merito cfr. Giuseppe Cantillo, *Introduzione a Georg Andreas Gabler, Critica della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Hegel*, tr. it. e cura di Giuseppe Cantillo, Prismi, Napoli 1985, pp. 49-50.

⁸⁶⁴ Fu Hegel stesso a raccomandarlo come primo e migliore dei suoi allievi al ministro von Altenstein, quindi, praticamente, a caldeggiarne la chiamata in cattedra. Questa però non fu così scontata, dato che la *lotta per la successione* vide fronteggiarsi, oltre a Gabler, Henrich Steffens e Schelling (il cui onorario però era troppo caro) e si decise per la preferenza espressa da Hegel solo in seguito all'approvazione del partito evangelico.

⁸⁶⁵ Georg Andreas Gabler, *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft. Erste Abtheilung: die Kritik des Bewusstseins*, Palm'schen Verlag Buchhandlung, Erlangen 1827; tr. it. e cura di Giuseppe Cantillo, *Critica della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Hegel*, Prismi, Napoli 1985.

⁸⁶⁶ Georg Andreas Gabler, *Die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung. Erster Heft. Das Absolute und die Lösung der Grundfrage aller Philosophie bei Hegel im Unterschiede von der Fassung anderer Philosophen*, Duncker, Berlin 1843. Si tratta della composizione di tre articoli comparsi precedentemente negli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», l'organo ufficiale della scuola hegeliana, in risposta alle critiche e alle obiezioni mosse contro la filosofia hegeliana da Friedrich Adolf Trendelenburg sia nelle *Logische Untersuchungen* (Bethge, Berlin 1840, 2 Bde) sia nel saggio *Die logische Frage in Hegel'sche System*, pubblicato nella «Neue Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung», Bd. I, N. 97-99, 1842. Su Gabler cfr. Paolo De Bernardi, *Difesa e critica di Hegel nel suo successore a Berlino: G.A. Gabler*, raccolta dei tre articoli dal medesimo titolo, rispettivamente *Difesa e critica di Hegel nel suo successore a Ber-*

non ebbe mai Gabler come insegnante, egli, almeno secondo Mackay, poté godere della sua lezione⁸⁶⁷ – o meglio della sua influenza sull'orientamento (filosofico) generale dell'istituto; tuttavia Stirner lo nomina nella propria presentazione, necessaria all'ammissione per *l'Examen pro facultate docendi*, che Stirner tenterà nel 1834⁸⁶⁸; non è pertanto da escludere che la scelta per la facoltà di filosofia a Berlino possa essere stata in qualche modo originata proprio da tale *humus* scolastico e culturale.

Il trasferimento a Berlino fu immediato e altrettanto rapida fu l'immatricolazione alla *Königlich Preußischen Universität*, come detto nella facoltà di filosofia: essa infatti avvenne poco più di un mese dopo il conseguimento del diploma, precisamente il 18 ottobre 1826. Stirner frequenterà, come già accennato, quattro semestri nell'ateneo berlinese, ascoltando le lezioni dei più noti docenti del periodo, tra cui naturalmente, ma non solo, spicca il nome di Hegel. Egli frequentò infatti le lezioni hegeliane di *Religionsphilosophie* nel semestre estivo 1827 e nel semestre invernale 1827-1828 quelle di *Geschichte der Philosophie* e di *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Un ulteriore approfondimento di queste tematiche – e, per esteso, dell'ortodossia hegeliana – si deve inoltre all'ascolto delle già citate lezioni di Marheineke, svolto come detto con continuità, diligenza e attenzione tra l'autunno 1827 e l'estate 1828.

Stirner si trasferirà poi, come detto, a Erlangen – dove, è bene ricordarlo, frequentò le lezioni, di chiara ispirazione hegeliana, di Christian Friedrich Kapp – a Königsberg – dove continuò a intrattenere *frequentazioni* hegeliane, come testimoniato dall'interesse dimostrato per gli scritti di Rosenkranz – e tornerà a Berlino solo nell'ottobre 1832, per immatricolarsi nuovamente all'università il 28 novembre con il proposito di completare il proprio piano di studi. L'effettiva ripresa delle attività di studente avvenne però solo nel semestre estivo 1833 a causa di una malat-

lino: G.A. Gabler (I), in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», n. XXIII (n.s. XIX), 1995-1996, pp. 113-138; *Difesa e critica di Hegel nel suo successore a Berlino: G.A. Gabler (II)*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», n. XXXV (n.s. XXI), 1997-98, pp. 161-204; *Difesa e critica di Hegel nel suo successore a Berlino: G.A. Gabler (III)*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», n. XXXVII (n.s. XXIII), 1999-2000, pp. 7-54, qui in particolare pp. 1-3.

⁸⁶⁷ Cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 31.

⁸⁶⁸ Alla domanda di ammissione all'esame era obbligatorio allegare un *curriculum* in lingua latina che presentasse la propria biografia, soprattutto intellettuale. Tale curriculum ci è pervenuto ed è su di esso che Mackay basa la maggior parte delle sue affermazioni in merito agli anni della formazione stirneriana (lo stesso è trascritto e tradotto da Mackay in *Max Stirner*, S. 220-221). La sua cogenza documentaria è innegabile, sulla fiducia assoluta nell'autopresentazione stirneriana si potrebbe, invece, avanzare qualche perplessità. Ad ogni modo, in questo documento Stirner cita come essenziali alla propria preparazione ginnasiali tutta la serie dei suoi insegnanti, dalla *Unterklasse* all'*Abgangzeugnis*: oltre al già citato Gabler, egli nomina (per il triennio 1819-22), il pastore Johann Melchior Pausch, insegnante di latino e ex studente a Erlangen, dove era stato membro della *Burschenschaft der Bubenreuther*, partecipando anche alla famosa Wartburgfest (18-19 ottobre 1817), Georg Peter Kieffer, insegnante di latino e autore delle *Grammatische Untersuchungen in Beziehung auf den Coniunctiv der lateinische Sprache* (Höreth, Bayreuth 1828) per l'anno scolastico 1822-23, Kloeter (per il 1823-24), Andreas Neubig – che Mackay però non nomina nel suo resoconto, ma che, per esclusione, dovrebbe essere stato docente di Stirner per l'anno scolastico 1824-1825 – dottore in filosofia e autore di *Die Parallelen-Theorie* (Birner, Bayreuth 1827) e di *Grundlage der Philosophie* (Graum'schen Buchhandlung, Bayreuth 1830), e infine, per l'anno scolastico 1825-26, Johann Christoph Held, rettore dell'istituto dopo Gabler, docente di latino e filologo, autore di una serie di lavori sui classici, tra cui *Caii Julii Caesaris Commentarii de Bello Gallico* (in due edizioni, entrambe presso Seidel, Sulzach 1832).

tia che gli impedi di frequentare i corsi del semestre invernale d'esordio (egli aveva progettato di seguire le lezioni di *Hauptepochen der Kunst, Mythologie der alten Germanen, Literatur-Geschichte e Preußens Geschichte*, nonché una lezione pubblica di Carl Ritter su Eschilo).

Solo per rimanere in ambito hegeliano, è poi necessario citare la partecipazione stirneriana alle lezioni di Karl Ludwig Michelet sulla vita, le opere e la filosofia di Aristotele nel semestre estivo 1833⁸⁶⁹ e, nel *Wintersemester* successivo, quello specifico sulla *Metafisica*⁸⁷⁰.

Solo da questi sommari cenni, si può apprezzare la portata e la vastità della preparazione stirneriana che può certo qualificarsi come hegeliana, ma che al contempo si giova di competenze con cui confutare la stessa teoria del maestro. La padronanza della filologia, della logica, degli studi di antichità classica, nonché delle discipline *morali*, come l'etica, o afferenti al dominio teologico – come la dogmatica, la simbolica, la storia della chiesa – studiate, per giunta, con taglio teoretico (si pensi al citato confronto tra filosofia e teologia proposto da Marheineke) e con docenti di fama, testimoniano contro la buona fede di Marx e Engels – e dei loro epigoni critici – che deplorano l'ignoranza stirneriana e a favore dell'ammissione del valore filosofico e della cogenza logica e consequenzialità argomentativa del suo pensiero. Pertanto non è arbitrario sostenere in Stirner la compresenza di una solida conoscenza del *corpo* di pensiero hegeliano e delle competenze necessarie alla sua *irrisione*.

II.4.a Pedagogia e libertà: la questione educativa

Irrisione che coincide, come detto, con una parodizzazione e che si rivela connaturata al filosofare stirneriano e non un frutto tardivo della sua riflessione, originato da una presunta frattura interna al percorso del suo filosofare che in *Der Einzige* conoscerebbe la decisiva codificazione e espressione. Ne è prova il fatto che la prima opera di cui siamo in possesso, composta da Johann Caspar Schmidt – che ancora non si firmava Max Stirner – può già qualificarsi, a pieno titolo, come *Persiflage*, per la precisione come derisione del pensiero pedagogico hegeliano.

Si tratta della dissertazione che Stirner dovette preparare – insieme a una traduzione con commento esegetico di Tucidide VII, 78-87 – per l'*Examen pro facultate docendi* nei ginnasi, a cui si era iscritto il 2 giugno 1834 di fronte alla *Königl-Wissenschaftlichen Prüfungs-Kommission*: il tema

⁸⁶⁹ Oltre a questi corsi, Stirner presenziò, nel medesimo semestre, ai corsi del filologo Karl Lachmann, maestro della metodologia critica, su Properzio e di nuovo ai corsi di Böckh, questa volta sulla Repubblica di Platone. In tutti i corsi ottenne buone valutazioni in merito alla frequenza.

⁸⁷⁰ Nel semestre invernale (1833-34), Stirner frequentò anche i corsi di Trendelenburg sul *De Anima* di Aristotele e quello di *Allgemeine Geschichte*, tenuto da Friedrich Ludwig Georg von Raumer. Stirner cancellò poi la sua immatricolazione all'ateneo berlinese il 27 marzo 1834, accumulando così solo sette semestri (dato che il semestre di Erlangen non era legalmente riconosciuto in Prussia e a Königsberg, come detto, non frequentò alcuna lezione), ossia a malapena il triennio necessario per accedere all'esame di abilitazione. A riguardo, cfr. ancora Mackay, *Max Stirner*, S. 39-40.

propostogli erano le leggi della scuola, che Stirner risolse in 22 pagine manoscritte, recanti appunto come titolo *Über Schulgesetze*⁸⁷¹.

La critica si è raramente concentrata direttamente su tale testo, tributandogli un'attenzione esclusivamente in merito al tema dell'educazione e leggendola in connessione – se non riducendola a prodromo di *Das unwahre Princip unsere Erziehung*⁸⁷². Inoltre, per la sua natura accademica e per il suo tono, la dissertazione sembra quasi un *corpo* estraneo nella produzione stirneriana considerata *minore*. Wolfgang H. Pleger, ad esempio, sostiene che tale scritto rappresenti appunto un'eccezione (*Ausnahme*) in quel panorama, dato che, a suo avviso, esso non restituisce l'immagine da scrittore ribelle che insorge contro i legami sociali caratterizzante la rimanente produzione stirneriana e, inoltre, il tema proposto viene totalmente svolto alla maniera “speculativa” hegeliana e non in un tentativo di inveramento, se non di superamento di essa. Scrive infatti Pleger:

“ancora sotto il fascino di Hegel, [Stirner] tenta una deduzione del «concetto» di leggi della scuola da quella di studente, la quale, se non si conoscesse l'indubbia serietà dell'intenzione dell'autore, potrebbe valere come *presa in giro (Persiflage) della speculazione hegeliana*. Perciò sono per Stirner «leggi della scuola» le «leggi per gli studenti» e come tale «l'estrinsecazione del contenuto del concetto di *studente*». In tale maniera «speculativa» l'autore fa derivare dal concetto di scolaro (Stirner utilizza qui *Kinder*, quindi è da intendere come scolaro della scuola inferiore) quello di insegnante”⁸⁷³.

⁸⁷¹ Johann Caspar Schmidt (Max Stirner), *Über Schulgesetze* (Examenarbeit). La dissertazione non venne mai pubblicata. Il ritrovamento del manoscritto (ora irreperibile) negli archivi della *Humboldt Universität* a Berlino si deve a Rolf Engert, così come la prima pubblicazione che avvenne solo nel 1920 come Max Stirner, *Über Schulgesetze* (1834), mit einer Einführung von Rolf Engert in *Neue Beiträge zur Stirnerforschung*, hrsg. von Rolf Engert, Heft I., Verlag des dritten Reiches, Dresden im Jahre 76 nach Stirners Einzigem (1920) e a cui si farà riferimento per le citazioni. L'interesse di Rolf Engert per Stirner era già più che decennale (i primi contatti con le idee stirneriane sono databili, secondo i biografati, al 1906) e si era già espresso nella pubblicazione di alcuni articoli in «Der Einzige», i cui curatori erano Salomo Friedländer e Anselm Ruest e a cui collaborò anche Gerhard Lehmann. Il progetto dei *Neue Beiträge zur Stirnerforschung* si protrasse dal 1920 (76esimo anno dalla pubblicazione di *Der Einzige*) fino al 1923 (79esimo anno) in quattro quaderni, tutti autopubblicati (il *Verlag des dritten Reichs* era di proprietà dello stesso Engert). Il primo è appunto la pubblicazione della dissertazione, il secondo è dedicato a *Das Bildnis Max Stirners*, il terzo a *Das Bild der Freien* e il quarto presenta una serie di facsimile dei testi originali di Stirner (*Stirner-Dokumente*). Il testo della dissertazione è stato poi ripubblicato varie volte, anche in raccolte di scritti stirneriani come quella compilata da Bernd. A. Laska (Max Stirner, *Parerga. Kritiken und Repliken*, hrsg. von Bernd A. Laska, LSR-Verlag, Nürnberg 1986) e tradotto in diverse lingue. La più recente traduzione italiana è quella di Fabio Bazzani, ossia Max Stirner, *Le leggi della scuola* in Antonino Laganà, *Scritti su Stirner*, Edizioni del Paniere, Verona 1988, pp. 73-87. Per una sommaria disamina del testo, cfr. anche l'introduzione di Giovanni Praticò all'antologia Friedrich Nietzsche, *Scuola e educazione*, Armando, Roma 1996, pp. 28-30.

⁸⁷² (Max) Stirner, *Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus*, in «Rheinische Zeitung», Beiblätter zu N. 100, 102, 104, 109, Köln, 10., 12., 14. und 19. April 1842, p. 2, 2, 1, 2; in KS, S. 237-257; tr. it. *Il falso principio della nostra educazione, ovvero umanismo e realismo*, in SM, pp. 234-254.

⁸⁷³ Wolfgang H. Pleger, *Linkshegelianismus-Existenzphilosophie in Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantismus, Lebensphilosophie*, hrsg. von Ferdinand Fellmann, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 99-196; su Stirner S. 128-142, qui S. 130: „noch im Banne Hegels, [Stirner] eine Abtheilung des »Begriffs« des Schulgesetzes aus dem des Schülers unternimmt, die, wenn man die zweifellos ernste Absicht des Verfassers unterstellte, als eine *Persiflage Hegelscher Spekulation* gelten könnte. So sind »Schulgesetze« für ihn »Gesetze für die Schuler« und als solche »des auseinandergesetzte Inhalt des Begriffs *Schüler*«. In ähnlich »spekulativer« Weise leitet der Verfasser aus dem Begriff des Kindes den des Lehres ab“. Lueken prosegue nell'analisi, sostenendo

Geert Lueke-Lueken, nel commentare il passo, nutre giustificate perplessità in merito all'affermazione di "indubbia serietà dell'intenzione" stirneriana e suggerisce che già qui si possa individuare una dissimulazione ironica, nella fattispecie da hegeliano serio (seriösen Hegelianer), e che, pertanto, la dissertazione potrebbe essere di fatto e in maniera convincente compresa come un *Persiflage*⁸⁷⁴. L'affermazione di Lueken rimane però a livello di suggestione, in quanto non suffragata da alcuna evidenza né testuale né teoretica. Convinto della bontà dell'assunto, mi assumo io l'onere della prova.

Già l'impostazione generale dello scritto testimonia in tal senso: Stirner infatti replica quello che può essere definito il metodo pedagogico hegeliano, ma come di consueto ne rovescia la polarità. Pur permanendo problematica, o quantomeno necessitante di uno sforzo ermeneutico, l'affermazione della tematica pedagogica hegeliana, essa si può riassumere – soprattutto in relazione agli scritti del periodo norimberghese⁸⁷⁵ – nell'idea che "più che una dottrina vera e propria il filosofo ci avrebbe lasciato una *Schulpädagogik* mettendo in evidenza l'importanza del maestro"⁸⁷⁶. È palese quindi che il *gesto* stirneriano operi strumentalmente un rovesciamento del polo *forte* dell'argomentazione hegeliana, sancendo come premessa maggiore – da cui dedurre sia le leggi della scuola sia il concetto di maestro – il concetto di studente e sottolineandone, in tal modo, la preminenza⁸⁷⁷. Tale insistenza sulla concettualità – che giustifica una lettura superficialmente hegeliana – si incrina però se si presta una maggiore attenzione all'argomentazione che Stirner conduce, partendo da cosa significa che una legge dell'oggetto sia una legge per qualcuno, ossia dimostrando sin dall'esordio quell'attenzione al "chi" che rappresenta anche l'ultima parola della sua riflessione. Scrive Stirner:

che anche l'immagine dello scrittore ribelle, verso cui come abbiamo visto si concentra Pleger, potrebbe essere, non meno di quella *antitetica* dell'hegeliano serio, una dissimulazione.

⁸⁷⁴ Lueken, *Die Verstellung des Herrn Schmidt*, S. 36. Di opinione opposta è invece Bernd Kast (*Der Einzige und der Weltgeist* in «Der Einzige», *Max Stirner und Hegel*, N. 1 (21), Leipzig 3. Februar 2003, S. 16) secondo cui *Über Schulgesetze* „steht aus verständlicher Gründen noch stark unter dem Einfluss der Rechtsauffassungen und der Philosophie Hegels“ e si propone infatti di mostrare „wie, in diesen acht Jahren [von 1834 bis 1841] aus dem fleißigen Hegel-Schüler Johann Caspar Schmidt der radikalste Opponent Hegels Max Stirner wurde“.

⁸⁷⁵ In particolare nelle relazioni e nei discorsi che il filosofo elaborò come *Gymnasial Rector* dell'*Aegydiengymnasium*. Secondo Giovanni Vecchi (*Il concetto di pedagogia in Hegel. Dall'educazione estetica alla formazione filosofica dell'uomo*, Mursia, Milano 1975, pp. 120-121, anche alla nota 26) tali testi non conobbero immediato interesse, soprattutto perché oscurati dalla di poco precedente pubblicazione della *Phänomenologie* e dalla maturazione in corso della *Wissenschaft der Logik*. Non vennero neppure pubblicati nella prima edizione delle opere complete del filosofo e per una sistemazione e pubblicazione adeguata si dovrà attendere la Jubiläumsausgabe di Hermann Glockner, che pure si basava, integrandola naturalmente, sulla prima edizione delle opere complete. Cfr. quindi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie*, hrsg. von Hermann Glockner, in *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, Jubiläumsausgabe, Bd. III, Frommann, Stuttgart 1927 e la seguente edizione in Id., *Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte u. Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht 1808-1816*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, in *Sämtliche Werke*, Bd. XXI, Meiner, Leipzig 1938. È possibile che Stirner avesse conoscenza di tali scritti nell'edizione, seppure rimaneggiata, di Christian Friedrich Kapp, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel als Gymnasialdirektor oder die Höhe der Gymnasialbildung unserer Zeit*, Essmann, Minden 1835.

⁸⁷⁶ Giovanni Vecchi, *Il concetto di pedagogia in Hegel. Dall'educazione estetica alla formazione filosofica dell'uomo*, Mursia, Milano 1975, p. 24.

⁸⁷⁷ Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 13: „Was sind Schulgesetze in dem oben bestimmten Sinne, als Gesetze für die Schüler? und geben sofort die einfache Antwort: sie sind der auseinandergesetzte Inhalt des Begriffes Schüler“.

“Se noi facciamo di un oggetto, o più chiaramente, di un concetto, il fine di una nostra aspirazione, se noi ce lo proponiamo come scopo, allora esponiamo preventivamente quello che sta al suo interno e ricaviamo, da una siffatta esplicitazione del contenuto, le leggi in base alle quali l’oggetto può sussistere. Nel contempo, poiché l’attuazione dello scopo è resa possibile solo esportando il suo contenuto (e consiste proprio in questa esportazione), quelle stesse leggi diventano vincoli per chi cerca di raggiungere lo scopo. Pertanto, quello che lo scopo porta in sé come propria interna legge, grava e costringe come norma anche colui che lo ha tradotto in adempimento mettendo a nudo il suo contenuto, vincola l’aspirante in sé, lo costringe nel suo raggio e gli impedisce di scantonare. La legge del fine per chi lo vuole è un obbligo e ogni cedimento un divieto. – Quando coloro che conoscono meglio di noi il concetto o lo scopo, ci danno queste leggi, essi agiscono come consapevoli portavoce del concetto, che non ci offrono nulla di loro proprio, ma solo ciò che essi ricevono da quello”⁸⁷⁸.

Il concetto si rivela quindi massimamente coercitivo perché contiene in sé la propria interna legge di sviluppo che, per colui che mira ad esso come scopo, si qualifica come “obbligo” (*Gebot*) da cui ogni deviazione o cedimento (*Abweichung*) risultano proibiti (*Verbot*). Inoltre, coloro che lo trasmettono – quindi esattamente quei maestri che Hegel considerava la pietra miliare del sistema educativo – sono consapevolmente solo “portavoce del concetto”, che nulla apportano in termini di originalità, addirittura si potrebbe dire di *proprietà* e che si limitano a far circolare il tutto ricevuto passivamente dal concetto stesso. Per quanto la terminologia e anche lo stile dell’argomentazione risultino chiaramente hegeliani, si dimostra evidente sin d’ora la denuncia stirneriana del concetto come superiore all’individuo, al “chi” dell’educazione, sia per quanto concerne il versante *forte* – ossia l’allievo che se lo pone come scopo – sia per quello *debole* – ossia il maestro, semplice cassa di risonanza per un messaggio a lui superiore e a cui egli stesso deve obbedienza.

Entrando nello specifico dell’argomentazione, Stirner replica precisamente le idee pedagogiche hegeliane, ma inserendovi, ogni volta, un dubbio, un’incrinatura che faccia sospettare della *buona fede* dell’esercizio di scuola. Egli infatti descrive la vita dell’uomo nei medesimi termini che riprenderà in *Ein Menschenleben* e che richiamano senza alcun dubbio la concezione hegeliana. Il punto di partenza, comune, è evidentemente il momento prefilosofico della certezza sensibile, ossia l’immediatezza naturale, la completezza della vita individuale ignara dell’esistenza dell’altro da sé e il cui unico strumento di apprendimento risulta appunto la sensibilità⁸⁷⁹. Ma l’ignoranza di ciò

⁸⁷⁸ Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 12-13: „Wenn wir einen Gegenstand, oder deutlicher, einen Begriff zum Ziele unseres Strebens machen, wenn wir ihn uns als Zweck vorsetzen, so legen wir uns, was in ihm liegt, zuvor auseinander, und gewinnen durch solche Auseinandersetzung des Inhalts die Gesetze, nach welchen jener besteht. Zugleich, da die Verwirklichung jenes Zweckes nur durch die Ausführung seines Inhaltes möglich und diese selber ist, sind jene Gesetze Forderungen an den, der den Zweck zu erfüllen trachtet. Was also der Zweck als sein eigenes Gesetz in sich trägt, das legt er auch dem, der sich ihn zur Aufgabe gemacht, durch die Enthüllung seines Inhaltes als Gesetz vor und auf; er bindet den Strebenden an sich, bannt ihn in seinem Umkreise und *gebietet* ihm, nach keiner Seite aus demselben hinauszutreten. Des Zweckes Gesetz ist für den, der ihn will, *Gebot*, und jede Abweichung *Verbot*. – Daß diejenigen uns diese Gesetze geben, die den Begriff oder Zweck bereits besser kennen als wir, darin handeln sie nur als die bewußten Sprecher desselben, die uns nichts von dem Ihrigen gebieten, sondern allein das, was sie von jenem haben“.

⁸⁷⁹ Cfr. Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 13: „Es beginnt der Mensch das Leben in einer natürlichen Unmittelbarkeit, in der sein Vernehmen nur Vernehmen durch die Sinne, sein Zustand Sinnlichkeit ist. In dieser ersten Gestalt seines Bewußtseins führt er ein vollständiges Einzelleben, ohne den Unterschied seiner von Anderem zu fassen, der erst der Möglichkeit nach vorhanden ist“.

che differisce da sé ben presto si tramuta, mediante la consapevolezza dell'estraneità, in volontà di impadronirsi delle cose o meglio di "rielabora[re] [...] il senso di sé nelle cose oggettive, afferrandole, rompendole, gettandole attorno a sé"⁸⁸⁰ all'interno dell'attività ludica. Il passo richiama chiaramente la polemica hegeliana contro la vuota pedagogia del gioco – sostenuta, tra gli altri, da Basedow e Pestalozzi – il quale, pur non negando la necessità e l'utilità dell'attività ludica, sosteneva che l'atto più razionale (*das Vernünftigste*) che i bambini compiono davanti ai loro giocattoli è quello di romperli (*zerbrechen*)⁸⁸¹. A sostegno della valenza umoristica del passaggio testimonia un luogo di *Der Einzige* dove la medesima concezione è *mimata* nuovamente, seppure caricata del ruolo – qui non esplicitato – di atto di transizione dall'infanzia alla giovinezza, verso il primo *ritrovamento* nello spirito, di *liberazione* dal mondo delle cose. Scrive infatti Stirner:

“Nell'infanzia la liberazione segue questo corso: noi tentiamo di arrivare alla ragione delle cose o «dietro le cose»: perciò cerchiamo di captare, origliando, le segrete debolezze di ogni cosa (i bambini hanno un sicuro istinto per questo), *perciò rompiano volentieri gli oggetti (zerbrechen)* esploriamo volentieri gli angoli più nascosti, spiamo tutto ciò che è occultato e appartato e ci misuriamo con tutto”⁸⁸².

Nonostante Stirner sposti il punto di svolta epocale – addirittura Stirner dice che tale passaggio “sarebbe da chiamare un'epoca”⁸⁸³ – dal riconoscimento dell'esistenza degli altri Io di *Über Schulgesetze* alla ricerca dello spirito dietro le cose di *Der Einzige*, ciò che permane risulta precisamente la necessità del completamento di una presa di possesso che coinciderebbe con un *ritrovamento di se stessi*:

“Attraverso il suo processo di intesa con il maestro e di appropriazione di ciò che appare essere proprio del maestro, emerge cioè, per la coscienza, la verità che quel contenuto e patrimonio dell'insegnante abbia anche una propria esistenza indipendente dal suo apparire nel maestro. L'oggetto dell'aspirazione e della coscienza, costituito fino a quel momento dal maestro, si trasfigura e si amplia in quell'oggetto che, proprio perché il maestro ne era possessore (e solo per tale ragione) conferiva valore al maestro, onde gli consentiva di occupare un posto superiore a quello dello scolaro. In luogo del maestro si presenta così di fronte all'Io, come suo impegno, la scienza stessa, nella sua pura forma, ed il suo ambito è la libertà”⁸⁸⁴.

⁸⁸⁰ Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 14: „Nun erarbeitet sich das Individuum [...] ein Selbstgefühl an den gegenständlichen Dingen, indem es dieselben handhabt, zerbricht, umherwirft usf.“.

⁸⁸¹ Georg Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. von F. Förster u. L. Boumann, Duncker u. Humblot, Berlin 1834, § 20: “Das Vernünftigste aber, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können, ist, dass sie dasselbe zerbrechen”.

⁸⁸² U, pp. 19-20; U, S. 9: „Im Kindheitsalter nimmt die Befreiung den Verlauf, daß Wir auf den Grund der Dinge oder “hinter die Dinge” zu kommen suchen: daher lauschen Wir Allen ihre Schwächen ab, wofür bekanntlich Kinder einen sichern Instinkt haben, daher zerbrechen Wir gerne, durchstöbern gern verborgene Winkel, spähen nach dem Verhüllten und Entzogenen, und versuchen Uns an Allem“.

⁸⁸³ Cfr. Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 13.

⁸⁸⁴ Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 16: „Es wird sich nämlich durch den Verlauf der Verständigung mit dem Lehrer und der Aneignung dessen, was als das Seinige erscheint, für das Bewußtsein die Wahrheit ergeben, daß jener Inhalt und Besitz des Lehrers auch ein eigenes von jener seiner Erscheinung im Lehrer unabhängiges Dasein habe. Der Gegenstand des Strebens und Bewußtseins, den bisher der Lehrer ausmachte, verklärt und erweitert sich zu dem, durch dessen Besitz auch der Lehrer allein Werth hatte und die höhere Stellung gegen den Schüler einnahm. Statt des Leh-

Questo secondo Stirner è precisamente il fine a cui tenderebbero tutti i passaggi pedagogici, dalla ricerca del confronto con gli altri Io “uguali per età e per forma di coscienza” all’esigenza di un Io adulto con cui relazionarsi, da cui l’Io dello studente differisce, ma alla cui pienezza egli aspira⁸⁸⁵; infatti, secondo Stirner, tutto il processo educativo, si compie “sempre con l’idea (*Meinung*) di volersi appropriare di ciò che intuisce essere il patrimonio del suo maestro”⁸⁸⁶.

Risulta pertanto evidente già in questo passaggio del testo la presenza di molti di quelli che diverranno i cardini della riflessione stirneriana più matura e che non possono essere fatti risalire al *calco* hegeliano, se non, appunto, in termini di parodia. La necessità di appropriarsi di ciò che era appannaggio esclusivo del maestro, l’affermazione dell’esistenza e indipendenza di tale patrimonio dal maestro stesso, ora – a nostro avviso umoristicamente – ridotto a spazio di manifestatività di un’entità a lui superiore, dal cui possesso temporaneo egli traeva il suo unico valore e la possibilità della relativa superiorità sull’allievo, testimoniano del nucleo più puro e originale del pensiero di Stirner che filtra tra le maglie della seria dissimulazione hegeliana: esse corrispondono infatti e rispettivamente ai temi dell’appropriazione e della proprietà, dell’ipostatizzazione delle idee fisse, dell’alienazione e della degradazione dell’individuo, a contenitore, a dimora di uno spirito che lo domina e che la sola fonte del suo portato valoriale e senza la quale è precisamente un *nulla*. Tale entità sorpassa la figura transitoria del maestro, per porsi – come *pura forma*, il cui ambito è la libertà – di fronte all’Io.

Tale appropriazione si inserisce quindi nel più generale problema, posto preliminarmente dall’educazione hegeliana, della soggettivazione della cultura, ossia del ruolo del singolo nell’appropriazione della cultura. Giovanni Vecchi propone, nella sua analisi, una distinzione tra “liberazione da” e “liberazione di” come momenti rispettivamente positivo e negativo dell’educazione: essa infatti si presenta “nel suo aspetto negativo [come] lotta contro i condizionamenti della cultura e della natura, non in quanto li evita, ma in quanto li affronta e li supera; nel suo aspetto positivo è sviluppo di tutte le capacità dell’individuo”⁸⁸⁷. Tale doppia dimensione dinamica della libertà sarebbe garanzia di quell’unità nella differenza che fa la totalità, in quanto la disuguaglianza naturale degli uomini si muterebbe in uguaglianza mediante l’educazione senza per questo cedere all’appiattimento uniformante. Tale preservazione dell’originalità singolare sarebbe garantita dalla salda distinzione tra una *Zucht* – il momento *recettivo*, caratterizzato dalla disciplina della volontà imposta dall’autorità e da una prassi perlopiù imitativa – e la vera e propria *Erziehung* – il momento creativo in cui l’uomo conquista se stesso, rinascendo una seconda volta come affermazione di libertà:

ners stellt sich somit die Wissenschaft selbst in ihrer reinen Gestalt dem Ich als Aufgabe dar und ihr Gebiet ist die Freiheit“.

⁸⁸⁵ Cfr. Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 15.

⁸⁸⁶ Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 16: „Von hier an durchläuft der *Schüler* – denn ein solcher ist der junge Mensch durch das Bedürfnis eines Höheren als *Lehrers* geworden – alle Stadien seiner Verständigung mit diesem, seines Lernens von ihm, immer in der Meinung, sich aneignen zu wollen, was er so ansieht, als sei es das Besitzthum seines Lehrers“.

⁸⁸⁷ Vecchi, *Il concetto di educazione*, p. 135.

“L’educazione è un nascere una seconda volta, creazione di un secondo mondo, di una seconda natura, di una seconda volontà. È uno svolgimento spirituale che ha il suo cominciamento soltanto nell’uomo in quanto uomo. In ogni momento del suo farsi deve esserci la presenza della libertà. Ciò che nell’organismo biologico è soltanto spontaneità, in lui diviene creatività, ciò che lì è ripetizione qui è rinnovamento e progresso. È l’io come attività, come soggetto che rende possibile l’educazione; è l’io che è in grado di operare la trasformazione da individuo a persona, che consente che ciò che è conservato e trasmesso progredisca, che concilia autorità e libertà, tradizione e innovazione”⁸⁸⁸.

Rifacendosi anche a un passo dell’*Enzyklopädie* in cui Hegel sostiene che “l’educazione si riferisce solo ai *singoli* soggetti in quanto tali, ed è suo scopo che lo spirito universale venga nei singoli portato ad esistenza”, Giovanni Vecchi può quindi affermare che “al centro del problema pedagogico è l’uomo come *questo* individuo”⁸⁸⁹.

Stirner modula e riprende alla sua maniera tale unità, parlando di contemporanea interiorità ed esteriorità della *Bildung* in riferimento al singolo (*Einzelne*):

“Cresce l’esigenza che tutto ciò che giace nascosto nell’uomo debba manifestarsi. Egli deve districarsi e dispiegarsi liberandosi dai suoi impacci e dalla sua goffaggine: tutto ciò che egli è per predisposizione (*Anlage*), viene gradualmente alla luce. Se noi chiamiamo “formazione esteriore” questo sviluppo dell’uomo dalla sua forma germinale che lo avvolge, così a questa si contrappone, ma apparentemente, un’altra attività che potremmo definire “formazione interiore”. La verità è che non viene a formarsi dall’uomo nient’altro che l’umano generale, quello che egli per predisposizione cela dentro di sé, quello che ha solo in via potenziale, ovvero ciò per cui egli possiede capacità diventa col suo sviluppo qualcosa di effettivo ed efficace. Questo elemento puramente umano, nella sua forma evoluta, è il patrimonio dell’umanità raggiunto con il lavoro di millenni. Il singolo pertanto, sviluppando se stesso, si appropria nel contempo – e si tratta in entrambe le cose di un solo e unico atto – del contenuto dell’umanità, dell’elemento puramente umano, una appropriazione che, per quanto è la costruzione interna di ciò che è stato già conquistato da quella, si manifesta come un processo di formazione esteriore, nel concerto generale, dell’elemento umano che giace ancora allo stato puro in forma immediata nell’individuo. Questa unità di formazione interna e esterna è l’educazione”⁸⁹⁰.

⁸⁸⁸ Vecchi, *Il concetto di pedagogia*, p. 131. Cfr. Hegel, *Filosofia dello spirito*, § 521, p. 370: “L’eticità legata alla procreazione naturale dei figli, posta dapprima come originaria (§ 519) nella conclusione del matrimonio, si realizza nella seconda nascita dei figli, quella spirituale (*geistigen*): nella loro educazione (*Erziehung*) a persone autonome”; *Philosophie des Geistes*, S. 497: „Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene zunächst als ursprünglich (§ 519) im Schließen der Ehe gesetzte Sittlichkeit realisiert sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, – der Erziehung derselben zur selbständigen Personen“.

⁸⁸⁹ Vecchi, *Il concetto di pedagogia*, p. 54. La citazione prosegue così: “e attraverso la sua attività passa tutta la storia della civiltà”.

⁸⁹⁰ Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 14-15: „Indem so Einer dem Anderen sich zu eröffnen getrieben wird, erwächst die Forderung, daß Alles, was in dem Menschen verborgen liegt, zu einem offenbaren werde. Aus seiner Unbeholfenheit und Unaufgeschlossenheit muß er sich entwirren und entfalten: Alles, was er der *Anlage* nach ist, tritt allmählig an das Licht des Tages. Wenn wir dieses Enthüllen des Menschen aus seiner einhüllenden Knospengestalt sein Herausbilden nennen, so steht dem scheinbar noch eine andere Thätigkeit gegenüber, die wir das Hineinbilden nennen mögen. Allein es wird in Wahrheit nichts anderes aus dem Menschen herausgebildet, als das allgemein Menschliche, wie er es der *Anlage* nach in sich birgt; was er nur als ein Mögliches oder wozu er das Vermögen besitzt, wird durch Entwicklung zu einem Wirklichen und Vermochten. Solches rein Menschliche aber ist in seiner entwickelten Gestalt der Besitz der Menschheit, wie sie denselben durch die Arbeit von Jahrtausenden errungen hat. Der Einzelne also, sich

Il passo stirneriano appare qui sia molto vicino alle posizioni hegeliane sia oltre Hegel stesso. Egli replica infatti sia il momento negativo – il liberarsi “dalla goffaggine e dagli impacci” – sia il momento positivo – l’esplicazione, la realizzazione effettiva di tutte le proprie predisposizioni (*Anlagen*), sottolineando però come l’appropriazione di cui il singolo si giova sia precisamente e solo l’elemento puramente umano, la sua umanità, avvicinandosi in questo a posizioni sviluppate dal giovane hegelismo, in particolare baueriano. Non essendo certo scontato che Stirner utilizzi qui la nozione di “puramente umano” in senso parodico e polemico, mi pare però possibile leggerla in direzione di un’educazione che neghi la personalità del singolo e che, soprattutto nel momento esteriore, sia volta alla realizzazione, “nel concerto generale”, di un’elevazione solamente dell’elemento umano, dell’umanità stessa di cui l’individuo sarebbe solo forma transitoria e immediata; concezione che svelerebbe la vera natura e il vero scopo della *Bildung* hegeliana. Non è infatti arbitrario, ma comprovato dagli stessi testi hegeliani, sostenere che nel suo progetto pedagogico l’individualità non sia fine a se stessa e che la scuola stessa non sia altro che mezzo per l’informazione del singolo e per il suo inquadramento sociale. Scrive ancora significativamente Giovanni Vecchi:

“L’ispirazione più profonda del pensiero pedagogico di Hegel scaturisce dall’esigenza di instaurare un nuovo rapporto tra l’uomo e il cittadino, un nuovo concetto di virtù politica. La scuola diviene *mediatrice* di questa trasformazione. Essa riguarda il singolo individuo, ma ha come meta l’elevazione del popolo”⁸⁹¹.

L’individuo risulta quindi semplicemente mezzo per l’elevazione del popolo o dell’umanità e in nessun modo egli può essere inteso come fine a se stesso. Si può allora forse comprendere in maniera differente il *tono* stirneriano sotteso a certe affermazioni:

“Con l’osservanza delle norme di comportamento viene finalmente raggiunta quella finalità della scuola che viene espressa come suprema istanza col termine di educazione morale, e che può essere intesa come la fine di ogni arbitrio; infatti: «col volere viene messo ogni capriccio a tacere»”⁸⁹².

È pertanto plausibile sostenere che Stirner rilevi già in questo testo la natura coercitiva dell’educazione (hegeliana) che stigmatizzerà retoricamente in *Das unwahre Princip*:

“Si educa coscienziosamente la nostra disposizione a diventare creatori, oppure ci si tratta come creatura la cui natura ammette unicamente un addestramento?”⁸⁹³.

selbst entwickelnd, eignet sich zugleich (und beides ist ein und derselbe Akt) den Inhalt der Menschheit, das rein Menschliche an, ein Aneignen, das, wie es ein Hineinbilden des bereits von jener Errungenen ist, so als ein Herausbilden des im Einzelnen noch unvermittelt ruhenden rein Menschlichen zur allgemeinen Verständigung sich zeigt. Diese Einheit des Hinein- wie des Herausbildens ist die *Bildung*“.

⁸⁹¹ Vecchi, *Il concetto di pedagogia*, pp. 59-60, corsivo nostro.

⁸⁹² Stirner, *Über Schulgesetze*, S. 19: „Durch die Erfüllung der Gesetze des Handelns wird endlich dasjenige Ziel der Schule erreicht, welches unter dem Namen der *sittlichen Bildung* als höchste Forderung ausgesprochen wird und als Ende aller Willkühr anzusehen ist; denn »vor dem Willen schweigt die Willkühr stille!«“

⁸⁹³ Stirner, *Il falso principio*, in SM, pp. 235-236; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 237: „Bildet man unsere Anlage, *Schöpfer* zu werden, gewissenhaft aus oder behandelt man uns nur als *Geschöpfe*, deren Natur bloss eine Dressur zulässt?“.

E in maniera ancora più esplicita – e assolutamente consonante:

“Come in certe altre sfere, così anche in quella della pedagogia non si lascia che la libertà prorompa, che la forza dell’opposizione abbia la parola; si vuole: soggezione”⁸⁹⁴.

Quindi, nonostante alcuni autori, come Guido Durante⁸⁹⁵, lo considerino di gran lunga meno radicale di *Das unwahre Princip*, credo di aver dimostrato che si tratta invece di una profonda irruzione parodica del pensiero pedagogico hegeliano, altrettanto efficace dei toni, senza dubbio maggiormente esasperati, del saggio posteriore.

II.4.b Il fanatismo della *Bildung*

Da tali riflessioni discende direttamente la radicale messa in questione della stessa *Bildung*, compiuta anch’essa mediante una parodizzazione di schemi e spunti hegeliani. Un buon punto di partenza è un’affermazione di Theodor Haering che, nel suo *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, individua nella contrapposizione tra «colto» (*gebildet*) e «incolto» (*ungebildet*) su cui Hegel insiste negli scritti francofortesi un colore pedagogico e, per dir così, fondativo che, a suo avviso, si traduce nella dicotomia tra morta immobilità – non diveniente, immediata, cattiva (*ungeworden*) – e divenire autoformantesi (*selbstgeworden*) della formazione (*Bildung*)⁸⁹⁶. Tale contrapposizione è riproposta – e assolutizzata – in *Der Einzige*. Vediamo nel dettaglio il passaggio:

“Talvolta si dividono gli uomini in due classi, i *colti* (*Gebildete*) e gli *incolti* (*Ungebildete*). I primi si occupavano, se erano degni del loro nome, di pensieri, dello spirito, e poiché nell’era cristiana, il cui principio era appunto il pensiero, avevano il dominio, esigevano rispetto e sottomissione ai pensieri che avevano *riconosciuto*. Lo Stato, l’imperatore, la Chiesa, Dio, la moralità, l’ordine, ecc.: ecco i pensieri o spiriti che esistono solo per lo spirito. Un semplice essere vivente (*ein bloß lebendig Wesen*), un animale, se ne cura tanto poco quanto un bambino. Ma gli incolti non sono appunto altro che bambini e chi è tutto preso dai suoi bisogni vitali è indifferente verso quegli spiriti; ma poiché è anche debole nei loro confronti, soggiace al loro potere e viene dominato da – pensieri. Questo è il senso della gerarchia. *Gerarchia è dominio dei pensieri, dominio dello spirito!* Gerarchici, noi lo siamo ancora oggi oppressi da coloro che si appoggiano sui pensieri. I pensieri sono il sacro. Ma il colto cozza sempre contro l’incolto, e viceversa, non solo nello scontro fra due persone, ma anche all’interno di una sola persona. Infatti non

⁸⁹⁴ Stirner, *Il falso principio*, in SM, pp. 247; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 250: „Wie in gewissen anderen Sphären, so lässt man auch in der pädagogischen die Freiheit nicht zum Durchbruch, die Kraft der *Opposition* nicht zu Worte kommen: man will *Unterwürfigkeit*.“.

⁸⁹⁵ Guido Durante, *La scuola in fiamme. Riflessioni su Il falso principio della nostra educazione di Max Stirner*, in AA.VV., *Individuo e insurrezione*, pp. 141-143, qui p. 141: “Questo scritto, sia per la particolare occasione accademica in cui venne proposto che per il suo pesante tessuto hegeliano [...] non riesce ad esprimere un pensiero così già notevolmente estremizzato come ne *Il falso principio della nostra educazione*”.

⁸⁹⁶ Theodor Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Teubner, Leipzig u. Berlin 1929, Bd. I, S. 377. Scrive Haering: „Hinter allem aber steht der pädagogische Begriff des Gegensatzes von «gebildet» und «ungebildet», auch in der Sinne der ungewordenen (unmittelbaren, schlechten, toten) und er selbstgewordenen Bildung“.

c'è uomo che sia così colto da non provar piacere anche per le cose del mondo (e in ciò è incolto) e nessuno così incolto da non avere nessun pensiero⁸⁹⁷.

Le osservazioni che il passo suscita sono innumerevoli. Innanzitutto Stirner svolge la distinzione tra *colti* e *incolti* torcendo il senso hegeliano sancito da Haering per cui il colto sarebbe il frutto, in costante e autonomo divenire, e l'incolto sarebbe la morta immobilità in direzione di una distinzione avente come discriminante il pensiero: i colti resterebbero, almeno di principio, a livello del pensiero, dello spirito – si muoverebbero cioè, per dirla metaforicamente, solo all'interno dell'orizzonte spirituale. Il riconoscimento – ulteriore *replica* hegeliana – avviene quindi solo tra pensieri, tra spiriti, non tra individui reali, e porta con sé, costitutivamente, la coercizione, la pretesa di rispetto e sottomissione ai pensieri stessi, la *gerarchia*. Basta scorrere la lista di tali spiriti per comprenderne la forza costringente: Stato, imperatore, Chiesa, Dio, moralità, ordine – e l'elenco potrebbe continuare, Stirner lo allude e al contempo ne tronca l'eloquenza con uno dei suoi tipici *usw.*⁸⁹⁸ – sono “pensieri o spiriti che esistono solo per lo spirito”. Non sfugga che è pertanto precisamente qui, sul piano della *Bildung*, che si instaura la radice della critica alla mediazione hegeliana che abbiamo già visto criticata nelle sue metamorfosi feuerbachiana e baueriana.

Stirner inoltre rimarca che si tratta di una coercizione sommamente reale, *corporale* – e non primariamente a livello psicologico, ma pregiudizialmente a livello ontologico, o forse, meglio, onto-teo-logico. Egli stesso poi illustra le modalità di tale coartazione, che è coestensiva all'umano, proprio perché condotta mediante il pensiero; e, ancora una volta, la dimostrazione si giova della via indiretta (umoristica?), partendo dall'incolto. Come esempio di incolto, Stirner indica *ein bloß lebendig Wesen*, un semplice essere vivente, sia esso l'animale o il bambino in quanto accomunati dalla noncuranza nei confronti dei pensieri, dato che esso risulta totalmente assorbito dai propri bisogni vitali (*Lebensbedürfnissen*). L'insistenza sullo stato di infanzia degli incolti – “gli

⁸⁹⁷ U, p. 82; EE, S. 79-80: „Man teilt mitunter die Menschen in zwei Klassen, in *Gebildete* und *Ungebildete*. Die ersten beschäftigen sich, soweit sie ihres Namens würdig waren, mit Gedanken, mit dem Geiste, und forderten, weil sie in der nachchristlichen Zeit, deren Prinzip eben der Gedanke ist, die Herrschenden waren, für die von ihnen anerkannten Gedanken einen unterwürfigen Respekt. Staat, Kaiser, Kirche, Gott, Sittlichkeit, Ordnung usw. sind solche Gedanken oder Geister, die nur für den Geist sind. Ein bloß lebendiges Wesen, ein Tier, kümmert sich um sie so wenig als ein Kind. Allein die Ungebildeten sind wirklich nichts als Kinder, und wer nur seinen Lebensbedürfnissen nachhängt, ist gleichgültig gegen jene Geister; weil er aber auch schwach gegen dieselben ist, so unterliegt er ihrer Macht, und wird beherrscht von – Gedanken. Dies ist der Sinn der Hierarchie. *Hierarchie ist Gedankenherrschaft, Herrschaft des Geistes!* Hierarchisch sind Wir bis auf den heutigen Tag, unterdrückt von denen, welche sich auf Gedanken stützen. Gedanken sind das Heilige. Immer aber stoßen Beide aneinander, der Gebildete an den Ungebildeten, wie umgekehrt, und zwar nicht bloß im Anrennen zweier Menschen, sondern in ein und demselben Menschen. Denn kein Gebildeter ist so gebildet, daß er nicht auch an den Dingen Freude fände, mithin ungebildet wäre, und kein Ungebildeter ist ganz ohne Gedanken“.

⁸⁹⁸ Jankélévitch (*L'ironia*, p. 76) sostiene che l'utilizzo di tutta una serie di espedienti grafici, come i puntini di sospensione (“le cicatrici alle parole”) e l'uso degli eccetera nel trascrivere parole solenni che richiederebbero invece un tono sostenuto è funzionale a “torcere il collo all'eloquenza”. Tale stratagemma è rinvenibile in moltissimi luoghi dei testi stirneriani, dove, all'effetto di degradazione dell'eloquenza, si affianca quello di livellamento di importanza, di indistinzione quasi, di comprensione squalificante all'interno di una categoria e, con essa, di possibilità di confutazione *in toto*. Marx ed Engels criticano questi espedienti in relazione ad un passo esplicito di Stirner, considerandoli schellingiani (*L'ideologia tedesca*, p. 161: “In questo modo di concepire la storia si fa sì che «tutte le vacche diventino nere», «eliminando» tutte le differenze storiche e «risolvendole» nel «concetto [nella fattispecie] di pretismo»).

incolti non sono altro che bambini” – rientra nella più generale concezione stirneriana della vita dell’uomo di cui ci occuperemo tra poco: ciò che qui conta sottolineare è la caratteristica compresenza di indifferenza e di debolezza nei confronti dei pensieri che, appunto, motiva la sottomissione alla gerarchia, il dominio dei pensieri, ossia l’imperio del sacro.

Da ultimo – ed è questo il vero guadagno teoretico del passo in questione – si assiste qui alla *monadizzazione* dell’opposizione inevitabile del colto e dell’incolto: essa infatti avviene “non solo nello scontro tra due persone, ma anche all’interno di una sola persona”, dato che non esiste né il colto *totale* – nessun uomo è così colto da non provare piacere per le cose mondane – né il suo *pendant*, ossia l’incolto *totale* – nessun uomo è così incolto da non avere nessun pensiero – e quindi all’interno di ognuno di noi coesistono e cozzano contro di loro i poli di tale contrasto.

Si noti che tale declinazione del conflitto – con la particolare insistenza sul versante dell’*Ungebildet* come *Kind* sia con l’affermazione della necessaria *incompiutezza* dei due contendenti – scongiura immediatamente qualsivoglia lettura nostalgica di uno stato di natura autentico: una lettura, per intenderci à la Rousseau, la cui visione Stirner stesso giudica limitata, come quella dei filantropi del resto, proprio in quanto incapace di vedere che “la cultura e l’intelligenza [...] si ritrovavano in *ogni* uomo dell’era cristiana” e che tale limitatezza non possa che condurre ad un unilaterale scagliarsi “soltanto contro la cultura dotta e raffinata”⁸⁹⁹.

Inoltre, il riferimento all’animale, *Tier* – che sarà polemicamente sfruttato anche da altri critici stirneriani tra cui Moses Hess e Kuno Fischer che vedranno nel risultato *egoistico* della riflessione stirneriana la realizzazione di un nuovo regno animale (*Tierreich*)⁹⁰⁰ – risulta infatti, come visto, subordinato, alla preminenza concessa all’infanzia e quindi ricondotto in un ambito esclusivamente umano; orizzonte da cui, è bene ricordarlo, Stirner esclude di principio la possibilità di una naturalità, per dirla in termini hegeliani, *prima*, qualificandosi in tutto e per tutto come interno alla *seconda* natura. Basti qui rammemorare il celeberrimo passo di *Der Einzige* in cui – a mio avviso qui davvero con echi, polemici, contro Rousseau, Stirner sostiene che “non l’isolamento o la solitudine è lo stato originale dell’uomo, ma la società. [...] La società è il nostro *stato di natura*”⁹⁰¹. A

⁸⁹⁹ U, p. 83; EE, S. 80, Anm. 17: „Rousseau, die Philanthropen und Andere feindeten die Bildung und Intelligenz an, aber sie übersahen, daß diese in *allen* Christenmenschen stecke, und zogen nur gegen die gelehrte und verfeinerte Bildung los“. La conoscenza di Rousseau da parte di Stirner è, secondo vari interpreti, suffragata anche da altri luoghi testuali dell’opera stirneriana in cui risuonano echi delle idee del filosofo ginevrino. Cfr. ad esempio Annabel Herzog, *Penser autrement la politique. Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Kimè, Paris 1997, pp. 114 e 125, che riconosce in *Der Einzige* influssi del *Contract social* e dell’*Emile*. Dello stesso avviso è Tanguy L’Aminot, *Stirner und Rousseau über die Erziehung*, in «Der Einzige», N. 2 (6), Leipzig 3. Mai 1999, S. 3-7 che sottolinea la presenza di toni rousseauiani, oltre che in *Der Einzige*, anche in *Das unwahre Princip unserer Erziehung* e in *Rezensenten Stirners*. Ma se la Herzog opta per una derivazione di Stirner da Rousseau – che non condividiamo –, L’Aminot, mediante un confronto testuale puntuale, ne sottolinea vicinanza e differenze, propendendo per una permanenza del contrasto.

⁹⁰⁰ Cfr. Moses Hess, *Die letzten Philosophen*, C. W. Leske, Darmstadt 1845.

⁹⁰¹ U, p. 320; EE, S. 342: „Nicht die Isoliertheit oder das Alleinsein ist der ursprüngliche Zustand des Menschen, sondern die Gesellschaft. [...] Die Gesellschaft ist unser *Natur-Zustand*“. È però necessario sottolineare un’ambiguità stirneriana in merito al concetto di “selvaggio” e alla possibilità di una naturalità: esiste infatti un’occorrenza in cui esso è utilizzato in maniera positiva, ossia profanante, in opposizione alla rassegnazione dei credenti. Cfr. U, p. 176, corsivo nostro: “Gli uomini forti hanno sempre fatto così. Se i «rassegnati» avevano innalzato una potenza indomita a

conferma di ciò, l'affermazione di un'impossibilità di totalità, ossia di *purezza* delle condizioni di cultura o incultura, invalida in partenza il prototipo del "buon selvaggio", inteso invece e appunto come totalmente *natura*.

Tale monadizzazione del conflitto porta chiaramente le stigmate della *Entzweiung*, della scissione – della *patologia*. *Patologia* che è aggravata dalla condizione stessa del *colto*, per esteso si potrebbe forse dire la condizione stessa della cultura (*Bildung*), che, secondo Stirner, implica necessariamente il *fanatismo*. L'attenzione per tale fenomeno non rappresentano certo una novità all'interno del contesto giovane hegeliano – basti pensare all'articolo intitolato appunto *Fanatismus* apparso anonimo nella «*Rheinische Zeitung*»⁹⁰² – ma in nessun altro autore si assiste all'istituzione (amoralistica) – o alla scoperta – di una connessione così stretta e così cogente tra campi che, sia nella visione del senso comune sia nella visione, per quanto autolegittimantesi, dell'accademia o del mondo della scuola, appaiono antitetici, se non addirittura scongiurantesi – il secondo come antidoto al primo. Stirner invece traccia l'argomentazione in pochi, brevi, ma folgoranti tratti:

“Il *fanatismo* è caratteristico delle persone colte (*Gebildeten*); infatti colto è colui che si interessa di cose spirituali e l'interesse per le cose spirituali, se è davvero vivo, è appunto *fanatismo* e non può non esserlo: è interesse fanatico per il sacro (*fanum*)”⁹⁰³.

Il fulcro della citazione risiede ovviamente nella nozione di cose spirituali e nella loro coincidenza con il sacro; non a caso Stirner svolge tali passaggi all'interno della parte dedicate a *Der Sparren*, alle fissazioni. Come premessa per giungere a questa lapidaria conclusione, Stirner svolge una precisazione terminologica, occultata in una *cautela*:

loro sovrana e l'avevano adorata, pretendendo la venerazione di tutti, ecco che sopraggiungeva un *qualche figlio selvaggio della natura* [(*Natursohn*), nell'originale tedesco non vi è riscontro testuale per la parola 'selvaggio') che non voleva sottomettersi e scacciava la potenza adorata dal suo Olimpo irraggiungibile”; EE, S. 183: *Kräfte Menschen haben's von jeher so gemacht. Hatten die "Ergebenen" eine unbezwungene Macht zu ihrer Herrin erhoben und angebetet, hatten sie Anbetung von Allen verlangt, so kam ein solcher Natursohn, der sich nicht ergeben wollte, und jagte die angebetete Macht aus ihrem unersteiglichen Olymp*“. La contraddizione può, però, a nostro avviso essere sciolta, se si pone l'attenzione agli esempi che Stirner cita. L'ordine al sole di fermarsi, con l'acquisizione (scientifica) del modello eliocentrico (U, pp. 176-177: “Egli gridò al sole nel suo corso: «Fermati!» e fece sì che fosse la terra a girare”; EE, S. 183: „Er rief der laufenden Sonne sein "Stehe" zu, und ließ die Erde kreisen”), la liberazione dagli idoli e dal timore degli dei (U, p. 177: “egli rivolse la sua scure contro la quercia sacra e i «rassegnati» si stupirono che non venisse consumato dal fuoco celeste”; EE, S. 183: „er legte an die heiligen Eichen seine Axt, und die "Ergebenen" staunten, daß kein himmlisches Feuer ihn verzehre”), la destituzione violenta del papa dal soglio pontificio e la demolizione del commercio delle indulgenze (U, p. 177: “egli scacciò il papa dal soglio di Pietro, [...] egli demolisce il commercio delle indulgenze”; EE, S. 183: „er warf den Papst vom Petersstuhle [...], er reißt die Gottesgnadenwirtschaft nieder”) – chiaramente il riferimento è a Lutero – non sono esempi di *robinsonades*, quanto piuttosto esempi di quella che ho precedentemente definito, con Calasso, *barbarie artificiale* e che, si ricordi, è originata appunto sul terreno della *seconda natura*. Non a caso Stirner, in un altro luogo del testo, (U, p. 249; EE, S. 263) mostrando come il singolo, di fronte allo Stato, è sempre considerato come qualcosa di non sacro (*Unheiligen*), accomuna come qualificazioni di questa *non sacralità* il barbaro (*Barbaren*), l'uomo naturale (*natürliche Menschen*), «egoista» (*Egoisten*).

⁹⁰² (Anonym), *Fanatismus*, in «*Rheinische Zeitung*», N. 116, Köln 26. März 1842. Cfr. Eßbach, *Die Junghegelianer*, S. 162.

⁹⁰³ U, p. 54, terzo corsivo mio; EE, S. 48: „Der *Fanatismus* ist gerade bei den Gebildeten zu Hause; denn gebildet ist der Mensch, soweit er sich für Geistiges interessiert, und Interesse für Geistiges ist eben, wenn es lebendig ist, *Fanatismus* und muß es sein; es ist ein fanatisches Interesse für das Heilige (*fanum*)“.

“Se non vi piace la parola «possessione», parlate pure di preconetto, anzi, giacché siete tutti posseduti dallo spirito, dal quale vi viene ogni «ispirazione», parlate pure di entusiasmo spirituale. Io aggiungo che l’entusiasmo perfetto (inutile perdere tempo con quello incerto e imperfetto) si chiama fanatismo”⁹⁰⁴.

È oltremodo significativo che Stirner parli qui di *Begeisterung*, di entusiasmo spirituale, e di *Eingebung*, di ispirazione. Si tratta di termini – e naturalmente di concetti – aventi una storia importante e un ruolo decisivo all’interno del contesto culturale in cui Stirner opera, in particolare in quello dell’idealismo e dei suoi sviluppi, pur presentandosi – e forse proprio perché si presenta in tal modo – come un residuo vivente della *Romantik*. Ne ricordiamo la diffusione e la centralità nelle dottrine di Friedrich Schlegel e di Solger e se ne trovano tracce in moltissimi luoghi hegeliani nella forma dell’entusiasmo spirituale, di quel fermento che, come si è visto, starebbe alla base della stessa filosofia e che formerebbe la *carne* dell’*Aufhebung*. E il *corpo* dove questi *signa* si possono riscontrare con maggiore chiarezza è infatti il *corpo* stesso di Hegel, ossia il *corpus* del suo pensiero. Stirner lo afferma chiaramente:

“In Hegel viene finalmente alla luce la nostalgia struggente che proprio *l’uomo più colto* prova per le cose e la ripugnanza che nutre per ogni «vuota teoria». E allora al pensiero deve corrispondere perfettamente la realtà, il mondo delle cose, e nessun concetto deve essere privo di realtà. Per questo il sistema hegeliano fu considerato il più oggettivo, come se in esso pensiero e cosa celebrassero la loro riunione. Ma non si trattava per l’appunto che dell’estrema violenza del pensiero, della sua tirannia assoluta, del suo dominio esclusivo e, con esso, del trionfo dello spirito (*Triumph des Geistes*) e, con esso, del trionfo della *filosofia*. Di più la filosofia non può fare, né oggi né mai, perché il suo culmine è il *potere assoluto* dello *spirito*, l’onnipotenza dello spirito”⁹⁰⁵.

Alcune precisazioni permetteranno di comprendere meglio il passaggio, altrimenti ostico, e la sua natura costitutivamente parodica. Luce in questo senso è fornita dall’espressione *Triumph des Geistes* – che Stirner declina come visto anche in *Triumph der Philosophie*: si tratta infatti di una citazione, o meglio di un raddoppiamento colossale, di un’espressione hegeliana. Non casuale si rivela poi il *luogo* e il *modo* in cui Hegel la pronunciò, ossia in occasione della *Rede* e in connessione con il concetto di verità, nella particolare formulazione della domanda di Pilato, a cui Hegel fa riferi-

⁹⁰⁴ U, p. 54; EE, S. 48: „Mißfällt Euch das Wort »Besessenheit«, so nennt es Eingenommenheit, ja nennt es, weil der Geist Euch besitzt, und von ihm alle »Eingebungen« kommen, – Begeisterung und Enthusiasmus. Ich setze hinzu, daß der vollkommene Enthusiasmus – denn bei dem faulen und halben kann man nicht stehen bleiben – Fanatismus heißt“.

⁹⁰⁵ U, pp. 82-83; EE, S. 80: „Bei Hegel kommt endlich zu Tage, welche Sehnsucht gerade der Gebildetste nach den *Dingen* hat, und welchen Abscheu er vor jeder „hohlen Theorie“ hegt. Da soll dem Gedanken ganz und gar die Wirklichkeit, die Welt der Dinge, entsprechen und kein Begriff ohne Realität sein. Dies verschaffte Hegels System den Namen des objektivsten, als feierten darin Gedanke und Ding ihre Vereinigung. Aber es war dies eben nur die äußerste Gewaltsamkeit des Denkens, die höchste Despotie und Alleinherrschaft desselben, der Triumph des Geistes, und mit ihm der Triumph der *Philosophie*. Höheres kann die Philosophie nicht mehr leisten, denn ihr Höchstes ist die *Allgewalt des Geistes*, die Allmacht des Geistes“.

mento diretto nella *Wissenschaft der Logik*⁹⁰⁶ e a cui Stirner sostiene in più luoghi di voler dare risposta⁹⁰⁷.

Inoltre, dato che la condizione della cultura, ossia, per dirla in termini stirneriani, del pensiero inteso come sacro, si tinge necessariamente della coloritura del fanatismo, si comprende anche perché Stirner parli di “violenza estrema” del pensiero che condiziona e regola la vita degli uomini. Egli esprime questo concetto già in *Das unwahre Princip* con argomentazioni e termini che riprenderà, tra l’altro già dichiarandoli⁹⁰⁸, in *Der Einzige*:

“Il periodo tra la Riforma e la Rivoluzione [...] è il periodo [...] della sudditanza. Prescindendo da ogni altro motivo che potesse giustificare una superiorità, la coltura sollevò, come una forza, colui che la possedette, al di sopra degli impotenti, cui la coltura mancava, e l’uomo colto ebbe nel suo ambiente [...] il valore di un uomo potente, forte, imponentesi; perché egli fu un’ autorità. [...] La coltura genera superiorità e fa diventare padroni: così in quell’epoca di padroni fu un mezzo per giungere alla dominazione”⁹⁰⁹.

Solo mediante la Rivoluzione a questa istanza di cultura esclusivistica venne opposta la nozione di cultura universale, ma tale conflitto, secondo Stirner, pur mutato di insegna e di denominazione, è ancora vivo nel tempo in cui egli scrive⁹¹⁰. Esso infatti non risiede nella maggiore o minore estensione del campo di coloro che possono accedere alla cultura, bensì è connotato al concetto stesso di cultura, dato che esso viene declinato soltanto come *Bildung*, come attività formatrice⁹¹¹ e *in-formatrice* di soggetti che restano al livello della schiavitù dallo *status quo* che essa perpetua:

“Se [...] si formano soltanto degli uomini colti, costoro si adatteranno sempre alle circostanze nel modo più educato ed elegante e si foggeranno in sottomesse anime di servi. Che cosa sono per la maggior parte i nostri intellettuali e colti sudditi? Sogghignanti padroni di schiavi, e schiavi essi stessi”⁹¹².

Infatti:

“Dove mai al posto della soggezione finora nutrita si consolida uno spirito d’opposizione, dove mai al posto dell’uomo che impara si educa l’uomo che crea, dove mai il maestro si trasforma nel collaborato-

⁹⁰⁶ Hegel, *Scienza della logica*, p. 650.

⁹⁰⁷ Cfr. ad esempio U, p. 22 e 367; EE, S. 12 u. 396-397.

⁹⁰⁸ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 236: “Io voglio qui limitarmi ad affermare questo, senza motivarlo, perché penso di spiegarlo più dettagliatamente in altra occasione”; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 238-239.

⁹⁰⁹ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 236; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 238-239: „Die Periode zwischen der Reformation und Revolution ist [...] die Untertänigkeitsperiode. Abgesehen von jedem anderen Grunde, der zu einer Überlegenheit berechtigten mochte, hob die *Bildung*, als eine Macht, den, der sie besass, über den Ohnmächtigen, der ihrer entbehrt, empor, und der Gebildete galt in seinem Kreise [...] als der Mächtige, der Gewaltige, der Imponierende: denn er war eine *Autorität*. [...] Die Bildung verschafft Überlegenheit und macht zum Herrn: so war sie in jenem Herren-Zeitalter *Mittel* zur Herrschaft“.

⁹¹⁰ Cfr. Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 236; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 239.

⁹¹¹ Cfr. Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 241; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 244.

⁹¹² Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 248; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 251: „Macht man sie [...] nur *gebildet*, so werden sie sich *auf höchst gebildete und feine Weise* allezeit den Umständen anpassen und zu unterwürfigen Bedientenseelen ausarten. Was sind unsere geistreichen und gebildeten Subjekte grösstenteils? Hohnlächelnde Sklavenbesitzer und selber – Sklaven“.

re e riconosce che il sapere si muta in volontà, dove mai l'uomo libero e non soltanto l'uomo colto è lo scopo dell'educazione? Purtroppo soltanto in pochi luoghi. Ma deve diventar generale la nozione che non la coltura, l'incivilimento, forma il più alto compito dell'uomo, [quanto] il mettere in opera se stessi⁹¹³.

Ma ciò non significa l'abbandono della cultura, quanto piuttosto la sua dissoluzione – Stirner dice ancora idealisticamente il suo *sacrificio* –, ossia il lavoro della morte su di essa:

“La scienza deve morire per rifiorire nella morte come volontà; la libertà di pensiero, di fede e di coscienza, fiori splendidi di tre secoli, torneranno a sprofondarsi nel seno materno della terra, affinché una nuova libertà, quella del volere, si nutra dei più nobili succhi della terra. [...] Chi d'ora in poi vuol conservare il sapere, lo perderà; ma chi vi rinunzia, lo acquisterà⁹¹⁴”.

E ancora:

“Il sapere deve perire per risuscitare come volontà, e crearsi di nuovo ogni giorno come libera persona⁹¹⁵”.

Si è ritenuto opportuno replicare questi ultimi due passaggi, dopo averli già tematizzati in precedenza, solo per ribadire come sia precipuamente contro Hegel che si pone all'opera quel processo di ritorno *artificiale* alla naturalità e che, qui, si declina come liberazione o astrazione estrema da ogni cosa estranea, da ogni autorità, per giungere a una ritrovata ingenuità, a un impulso umano quale la volontà⁹¹⁶ in cui il sapere non sia più un possesso, ma coincida con l'io stesso⁹¹⁷. Stirner pertanto si giova di un chiaro ripensamento parodico dell'eredità hegeliana – basti ribadire che Stirner intende il completamento del sapere nel divenire volontà come coincidente con il momento in cui esso “astrae dal senso e crea se medesimo come «spirito che si costruisce un corpo»⁹¹⁸ e che “l'immortalità e l'eternità del sapere” consiste nel suo tornare ad essere “semplice e immediato” e nel suo differire in ogni azione⁹¹⁹ – per postulare una soluzione alla questione della *Bildung* che emancipi l'esistenza singolare dalla coercizione (concettuale) sancita dall'hegelismo.

⁹¹³ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 248; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 251: „Wo wird denn an Stelle der bisher genährten Unterwürfigkeit ein Oppositionsgeist gestärkt, wo wird statt des lernenden Menschen ein schaffender erzogen, wo verwandelt sich der Lehrer in den Mitarbeiter, wo erkennt er das Wissen als umschlagend in das Wollen, wo gilt der freie Mensch als Ziel, und nicht der bloss gebildete? Leider nur erst an wenigen Orten. Die Einsicht muss aber allgemeiner werden, dass nicht die Bildung, die Zivilisation, die höchste Aufgabe des Menschen ausmacht, sondern die Selbstbetätigung“.

⁹¹⁴ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 244; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 247: „Ja, so ist es, das Wissen selbst muss sterben, um im Tode wieder aufzublühen als Wille; die Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, diese herrlichen Blumen dreier Jahrhunderte, werden in den Mutterschoss der Erde zurücksinken, damit eine neue Freiheit, die des Willens, von ihren edelsten Säften sich nähre. [...] Wer hinfort das Wissen bewahren will, der wird es verlieren; wer es aber aufgibt, der wird es gewinnen“.

⁹¹⁵ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 254; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 257: „Das Wissen muss sterben, um als Wille wieder aufzuerstehen und als freie Person sich täglich neu zu schaffen“.

⁹¹⁶ Cfr. Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 246 e 245; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 249.

⁹¹⁷ Cfr. Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 251; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 254.

⁹¹⁸ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 244; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 247: „Das Wissen vollendet sich selbst zum Willen, wenn es sich entsinnlicht und als Geist, »der sich den Körper baut«, sich selbst erschafft“.

⁹¹⁹ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 244; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 247.

II.4.c Vita e storia a confronto

L'unità di tale visione, per dir così *culturalistica*, hegeliana appare quindi e con particolare evidenza proprio nella descrizione degli stadi dell'esistenza umana individuati in connessione con gli stadi dello sviluppo dell'umanità stessa. Stirner ne replica esplicitamente i moduli in tutta la prima parte del *Der Einzige* (intitolata non a caso *Der Mensch*) come ha ben individuato Karl Löwith:

“Nel libro di Stirner [...] si è visto per lo più il prodotto anarchico di un eccentrico; ma si tratta piuttosto di un'estrema conseguenza della costruzione storica universale di Hegel, riprodotta con precisione da questo libro, per quanto in una deformazione allegorica”⁹²⁰.

Non ci sembra così errato tradurre ciò che Löwith indica come “deformazione allegorica” con i nostri termini di “estremizzazione parodica”, anche stando a ciò che Marx e Engels sostengono nella *Deutsche Ideologie*: “Qui san Max dimostra ancora una volta la sua immensa fede spingendo oltre, più di qualsiasi suo predecessore, la fede nel contenuto speculativo della storia apparecchiata dai filosofi tedeschi”⁹²¹, nella fattispecie “Hegel e Feuerbach”⁹²². Si tratterebbe di una sorta di *mise en abyme* del travestimento (*Verkleidung*): alla base della costruzione storica starebbero infatti le tre categorie di realismo, idealismo e “egoismo” – citato da Marx e Engels tra virgolette e che risulta essere, come i due si premurano di sottolineare chiaramente con scopi opposti ai nostri, nient'altro che il nome “della negatività assoluta come unità di entrambi”⁹²³ –, le quali compaiono all'interno della vita d'uomo (*Ein Menschenleben* è infatti il titolo del primo capitolo di *Der Mensch*) come fanciullo, giovane e uomo⁹²⁴. Tale capitolo è da Marx e Engels denominato ironicamente la *Genesi*, in quanto “contiene in germe l'intera amministrazione unica, perché ci presenta, come prototipo, l'intero sviluppo posteriore fino al momento in cui il tempo è compiuto e sopraggiunge la fine dei giorni. [...] Dappertutto non faremo che ritrovare «fanciullo, giovane, uomo», travestiti” sotto “svariate insegne storiche”⁹²⁵. Le tre categorie informeranno infatti l'intero capitolo in una serie di distinzioni che qui riporto schematicamente (in una modificazione dello schema marxiano-engelsiano⁹²⁶ maggiormente fedele all'andamento del testo stirneriano), le quali *mimano* chiaramente il procedere hegeliano:

1. Realismo, idealismo, egoismo come unità negativa di entrambi;

⁹²⁰ Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa-Verlag, Zürich-Wien; trad. it. di Giorgio Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1969³, p. 174.

⁹²¹ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 110; *Die deutsche Ideologie*, S. 114: „Der heilige Max bewährt hier wieder seinen riesenhaften Glauben, indem er den Glauben an den von deutschen Philosophen zubereiteten spekulativen Inhalt der Geschichte weiter treibt als irgendeiner seiner Vorgänger“.

⁹²² Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 110; *Die deutsche Ideologie*, S. 113.

⁹²³ Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 110; *Die deutsche Ideologie*, S. 114.

⁹²⁴ Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 108: “Qui è svelato il mistero di «una vita umana», qui diventa chiaro che «il fanciullo» era soltanto un travestimento del «realismo», «il giovane» quello dell'«idealismo», «l'uomo» quello della tentata *risoluzione* di questa *antitesi filosofica*; cfr. *Die deutsche Ideologie*, S. 112: „Hier ist das Geheimnis "eines Menschenlebens" enthüllt, hier tritt es hervor, daß "das Kind" nur eine Verkleidung des "Realismus", "der Jüngling" des "Idealismus", "der Mann" der versuchten *Lösung* dieses philosophischen Gegensatzes war“.

⁹²⁵ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, pp. 109-110; *Die deutsche Ideologie*, S. 113-114.

⁹²⁶ Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 111-114; *Die deutsche Ideologie*, S. 114-117.

2. Bambino, giovane, uomo, vecchio [*Ein Menschenleben*];
3. Gli antichi (sofistica, Socrate, stoici e scettici) i moderni [umanesimo, Riforma, i Liberi (liberalismo politico-liberalismo sociale, liberalismo umano)] [*Menschen der alten und neuen Zeit*];
4. Negro, mongolo, caucasiano [*Die Hierarchie*].

Questa lista, di per sé già sufficientemente comprensiva, potrebbe addirittura essere ulteriormente integrata, se si inserissero le variazioni (dualistiche e ternarie) interne ai singoli momenti. Evito però la proliferazione in quanto ritengo più utile proporre una riformulazione che restituisca meglio l'idea delle corrispondenze tra le triadi, per quanto non perfette, come ad esempio:

1. Realismo, bambino, antichi, negro, liberalismo umano;
2. Idealismo, giovane, moderni, mongolo, liberalismo sociale;
3. *Egoismo*, uomo, caucasiano, liberalismo umano.

Lo scopo di questa rapida schematizzazione risiede quindi nel porre sotto gli occhi come Stirner costruisca precisamente la propria “costruzione storica universale” sul modello categoriale hegeliano, ma non commettendo errori a causa della propria incapacità (come pensano Marx e Engels), quanto piuttosto proponendo un'exasperazione e un'irrisione consapevole delle incertezze costitutive del sistema. Inoltre, la notazione di Marx e Engels secondo cui il terzo stadio rappresenta sempre la negazione assoluta o l'unità negativa dei due precedenti – in senso hegeliano di “un che di contraddittorio in se stesso, ma che è anche insieme la contraddizione risolta (il fondamento che contiene e regge le sue determinazioni)”⁹²⁷ – lungi dal risultare la stigmatizzazione della sopravvivenza stirneriana all'interno dell'idealismo, permette invece un'ulteriore chiarificazione della sua costruzione: tali stadi infatti risultano sempre esiti di un movimento storico-concettuale – ed è perciò chiaro che permangano nell'astrazione – e si qualificano come estremi solo per indicare la loro dissoluzione nell'unicità, la quale rappresenta esattamente il punto *logico* di bancarotta della *logica*.

Per motivi di economia, non è naturalmente possibile qui ripercorrere tutte le tappe della parodia stirneriana sopra descritte. Si mostrerà quindi solo come la connessione vita-storia si giovi di specifici riferimenti hegeliani e quali guadagni teoretici pervengano a Stirner dalla loro estremizzazione umoristica.

Innanzitutto in *Ein Menschenleben*, secondo alcuni critici, primo fra tutti Stepelevich, si può apprezzare un'identità strutturale, ma non contenutistica con diversi luoghi hegeliani, in primo luogo con il § 396 dell'*Enzyklopädie*, significativamente intitolato *Natürliche Veränderungen*. Ecco il passaggio:

“Nell'anima, determinata come *individuo*, le differenze sono come *modificazioni* di questo, del soggetto unitario che persiste nei cambiamenti, e come *momenti* del suo sviluppo. Si tratta di differenze *insieme* fisiche e spirituali. Questi cambiamenti sono, I) il corso naturale delle età della vita, dal *bambino*, che è lo

⁹²⁷ Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, p. 494.

spirito ancora involuto in sé – passando attraverso l’opposizione sviluppata, la tensione di un’universalità essa stessa ancora soggettiva (ideali, immaginazioni, dover essere, speranze ecc.) nei confronti della singolarità immediata, cioè del mondo presente, inadeguato a tali ideali, ed il porsi nel suo essere determinato, nei confronti del mondo, dell’individuo che, dall’altra parte, è ancora privo di indipendenza ed incompleto (*giovane*) – fino al vero rapporto, al *riconoscimento* della razionalità e della *oggettiva* necessità del mondo già presente e compiuto, nella cui opera, che si compie in sé e per sé, l’individuo fornisce alla propria attività una conferma ed una partecipazione che gli permette di *essere qualcosa*, di possedere reale ed effettiva presenza e valore oggettivo (*uomo*); per giungere infine al compimento dell’unità con questa oggettività, la quale unità, in quanto reale, trapassa nell’inattività dell’abitudine che ottunde, e, idealmente, si libera dai limitati interessi e complicazioni della realtà esterna presente (*vecchio*)⁹²⁸.

Stirner, come si è visto, ne replica precisamente la struttura quadripartita – che si giustifica, come sottolinea ancora Stepelevich, in quanto si tratta di un movimento naturale e non dialettico⁹²⁹ – assegnando, in maniera perfettamente hegeliana, a ogni età una specifica attitudine verso il mondo (o facendo di ogni età un travestimento per le categorie, se stiamo alla terminologia marx-engelsiana), ma ponendo, in maniera originale rispetto a Hegel, il corso naturale dei cambiamenti sotto la categoria della liberazione. Nel qualificare l’infanzia Hegel infatti scrive:

“Il processo di sviluppo dell’individuo umano naturale si scompone in una serie di processi la cui differenza si basa sulla differenza del rapporto tra l’individuo ed il genere, e fonda la differenza tra il *fanciullo*, l’*uomo* ed il *vecchio*. Queste differenze esibiscono differenze del concetto. È per questo che la *fanciullezza* è il tempo dell’armonia naturale, della pace del soggetto con se stesso e con il mondo; l’inizio privo di opposizione, proprio come la *vecchiaia* è la fine priva di opposizione. [...] Il fanciullo vive nell’innocenza, senza sofferenza duratura, nell’amore dei genitori e sentendo d’essere da loro amato. Questa unità immediata, quindi non spirituale, ma puramente naturale, dell’individuo con il suo genere e con il mondo in generale, dev’essere superata; bisogna che l’individuo progredisca fino a porsi di fronte all’universale come alla Cosa (*Sache*) che è in sé e per sé, compiuta e sussistente, a cogliersi nella propria indipendenza”⁹³⁰.

L’*incipit* stirneriano, che tanto spesso è stato letto in maniera *esistenzialista* recita invece così:

“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* dell’altro, i figli a quelle dei genitori, i genitori a quelle dei

⁹²⁸ Hegel, *Enciclopedia*, pp. 139-140.

⁹²⁹ Cfr. Lawrence S. Stepelevich, *Ein Menschenleben*, in Douglas Moggach (ed. by), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 166-175, qui p. 173 in cui spiega appunto con questa naturalità l’utilizzo hegeliano di uno schema quadripartito, piuttosto che il consueto schema triadico (che è chiaramente solo spirituale), per spiegare il corso delle età della vita: “I suggest that the reason Hegel did not avoid the quadratic pattern of “*ein Lebenslauf*” and so went on to discuss the *Greis* is to be found in his first description of that pattern as “*der natürliche Verlauf der Lebensalter*” – it is “*natürliche*” and not dialectical”.

⁹³⁰ Hegel, *Enciclopedia*, pp. 141-142.

figli (per esempio alla loro paura); o il bastone vince l'uomo o l'uomo il bastone. Nell'infanzia la liberazione segue questo corso: noi tentiamo di arrivare alla ragione delle cose o «dietro le cose»: perciò cerchiamo di captare, origliando, le segrete debolezze di ogni cosa [...], perciò rompiamo volentieri gli oggetti, esploriamo volentieri gli angoli più nascosti, spiame tutto ciò che è occultato e appartato e ci misuriamo con tutto»⁹³¹.

Non è errato vedere qui un'intrusione della dialettica all'interno del movimento naturale: la condizione del bambino che hegelianamente si qualificava come uno stadio di passività e di irriflessione in Stirner è tale solo apparentemente. È vero che anche egli scrive: «per molto tempo ci è risparmiata una lotta che più tardi ci farà trattenere il respiro: la lotta contro la *ragione*. L'infanzia più bella passa senza che siamo costretti a batterci con la ragione»⁹³² – ma in realtà la condizione del bambino, che si trova a confrontarsi con la riluttanza del non-io, quindi del mondo esterno, consiste in una perenne lotta in cui le alternative sono «vincere o soccombere» e in cui «il destino della lotta» decide della condizione del padrone e del suddito.

Stepelievich individua giustamente in questo movimento di liberazione una riproposizione della dialettica signore-servo (*Herrschaft und Knechtschaft*) svolta nella *Phänomenologie des Geistes* e culminante nella transizione dalla schiavitù alla morale stoica. Scrive infatti Stirner:

«Quando veniamo a capo della cosa, ci sentiamo sicuri di noi; se per esempio abbiamo scoperto che la verga è ben più debole della nostra ostinazione, non ne abbiamo più paura, «le siamo divenuti superiori». Al di là della verga c'è, più potente di lei, la nostra – ostinazione (*Trotz*), il nostro coraggio ostinato. A poco a poco giungiamo al di là di tutto ciò che era per noi orrido e inquietante (*unheimlich*), al di là della potenza orrendamente temuta della verga, dell'espressione severa del padre, ecc., e dietro a tutto troviamo la nostra – atarassia, cioè la nostra imperturbabilità, impavidità, la nostra opposizione, strapotenza, invincibilità»⁹³³.

Tale è, come abbiamo visto, la condizione del *giovane*, dell'adolescente, il quale scopre che dietro le cose risiede solo lo *spirito*:

«Spirito si chiama il primo ritrovamento di sé, la prima sdivinizzazione del divino, cioè dell'inquietante, degli spettri, delle «potenze superiori»»⁹³⁴.

Ma se in Hegel la transizione dall'infanzia all'adolescenza appariva un semplice sviluppo naturale, un passaggio da uno stato di minore coscienza a uno maggiore che avviene, per automatismo qua-

⁹³¹ Hegel, *Enciclopedia*, p. 144: «All'inizio, questo principio di indipendenza si esprime nel fatto che il bambino impara a *giocare* con le cose sensibili. Ma la cosa più razionale che i bambini possano fare con i loro giochi, è di romperli».

⁹³² U, p. 20; EE, S. 10: „Eine geraume Zeit hindurch bleiben Wir mit einem Kampfe, der später Uns so sehr in Atem setzt, verschont, mit dem Kampfe gegen die *Vernunft*. Die schönste Kindheit geht vorüber, ohne daß Wir nötig hätten, Uns mit der Vernunft herumschlagen“.

⁹³³ U, p. 20; EE, S. 9-10: „Sind Wir erst dahinter gekommen, so wissen Wir Uns sicher; sind Wir z. B. dahinter gekommen, daß die Rute zu schwach ist gegen Unsern Trotz, so fürchten Wir sie nicht mehr, “sind ihr entwachsen”. [10] Hinter der Rute steht, mächtiger als sie, unser – Trotz, unser trotziger Mut. Wir kommen gemach hinter alles, was Uns unheimlich und nicht geheuer war, hinter die unheimlich gefürchtete Macht der Rute, der strengen Miene des Vaters usw., und hinter allem finden Wir Unsere – Ataraxie, d. h. Unerschütterlichkeit, Unerschrockenheit, un-sere Gegengewalt, Übermacht, Unbezwingbarkeit“.

⁹³⁴ U, p. 21; EE, S. 10: „*Geist* heißt die *erste* Selbstfindung, die erste Entgötterung des Göttlichen, d. h. des Unheimlichen, des Spuks, der “oberen Mächte”.

si, al crescere dell'individuo, in Stirner tale avanzamento dalla dipendenza infantile alla ribellione adolescenziale è mediato in misura notevole, quasi decisiva dal volere e dalla determinazione del bambino⁹³⁵, ossia da un elemento, per così dire, già *spirituale*.

La liberazione è in realtà fittizia, è infatti solo un primo *ritrovamento* di sé destinato a perdersi, ad alienarsi nuovamente, proprio in quanto spirito, di fronte allo spirito perfetto, allo Spirito santo, più in generale, come ormai abbiamo assodato, alle entità spirituali⁹³⁶. Solo mediante il passaggio all'uomo – ossia come giustamente fanno notare Marx e Engels all'unità negativa di entrambi – si giunge al *secondo ritrovamento di sé*, che consisterebbe nel “ritrovamento di sé come spirito *corporeale*”⁹³⁷, nella scoperta di se stesso “*dietro ai pensieri* come loro creatore o proprietario”, ossia come “l'egoista che gioca a piacimento con le cose e con i pensieri”⁹³⁸. L'ultimo stadio, come abbiamo visto indicato da Hegel nella vecchiaia, viene risolto da Stirner così:

“Come sarà infine il vecchio? Se lo diventerò, ci sarà tempo per parlarne”⁹³⁹.

In questo finale, Geert-Lueke Lueken individua una chiara parodizzazione del testo hegeliano⁹⁴⁰, mentre Marx e Engels ne individuano, come sempre, una fallacia e una mancanza di comprensione⁹⁴¹. Io propendo invece, anche sulla scorta delle affermazioni precedenti, per una consapevole sovrapposizione della dialettica spirituale in uno sviluppo che Hegel pretende “naturale”; in questo senso Stirner propone un'operazione simile a quella di Cieszkowski, ma qui finalizzata, ancora una volta, a mostrare un *impensato* del sistema hegeliano. Stirner mira infatti, a mio avviso, a stigmatizzare che il soggetto di cui Hegel parla non è un soggetto *vissuto*, quanto piuttosto sempre e solo un soggetto *saputo*, un soggetto astratto, categoriale, la cui esistenza può essere detta, può essere narrata solo per astrazione, per generalizzazione. Inoltre, come opportunamente sottolinea Enrico Ferri, tale immissione dell'elemento storico all'interno del contesto naturale – nei suoi termini della prima natura – rappresenta precisamente l'opposizione ad esso, in direzione della *vera* natura dell'uomo, ossia dell'egoismo, che può affermarsi solo storicamente⁹⁴². Tralasciando qui la discussione del concetto di *egoista* a cui dedicheremo specifica attenzione in seguito⁹⁴³, con l'unica cautela che a mio avviso esso vada inteso solo un concetto negativo, provvisorio, e non come uno stato di realizzazione, condivido il rilievo di Ferri, anche se secondo me andrebbe declinato non in dire-

⁹³⁵ Cfr. Stepelevich, *Ein Menschenleben*, p. 167.

⁹³⁶ Cfr. U, pp. 22-23; EE, S. 12-13.

⁹³⁷ U, p. 23; EE, S. 14.

⁹³⁸ U, p. 24; EE, S. 15.

⁹³⁹ U, p. 24; EE, S. 15: „Endlich der Greis? Wenn Ich einer werde, so ist noch Zeit genug, davon zu sprechen“.

⁹⁴⁰ Lueken, *Die Verstellung*, S. 40.

⁹⁴¹ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 109: “Hegel costruisce bravamente le quattro età dell'uomo perché nel mondo reale la negazione si presenta doppia, cioè come luna e cometa [...] e si ha quindi la divisione in quattro in luogo della triade. L'unicità di Stirner consiste invece nel far coincidere luna e cometa, e così elimina l'infelice vecchio da «una vita umana»; *Die deutsche Ideologie*, S. 112-113: Hegel konstruiert die vier Menschenalter frisch darauf los, weil in der realen Welt sich die Negation doppelt setze, nämlich als Mond und Komet (vgl. Hegels Naturphilosophie), und darum hier die Vierheit an die Stelle der Dreiheit trete. Stirner setzt seine Einzigkeit darin, Mond und Komet zusammenfallen zu lassen, und beseitigt so den unglücklichen Greis aus "einem Menschenleben".

⁹⁴² Cfr. Enrico Ferri, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Giuffrè, Milano 1992, p. 65.

⁹⁴³ Cfr. *infra*, III.I.a.

zione di una *verità* della natura umana, quanto piuttosto in direzione di uno svuotamento di tale categoria e del suo portato valoriale.

L'oscurità di tale scelta strategica può, a nostro avviso, trovare nuova luce nel parallelismo con le tappe dell'evoluzione dell'umanità che Stirner, nella consueta parodizzazione sistematica, non manca di sviluppare. Ancora Enrico Ferri legge qui una modificazione della sistematica hegeliana. Stirner infatti divide la storia universale in due sole epoche:

“La storia universale, il cui sviluppo è stato opera esclusiva della stirpe caucasica, sembra aver percorso finora due epoche caucasiche: nella prima svilupparammo fino al logoramento il *carattere negro*, innato in noi, al quale nella seconda seguì il *carattere mongolico* (o cinese), a cui è ugualmente necessario porre decisamente fine”⁹⁴⁴.

In Stirner avviene pertanto una riduzione della speculazione hegeliana secondo cui il mondo africano⁹⁴⁵, il principio cinese e il principio mongolico istituiscono la storia naturale della religione e dello spirito in epoca precristiana⁹⁴⁶. Scrive infatti Hegel:

“Dobbiamo incominciare [...] con l'*Oriente*. Alla base di questo mondo si trova la coscienza immediata, la spiritualità sostanziale, rispetto alla quale la volontà soggettiva comincia a comportarsi come fede, fiducia e obbedienza. Nella vita statale troviamo qui la libertà razionale realizzata, che si sviluppa senza procedere dentro di sé fino alla libertà oggettiva. È l'età infantile della storia”⁹⁴⁷.

La vera modernità comincia solo con il cristianesimo, ossia mediante il superamento della dimensione naturale e il riconoscimento della natura spirituale dell'uomo. Stirner accetta in parte questa progressione storica – il cristianesimo infatti rappresenta anche per lui una forma di coscienza che supera e succede alla naturalità della coscienza e dell'esistente sociale, ma accomuna natura e cristianesimo nell'alienazione, dato che in entrambe si verifica solo un cambiamento nella forma di dominio e di gerarchia e non una liberazione dalla gerarchia – identificando come fondamento del mondo moderno proprio il principio mongolico e sviluppando contro di esso alcuni

⁹⁴⁴ U, p. 75; EE, S. 71-72: „Die Weltgeschichte, deren Gestaltung eigentlich ganz dem kaukasischen Menschenstamm angehört, scheint bis jetzt zwei kaukasische Weltalter durchlaufen zu haben, in deren erstem Wir Unsere angeboren *Negerhaftigkeit* aus- und abzarbeiten hatten, worauf im zweiten die *Mongolenhaftigkeit* (das Chinesentum) folgte, dem gleichfalls endlich ein Ende mit Schrecken gemacht werden muß“.

⁹⁴⁵ Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, pp. 82: “È [...] difficile afferrare il carattere africano vero e proprio, poiché per farlo, siamo costretti a rinunciare del tutto alla categoria sottostante ogni nostra rappresentazione, all'universalità. Nel caso dei negri, l'elemento caratteristico è dato proprio dal fatto che la loro coscienza non è ancora giunta a intuire una qualsiasi solida oggettività – come per esempio Dio, la legge: mediante tale oggettività l'uomo se ne starebbe con la propria volontà e intuirebbe la propria essenza. Nella sua unità indistinta, compressa, l'africano non è ancora giunto alla distinzione fra se stesso, considerato ora come individuo ora come universalità essenziale, onde gli manca qualsiasi nozione di un'essenza assoluta, diversa e superiore rispetto all'esistenza individuale. [...] Il negro incarna l'uomo allo stato di natura in tutta la sua selvatichezza e sfrenatezza”. Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 152.

⁹⁴⁶ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über der Philosophie der Religion*, Th. 2, *Die bestimmte Religion*, hrsg. von Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985; tr. it. di Stefania Achella, revisione di Roberto Garaventa, *Lezioni sulla filosofia della religione*, vol. II, Guida, Napoli 2008, pp. 410-421.

⁹⁴⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. von Eduard Gans, zweite Auflage besorgt von Karl Hegel, Duncker u. Humblot, Berlin 1840; tr. it. di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 91.

argomenti tipici della critica hegeliana alla condizione dell'uomo cinese e della coscienza naturale. Infatti:

“Il carattere negro rappresenta l'*antichità*, il tempo della dipendenza dalle cose (dalle viscere dei galli, dal volo degli uccelli, dagli starnuti, da tuoni e fulmini, dallo stormire di alberi sacri, ecc.)”⁹⁴⁸.

Mentre:

“Il carattere mongolico [rappresenta] il tempo della dipendenza dai pensieri, il periodo *cristiano*”⁹⁴⁹

Il principio mongolico verrebbe quindi a rappresentare una costante dell'epoca moderna, epoca riformistica per eccellenza che si sarebbe solo limitata a una modificazione del principio senza distruggere l'oggetto, la sostanza del principio stesso che permane; in altre parole, l'oggetto non è ancora proprietà dell'io, non ha ancora il valore d'uso che il singolo gli assegna, ma permane come indisponibile, superiore o opposto al soggetto stesso:

“Il mongolesimo ha stabilito l'esistenza di esseri spirituali, ha creato un mondo di spiriti, un cielo, e così i caucasici hanno lottato per millenni con questi esseri spirituali, ricercandone il fondamento. Che altro fecero, dunque, se non costruire su fondamenta mongoliche? Non hanno costruito sulla sabbia, ma in aria, hanno lottato con cose mongole, hanno dato l'assalto al cielo mongolico, al *t'ien*. Quando annienteranno finalmente questo cielo? Quando diventeranno finalmente *veri caucasici*, trovando se stessi? [...] Con la lotta industriosa della razza mongolica gli uomini avevano *edificato* un *cielo*, ma i discendenti della stirpe caucasica si posero il compito opposto, che tuttavia aveva ancora a che fare con il cielo, essendo quelli ancora intrisi di mongolesimo: il compito di dare l'assalto al cielo della morale: la loro impresa è *l'assalto al cielo*. [...] Quest'opera è ciò che veramente vuol essere in tutta la sua purezza, e già s'intravede la fine? No, in questa creazione di un «*migliore*» essa è imbevuta di mongolesimo. Essa dà l'assalto al cielo soltanto per ricreare un cielo, essa rovescia un vecchio potere soltanto per legittimarne uno nuovo, essa si limita a *migliorare*. [...] L'attività di *miglioramento* e di *riforma* è il mongolesimo del caucasico, perché in questo modo egli istituisce ogni volta di nuovo ciò che c'era già, ossia un'*istituzione*, una realtà generale, un cielo”⁹⁵⁰.

Nella modernità mongolica cristiana, come in Cina del resto, tutto rimane statico – seppure nell'apparenza, a volte anche turbinosa, del movimento – in un ossequio alla positività di una mo-

⁹⁴⁸ U, p. 75; EE, S. 72: „Die Negerhaftigkeit stellt dar das *Altertum*, die Zeit der Abhängigkeit von den *Dingen* (vom Hahnenfraß, Vögelflug, vom Niesen, von Donner und Blitz, vom Rauschen heiliger Bäume usw.)“.

⁹⁴⁹ U, pp. 75-76; EE, S. 72: „Die Mongolenhaftigkeit die Zeit der Abhängigkeit von Gedanken, die *christliche*“.

⁹⁵⁰ U, p. 77-78; EE, S. 74.75: „Hat das Mongolentum das Dasein geistiger Wesen festgestellt, eine Geisterwelt, einen Himmel geschaffen, so haben die Kaukasier Jahrtausende mit diesen geistigen Wesen gerungen, um ihnen auf den Grund zu kommen. Was taten sie also anders, als daß sie auf mongolischem Grund bauten? Sie haben nicht auf Sand, sondern in der Luft gebaut, haben mit dem Mongolischen gerungen, den mongolischen Himmel, den *Thiän*, gestürmt. Wann werden sie diesen Himmel endlich vernichten? Wann werden sie endlich *wirkliche Kaukasier* werden und sich selber finden? [...] Im industriösen Ringen der mongolischen Rasse hatten die Menschen einen *Himmel erbaut*, als die vom kaukasischen Menschenstamme, solange sie in ihrer mongolischen Färbung es mit dem Himmel zu tun haben, die entgegengesetzte Aufgabe, die Aufgabe, jenen Himmel der Sitte zu stürmen, die *himmelstürmende* Tätigkeit übernehmen. [...] Ist sie so aber schon rein und wirklich das, was sie zu sein trachtet, und erreicht sie ihr letztes Absehen? Nein, sie ist in diesem Erschaffen eines »*Besseren*« mit dem Mongolentum behaftet. Sie stürmt den Himmel nur, um wieder einen Himmel zu machen, sie stürzt eine alte Gewalt nur, um eine neue Gewalt zu legitimieren, sie – *verbessert* nur. Das *Verbessern* und *Reformieren* ist das Mongolentum des Kaukasiers, weil er dadurch von neuem wieder setzt, was vorher schon war, nämlich eine *Satzung*, ein Allgemeines, einen Himmel“.

rale che si fonda sulla fedeltà a una tradizione e sull'odio per l'innovazione – ossia su una morale come abitudine (*Gewonheit*). Una moralità dell'abitudine che per Hegel rappresentava la tipicità della coscienza naturale, o meglio della circolarità del ciclo naturale (che non ha sviluppo reale) e che invece per Stirner rappresenta precipuamente la fissità dell'uomo moderno, la sua incapacità di svilupparsi autonomamente in quanto limitato da principi estranei. In tal senso, Stirner sottolinea la natura *fondativa* dell'abitudine per la seconda natura la quale viene appunto a crearsi innanzitutto come liberazione dalla naturalità prima – ossia appunto passaggio dall'infanzia all'adolescenza – in una rassicurazione perenne contro la casualità del mondo, ossia della stessa naturalità prima – “tutto ciò che è «terreno» si ritira in una lontananza spregevole: il punto di vista, infatti, è quello – celeste⁹⁵¹” – mediante la costruzione di un cielo in cui egli si sente a proprio agio. Vedremo in seguito, quale sia il portato etico di tale visione, ma è importante sottolineare qui che si tratta di una precomprensione del mondo, utile a ricondurre l'imprevedibilità del mondo all'interno dei nostri pregiudizi morali e avere così, naturalmente in maniera fittizia, il controllo su di esso.

Per Hegel la Cina e la Mongolia rappresentavano infatti il principio orientale vero e proprio in cui lo spirito risultava ancora irretito nella dimensione naturale e si manifesta solo nella forma immediatamente sensibile. Il divino cioè non era ancora soggetto, ma restava legato alla natura, all'altro da sé. Nella natura infatti, ribadiamo, non esiste progresso, ma solo moto circolare: l'abitudine rappresenterebbe qui appunto una forma primitiva di eticità che consentirebbe l'esclusione di ogni mutamento e il rapporto con l'altro da sé solo in termini oppositivi o di annullamento del sé in esso, non, piuttosto, in termini propositivi o evolutivi, ossia, di contro, dell'annullamento di essa in sé. Stirner estende invece tale condizione all'uomo moderno, incapace di superamento della stessa dimensione spirituale, intesa allo stesso identico modo, ossia o come oppositiva – lo spirito come entità superiore, intangibile, inutilizzabile – o come assorbimento dell'uomo in essa – gli uomini appunto *irreali* di fronte alla realtà esclusiva dello spirito, uomini che si rivelano aventi portato valoriale solo in quanto *dimora* dello spirito – a testimonianza dell'impotenza, anche e soprattutto dell'uomo moderno, all'annullamento del proprio oggetto (in questo caso lo spirito) e della persistenza in un rapporto alienato, ossia di dipendenza religiosa da esso⁹⁵².

La vera e propria emancipazione da tale stato di alienazione avviene solo mediante la *dissoluzione* contemporanea di spirito e natura – la natura era già stata dissolta dallo stesso spirito –, mediante la *morte* dello spirituale, dato che il voler assicurare la libertà dello spirito è precisamente *mongolismo*, che sacrifica ancora appunto al cielo, al “regno degli spiriti e dei fantasmi” – un principio, questo, che trova “una giusta sistemazione nella filosofia speculativa”⁹⁵³.

“Ma gli *assaltatori del cielo* dal sangue caucasico si disfaranno della loro pelle mongolica, allora oseranno seppellire l'uomo tutto sentimento sotto le macerie del colossale mondo dei sentimenti, l'uomo isolato

⁹⁵¹ U, p. 21; EE, S. 11: „Alles »Irdische« weicht unter diesem hohen Standpunkte in verächtliche Ferne zurück: denn der Standpunkt ist der – himmlische“.

⁹⁵² Per una panoramica generale e un'accurata analisi di questi temi, cfr. Ferri, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, qui in particolare pp. 110-118.

⁹⁵³ Cfr. U, p. 79; EE, S. 75-76.

sotto il suo mondo isolato, l'uomo che tende al cielo sotto il suo cielo. E il cielo è il regno degli spiriti, il regno della libertà dello spirito"⁹⁵⁴.

Più esplicitamente:

“L'uomo avrà veramente vinto il suo sciamanesimo e tutti i suoi spetti solo quando avrà la forza di lasciar cadere non solo la fede nei fantasmi, ma anche la fede nello spirito, cioè quando non crederà più né agli spiriti né allo spirito"⁹⁵⁵.

E tale impresa può spettare, come si è visto, solo a colui che dissolve lo spirito mediante lo spirito, colui che smette di *imparare* e ricomincia a creare di nuovo se stesso, ogni giorno e in ogni momento⁹⁵⁶, Stirner dice, in una parola, all'*egoista*⁹⁵⁷. Ma quale liberazione risulterebbe quella del caucasico? E perché proprio il *vero caucasico* sarebbe in grado di compiere l'impresa dell'assalto al cielo, della liberazione dallo sciamanesimo? Per comprenderlo, è necessario retrocedere sino alla recensione alla *Posaune*, dove Stirner parla di “un uomo veramente tedesco” – Hegel o Bauer? –, ossia consapevole della “missione storico-mondiale del radicalismo (*weltgeschichtlichen Beruf*)” e proprio per questo “radicale [...] senza torto”:

“Un uomo veramente tedesco – senza paura verso Dio – l'ha pronunciata la parola liberatrice, il «basta a se stesso», la «Autarchia» dell'uomo libero. [...] Il tedesco precisamente, ed egli solo, riconosce la missione storico-mondiale del radicalismo; egli solo è radicale, ed egli solo lo è senza torto. Nessuno è così inesorabile e privo di riguardi come lui, perché egli non si limita a demolire il mondo esistente per restare egli stesso in piedi; no, egli demolisce se stesso. Là dove il tedesco abbatte, un Dio deve cadere e un mondo perire. Per il tedesco l'annientare è creare, e lo stritolare le cose temporali la sua eternità. Soltanto qui non c'è più luogo a paure né a scoraggiamenti; egli straccia non soltanto la paura degli spettri e questa o quella forma di rispetto, ma estirpa ogni e qualsiasi timore, il rispetto di se stesso e il timore di Dio"⁹⁵⁸.

⁹⁵⁴ U, p. 79; EE, S. 75: „Streifen die *himmelstürmenden* Menschen des kaukasischen Blutes ihre Mongolenhaut ab, so werden sie den Gemütsmenschen unter dem Schutt der ungeheuren Gemütswelt begraben, den isolierten Menschen unter seiner isolierten Welt, den Verhimmelnden unter seinem Himmel. Und der Himmel ist das *Geisterreich*, das Reich der *Geistesfreiheit*“.

⁹⁵⁵ U, p. 79; EE, S. 76: „Erst dann hat der Mensch das Schamanentum und seinen Spuk wirklich überwunden, wenn er nicht bloß den Gespensterglauben, sondern auch den Glauben an den Geist abzulegen die Kraft besitzt, nicht bloß den Geisterglauben, sondern auch den Geistesglauben“.

⁹⁵⁶ Cfr. U, p. 81: „Ormai l'uomo non crea più, ma impara (conosce, ricerca, ecc.), si occupa di un *oggetto* stabile, nel cui studio si immerge profondamente, senza possibilità di ritornare a se stesso”; EE, S. 78-79: „Der Mensch ist nun nicht mehr schaffend, sondern *lernend* (wissend, forschend usw.), d. h. beschäftigt mit einem festen *Gegenstande*, sich vertiefend in ihn, ohne Rückkehr zu sich selber“.

⁹⁵⁷ Cfr. U, p. 80; EE, S. 77.

⁹⁵⁸ Stirner, *Sul libro di B. Bauer*, in SM, pp. 16-17; *Über Br. Bauers Posaune*, in KS, S. 19: “Ein wahrhaft deutscher Mann – securus adversus Deum – hat es ausgesprochen, das befreiende Wort, das Selbstgenügen, die Autarkie des freien Menschen. [...] Der Deutsche erst und er allein bekundet den weltgeschichtlichen Beruf des Radicalismus; nur Er allein ist radikal und Er allein ist es – ohne Unrecht. So unerbittlich und rücksichtslos wie er ist Keiner; denn er stürzt nicht allein die bestehende Welt, um selber stehen zu bleiben; er stürzt – sich selbst. Wo der Deutsche umreißt, da muß ein Gott fallen und eine Welt vergehen. Bei dem Deutschen ist das Vernichten – Schaffen und das Zermalmen des Zeitlichen – seine Ewigkeit. Hier allein ist keine Furcht und kein Verzagen mehr: er verscheucht nicht bloß die Gespensterfurcht und diese und jene Art der Ehrfurcht, er rottet alle und jede Furcht aus, die Ehrfurcht selber und die Gottesfurcht“.

Nonostante alcuni punti problematici, come l'idea di una missione da realizzare – che Stirner rifiuterà recisamente nella speculazione successiva – il passo è decisivo. Per l'uomo veramente tedesco – il caucasico si potrebbe glossare con il *Der Einzige* – “l'annientare è creare”, dato che nessuno è così “privo di riguardi” come lui, dato che non demolisce il mondo esistente per rimanere in piedi lui stesso, ma “demolisce se stesso”. Il tedesco *dissolve* “non soltanto la paura degli spettri e questa o quella forma di rispetto, ma estirpa ogni e qualsiasi timore, il rispetto di se stesso e il timore di Dio”. Ed è proprio la locuzione “*securus adversus Deum*” a consentire l'ultimo passo. Si tratta infatti di un passaggio tratto dalla *Germania* di Tacito, con cui Stirner vanta una lunga frequentazione⁹⁵⁹. Ed è proprio una nota compilata da Stirner sul testo del grande storico latino a rivelarsi definitivamente chiarificatrice:

“Mi permetto di aggiungere a questo una nota che alcuni anni fa io feci alla «Germania» di Tacito, cap. 24, e che voglio dare senza alcuna correzione come parallelo: « La passione del gioco nei Germani li spinse a sacrificare perfino la libertà e la vita. È questa la più forte astrazione a cui può giungere l'uomo che sacrifica quanto gli è proprio. Ciò che di sostanziale rimane in questa rinuncia ai più alti beni personali è la fedeltà nel contratto, nella parola che impegna. Qui il Germano, dopo che si è raschiata via tutto quello che in lui vi è di accidentale, (e a ciò appartiene anche tutto quanto si può perdere con la libertà), appare puro nella sua natura. Soltanto rimane il puro, indistruttibile lui stesso, qui nella forma della fedeltà e del rispetto della parola data, dopo che fu fatto getto della moglie e dei figli, della libertà, e persino della vita. Il Germano mette alla prova coraggiosamente sé stesso, la sua inviolabilità, onde potere resistere così a qualsiasi prova. Questa passione di mettere ogni cosa in gioco, di guadagnare o perdere il tutto giocando a guadagnare o a perdere, era estremamente violenta, era il vizio del gioco, un vizio di rappresentare anche nella sua più alta negatività ciò che d'altronde aveva un valore alacramente positivo. Nella gioia della lotta e della guerra mettevano spesso come posta in gioco i medesimi beni e ciò spesso senz'altro motivo che l'avventuroso desiderio di osare tanto»⁹⁶⁰.

La passione di mettere ogni cosa in gioco, anche se stessi, il vizio del gioco stesso, da rappresentare anche nella negatività più alta, più piena caratterizzano il vero caucasico, il tedesco; egli arriva persino a sacrificare la vita, a distruggere se stesso, a consumarsi nel fuoco di tale passione, senza

⁹⁵⁹ È Stirner stesso a esplicitare una sua lunga frequentazione con gli scritti tacitiani nella sua recensione ai *Koenigsberg Skizzen* di Rosenkranz (KS, S. 89; in SM, p. 85), ma né Mackay né le attuali bibliografie recano traccia di tale pubblicazione.

⁹⁶⁰ Max Stirner, *Schizzi koenigsberghesi*, in SM, 85-86; *Königsberger Skizzen*, in KS, S. 89-90: „Ich erlaube mir hierzu eine Note beizufügen, die ich vor Jahren zu Tacitus Germania 24 machte, und die ich ohne weitere Verbesserung als Parallele geben will: Die Spielsucht der Germanen Hess sie selbst Freiheit und Leben opfern. Es ist dies die stärkste Abstraktion, zu der es der Mensch, der das ihm Eigene opfert, zu bringen vermag. Das Substantielle, was bei diesem Aufgeben der höchsten persönlichen Güter zurückbleibt, ist die Treue im Verträge, das verpflichtete Wort. Hierin erscheint der Germane, nach der äussersten Abstreifung alles Zufälligen, wozu selbst Alles, was an der Freiheit Verlierbares ist, gehört, rein in seinem Wesen. Nur das reine, unzerstörbare Selbst, hier in der Gestalt der Treue oder des Worthaltens, bleibt übrig, nachdem Weib und Kind, die Freiheit, ja selbst das Leben in die Schanze geschlagen worden. Der Germane stellt sich selbst, seine Unverbrüchlichkeit, muthwillig auf die Probe, um damit in jeder Probe zu bestehen. Diese Leidenschaft, Alles auf's Spiel zu setzen, Gewinn- und Verlierbares ganz zu gewinnen oder ganz zu verlieren, war äusserst heftig, war Spielsucht, Sucht, dasjenige, was sonst als ein höchst Positives galt, auch in seiner höchsten Negativität darzustellen. In der Kampf und Kriegslust setzten sie dieselben Güter auf's Spiel und das oft aus keinem andern Grunde, als der abenteuerlichen Begierde, sie daran zu wagen“.

rispetto per se stesso, senza paura nei confronti di nessuno, anzi in una sorta di umorismo – umorismo pericoloso, come si è più volte sottolineato – nei confronti dell’esistenza stessa e della sua fissità. Questo è per Stirner il radicalismo; egli quindi può ben definirsi radicale – e senza torto.

II.4.d Rovesciare il (doppio) inizio della filosofia: la sofistica e l’antispinozismo di Stirner

È ulteriore necessità interna allo schematismo hegeliano che ad un evento che in maniera postuma si potrebbe rubricare come appartenente alla filosofia della storia ne corrisponda perfettamente uno appartenente alla storia della filosofia, a conferma della molteplicità di espressioni del medesimo *Zeitgeist*. E anche su questo aspetto della sistematica del *maestro*, Stirner non manca di applicare il proprio *metodo*.

Tra i molti esempi che si potrebbero citare, ci occuperemo qui solo della questione, germinale, della sofistica, a nostro avviso particolarmente icastica ai fini della nostra dimostrazione. Il punto di partenza è una precisazione di Claudio Cesa:

“Hegel aveva più volte condannato lo spirito «privatistico» come ciò che portava alla rovina degli stati: e l’esempio cui egli più spesso si era appellato era quello della città-stato del mondo antico, la cui etica era stata erosa sia dalla sofistica che da Socrate. Stirner riprende questo schema, dandogli però una valutazione di segno opposto: era per difendersi dalla schiacciante sacralità dello stato che gli ateniesi ricorrevano a imbrogli e sofismi”⁹⁶¹.

Tenendo fede alla differente traduzione dello *Zeitgeist* in ambiti differenti, si può pertanto vedere come all’erosione di un’etica compiuta come quella della città-stato greca da parte della capziosità sofistica e socratica non possa che fare da contraltare il giudizio anche filosoficamente negativo intorno alla sofistica (o meglio il conformarsi hegeliano al *topos* negativo in merito) – anche e soprat-

⁹⁶¹ Claudio Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, in Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972, pp. 335-359, qui p. 347. Cfr. U, pp. 225-226: “Con i cavilli e gli intrighi finì la libertà greca. Perché? Perché i greci comuni erano ancora meno capaci di Socrate, il loro eroe del pensiero, di trarre le conseguenze estreme. Che altro sono infatti i cavilli se non un modo di sfruttare l’ordine stabilito senza rovesciarlo? [...] Socrate riconobbe il diritto e la legge e i greci continuarono a mantenere l’autorità del diritto e della legge. Se tuttavia, pur riconoscendo legge e diritto, volevano avvantaggiarsene, portando avanti ognuno le proprie esigenze egoistiche, non avevano altra possibilità che gli intrighi e i cavilli legali. Alcibiade, un geniale intrigante, dà inizio al periodo della «decadenza» ateniese; lo spartano Lisandro e altri mostrano che l’intrigo era divenuto comune fra i greci. Il diritto *greco*, su cui si fondavano gli *Stati* greci, dovette inevitabilmente venir raggirato e affossato dagli egoisti di quegli Stati e questi ultimi, gli Stati, andarono in rovina perché i *singoli* divenissero liberi; il popolo greco cadde perché i singoli si curavano assai meno del loro popolo che di se stessi”; EE, S. 236-237: „Mit Rabulisterei und Intrigen endigte die griechische Freiheit. Warum? Weil die gewöhnlichen Griechen noch viel weniger jene Konsequenz erreichen konnten, die nicht einmal ihr Gedankenheld Sokrates zu ziehen vermochte. Was ist denn Rabulisterei anders, als eine Art, ein Bestehendes auszunutzen, ohne es abzuschaffen? [...] Sokrates erkannte das Recht, das Gesetz an; die Griechen behielten fortwährend die Autorität des Gesetzes und Rechtes bei. Wollten sie bei dieser Anerkenntnis gleichwohl ihren Nutzen, wollte Jeder den seinen behaupten, so mußten sie ihn eben in der Rechtsverdrehung oder Intrige suchen. Alcibiades, ein genialer Intrigant, leitet die Periode des atheniensischen “Verfalls” ein; der Spartaner Lysander und Andere zeigen, daß die Intrige allgemein griechisch geworden. Das griechische *Recht*, worauf die griechischen *Staaten* ruhten, mußte von den Egoisten innerhalb dieser Staaten verdreht und untergraben werden, und es gingen die *Staaten* zu Grunde, damit die *Einzelnen* frei wurden, das griechische Volk fiel, weil die Einzelnen aus diesem Volke sich weniger machten, als aus sich“.

tutto perché antipodale a quello che Hegel considera il vero inizio della filosofia, ossia la filosofia eleatica. Questo consente a Stirner di sperimentare un altro modulo della parodia, rivendicando come essenziale – in positivo – un momento che Hegel stigmatizza come necessario, ma in negativo.

Stirner infatti, mediante il tema della sofistica, inaugura quella che Nikos Psarros nel suo *Max Stirners Cartesische Meditationen*⁹⁶² definisce una riduzione storico-concettuale – che richiama, ma al contempo si oppone, alla riduzione puramente concettuale cartesiana. Infatti Psarros sostiene, a ragione, che, a differenza di quanto avviene in Descartes i pensieri non vengono da Stirner considerati entità concrete e immutabili, ma solo rappresentazioni, descrizioni di stati mondani concreti e mutevoli⁹⁶³. Come sappiamo, però questo non significa che essi non esercitino un dominio su colui che le pensa, anzi esse sono massimamente cogenti, ossessioni, idee fisse⁹⁶⁴. In un certo senso si potrebbe dire che Stirner opera già a livello di quella che Foucault battezzerà “storia del pensiero”, attuando una sorta di problematizzazione, in particolare del concetto di essenza umana (*Wesen des Menschen*): tale idea infatti è considerata la peggiore e la più subdola in quanto eterna e immutabilmente presente dietro le apparenze incarnate dagli uomini⁹⁶⁵ e, in quanto connaturata all’altrettanto eterna idea di destinazione, di vocazione umana (*Bestimmung*), responsabile dell’alienazione degli uomini stessi. Lo scopo stirneriano, almeno secondo Psarros, è di raggiungere un nucleo esistenziale immediatamente evidente – anche in questo egli legge il parallelismo con Descartes, seppure modulato, in quel caso, nella ricerca di un regno della certezza evidente – e tale obiettivo è realizzabile solo mediante la distruzione di tale pregiudizio secolare in tutte le sue modificazioni⁹⁶⁶.

Si è già visto, sia in rapporto a Feuerbach sia in rapporto a Bruno Bauer, come Stirner si adoperi in tutto il *corpus* del suo pensiero a tale scopo – e non solo, come Psarros sostiene, nella prima parte di *Der Einzige*⁹⁶⁷. Ciò che qui interessa invece sottolineare è come l’inaugurazione di tale obiettivo polemico tragga origine, in prima istanza, da un rovesciamento della posizione hegeliana – a ulteriore conferma della radicalità, nel senso etimologico del termine, del confronto fra i due autori. La considerazione del *valore* della sofistica, infatti, si pone come primo atto della strategia stirneriana che, fondandosi nella consapevolezza di una linea *iconoclasta* che affonda le radici nell’antichità, ne individui e indichi i precedenti storici, ossia mostra “il processo storico di rifiuto

⁹⁶² Nikos Psarros, *Max Stirners Cartesische Meditationen*, in «Der Einzige», Max-Stirner-Archiv/edition unica, Leipzig, in Vorbereitung. Cito da un originale gentilmente concessomi dallo stesso Prof. Dr. Psarros.

⁹⁶³ Psarros, *Max Stirners Cartesische Meditationen*, S. 2: „Im Gegensatz zu [Descartes] ist [Stirner] davon überzeugt, dass die Gedanken keinen unveränderlichen Entitäten entsprechen, sondern höchstens konkrete, veränderliche Weltzustände beschreiben“.

⁹⁶⁴ Psarros, *Max Stirners Cartesische Meditationen*, S. 2: „Ideen sind laut Stirner Gedankeninhalte, die sich von ihrer situativen Gebundenheit losgelöst haben und den Denkenden «beherrschen»“.

⁹⁶⁵ Psarros, *Max Stirners Cartesische Meditationen*, S. 2: „Die schlimmste Herrscherin unter den Ideen ist die Idee eines ewigen, unveränderlichen, eigentlichen und sich hinter der Erscheinungen versteckenden «Wesen des Menschen»“.

⁹⁶⁶ Psarros, *Max Stirners Cartesische Meditationen*, S. 2: „Um zum Kern der unmittelbar evidenten Existenz vorzustoßen, muss diese Jahrtausende alte, sich im Laufe der Zeit proteusartig verwandelnde, aber im Grunde gleichgebliebene Glaube an das ewige «Wesen des Menschen» zerstört werden“.

⁹⁶⁷ Cfr. Psarros, *Max Stirners Cartesische Meditationen*, S. 2.

della determinazione della vita umana da parte di istanze sovranaturali e [al contempo, il rifiuto] dell'elevazione dello spirito a caratteristica essenziale dell'esistenza dell'uomo"⁹⁶⁸:

“Il primo colpo (scossa, *Stoß*) lo diedero i sofisti con la scoperta che attraverso l'analisi, la riflessione e la programmazione ci si poteva liberare dalla sovranità e dalla tirannia del destino e degli dei e assurgere a padroni delle situazioni. Una volta che si conosce la struttura e il meccanismo nascosto dietro l'apparenza e che è causa della stessa, gli uomini possono impossessarsene per produrre nuove apparizioni sociali, nuove situazioni sociali, politiche e materiali”⁹⁶⁹.

Il rilievo svolto da Psarros è pienamente condivisibile: ciò che però egli a mio avviso manca di cogliere è precisamente la natura e il *modo* di questa primo passo, ossia la sua *comicità*. Stirner stesso la esplicita chiaramente:

“Entriamo direttamente nel bel mezzo degli anni più fulgidi degli antichi: nel secolo di Pericle. A quel tempo la cultura sofistica si diffondeva e la Grecia si faceva beffe di tutto ciò che aveva considerato sino ad allora tremendamente serio. Tanto a lungo i padri avevano subito il violento dominio dell'immovibile ordine stabilito che i posteri ricavarono necessariamente qualcosa da quelle amare esperienze: *il sentimento di se stessi*. Così i *sofisti*, audaci fino all'impertinenza, pronunciarono parole che rinfrancavano gli animi: «Non ti lasciar confondere!» e diffusero una dottrina rischiaratrice «Usa contro ogni cosa il tuo intelletto, la tua intelligenza (*Witz*), il tuo spirito; con un intelletto lucido ed esercitato si va per il mondo nel modo migliore, ci si prepara la sorte migliore e la *vita* più piacevole». Essi riconoscono dunque nello *spirito* la vera arma dell'uomo contro il mondo. Per questo tengono così in gran conto l'abilità dialettica, l'eloquenza, l'arte della disputa, ecc. Essi proclamano che contro ogni cosa va usato lo spirito, ma dalla sacralità dello spirito essi sono ancora ben lontani, infatti lo spirito è per loro un mezzo, un'arma, di cui essi si servono così come i bambini si servono dell'astuzia e dell'ostinazione: il loro spirito è l'intelletto incorruttibile”⁹⁷⁰.

Si tratta, com'è chiaro, ancora una volta di una questione di generazioni, di contrasto tra vecchio e nuovo, ossia di uno specchio della situazione per Stirner attuale. Si tratta quindi di una questione di eredità, della *maniera* dell'eredità. I “padri” avevano sofferto così tanto a lungo il dominio

⁹⁶⁸ Psarros, *Max Stirners Cartesische Meditationen*, S. 4: „Der erste Schritt der Stirnerschen Reduktion besteht im historischen Prozess der Zurückweisung der Bestimmung des menschlichen Leben durch übernatürliche Instanzen und die Erhebung des Geistes zum wesentlichen Merkmal der menschlichen Existenz“.

⁹⁶⁹ Psarros, *Max Stirners Cartesische Meditationen*, S. 3: „Den ersten Stoß liefern die Sophisten mit ihrer Entdeckung, dass man sich durch Analyse, Überlegung und Planung von der Herrschaft des Schicksals und der Götter befreien und zum Herrscher über die Situation aufschwingen kann. Indem man die Mechanismen und die Strukturen erkennt, die sich hinter der Erscheinung verbergen und diese verursachen, kann man sich ihrer bemächtigen, um neue Erscheinungen, neue soziale, politische und materiellen Situationen zu erzeugen“.

⁹⁷⁰ U, p. 27; EE, S. 17-18: „Greifen Wir sogleich mitten in die glänzendsten Jahre der Alten hinein, in das perikleische Jahrhundert. Damals griff die sophistische Zeitbildung um sich, und Griechenland trieb mit dem Kurzweile, was ihm seither ein ungeheurer Ernst gewesen war. Zu lange waren die Väter von der Gewalt des ungerüttelten Bestehenden geknechtet worden, als daß die Nachkommen nicht an den bitteren Erfahrungen hätten lernen sollen, *sich zu fühlen*. Mit mutiger Keckheit sprechen daher die *Sophisten* das ermannende Wort aus: “Laß Dich nicht verblüffen!” und verbreiten die aufklärende Lehre: “Brauche gegen alles Deinen Verstand, Deinen Witz, Deinen Geist; mit einem guten und geübten Verstande kommt man am besten durch die Welt, bereitet sich das beste Los, das angenehmste *Leben*.” Sie erkennen also in dem *Geiste* die wahre Waffe des Menschen gegen die Welt. Darum halten sie so viel auf dialektische Gewandtheit, Redefertigkeit, Disputierkunst etc. Sie verkünden, daß der Geist gegen Alles zu brauchen ist; aber von der Heiligkeit des Geistes sind sie noch weit entfernt, denn er gilt ihnen als *Mittel*, als Waffe, wie den Kindern List und Trotz dazu dient: ihr Geist ist der unbestechliche *Verstand*“.

dell'immobilità dell'ordine che i "posteri" (*Nachkommen*), dell'amarezza di quelle esperienze, trasero il frutto: ossia il sentimento, la consapevolezza di sé. Ma tale guadagno ha come mezzo, come arma l'umorismo, l'impertinenza, la beffa: è mediante l'irrisione di tutto ciò che era stato sinora considerato come terribilmente serio, quindi della tradizione, dell'eredità, e attraverso l'intelligenza – per cui Stirner, come si è visto, sceglie il termine *Witz*, quindi certo intelligenza, ma connotata dall'arguzia spiritosa, dal motto di spirito che infatti viene inteso come l'arma *par excellence* contro il mondo – che l'uomo ha la possibilità di liberarsi da ciò che lo opprime, da ciò che, parafrasando Marx che parodia Stirner, "pesa sulla sua testa come un incubo". Ma non è precisamente questa la *maniera* in cui Stirner sceglie di rapportarsi alla tradizione? Ossia, non è egli "audace fino all'impertinenza" – alcuni commentatori hanno parlato della necessità di una *eiserne Stirne*, di una fronte di ferro, di una ferrea sfrontatezza potremmo tradurre per scrivere un libro del genere – nel suo parodiare *crudelmente*, ossia rigorosamente, l'eredità filosofica del secolo? Non è la beffa e l'irrisione di ciò "che sino ad allora era considerato terribilmente serio" il suo modo di procedere, anzi di sollevarsi al di sopra del sussistente – il suo *modo* di fare filosofia? Indubbiamente in questi passaggi sono rintracciabili spunti illuministici – come l'invito a non lasciarsi confondere che potrebbe fare benissimo da eco al *Sapere aude!*, come i riferimenti alla lucidità e all'esercizio dell'intelletto come antidoto alla superstizione –, ma credo che lo spunto stirneriano vada letto anche in altre direzioni.

La definizione, o meglio la classificazione di Stirner come sofista non è una novità ermeneutica. Oltre al già esaminato testo di Kuno Fischer, si può risalire agli inizi del secolo scorso per un accostamento esplicito di Stirner a Protagora (in un trittico che comprende anche Nietzsche) nel testo di Benedict Lachmann⁹⁷¹ e, seppure a distanza di oltre un secolo, alle proposte svolte, nel medesimo senso, da Bernd Kast⁹⁷² e, più esplicitamente, da Jean-Claude Wolf⁹⁷³. Si tratta in tutti e tre casi di riferimenti utili, ma la cui portata andrebbe a nostro avviso approfondita. La referenza filosofica è naturalmente la dottrina protagorea con la relativizzazione valoriale che essa proporrebbe derivandola dalla propria premessa epistemologica, ossia la celeberrima affermazione – con cui, bisogna rimarcarlo, la riflessione di Pitagora spesso si identifica, ma in realtà non si esaurisce – che "l'uomo è misura di tutte le cose". Stirner ne proporrebbe una decisiva radicalizzazione, sostituendo all'uomo (astratto) se stesso e, in termini più generali, l'individuo proprietario. Scrive infatti molto chiaramente Bernd Kast:

"Stirner postula [il] radicale egocentrismo come solo criterio di giudizio nella sua concezione strumentale di *Ego-mensura* come variazione della protagorea *omnium rerum homo mensura est*"⁹⁷⁴.

⁹⁷¹ Benedict Lachmann, *Protagoras Nietzsche Stirner. Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus*, Simion, Berlin 1914 (Bd. 9 der Reihe *Bibliothek für Philosophie*, hrsg. von Ludwig Stein, Beilage zu «Archiv für Geschichte der Philosophie», Band XXVII, Heft 2.).

⁹⁷² Kast, *Stirner und die kritisch-krisische Grundbefindlichkeit*, S. 19-20.

⁹⁷³ Jean-Claude Wolf, *Egoismus von unten gegen Bevormundung von Oben. Max Stirner neu gelesen*, Stirneriana Bd. 30, Max-Stirner-Archiv/edition unica, Leipzig 2007, nello specifico il capitolo *Kritik an Sokrates – ein moderner Protagoras*, S. 31-37.

⁹⁷⁴ Kast, *Stirner kritisch und krisische Grundbefindlichkeit*, S. 20: „Stirner postuliert [den] radikalen Selbstbezug als alleiniges Beurteilungskriterium griffig in seinem *Ego-mensura*-Satz als Abwandlung des protagoreischen *omnium rerum homo mensura est*“.

E Lachmann aveva già sostenuto che “come Protagora, Stirner riconosce solo una relatività del giudizio valoriale e anche per lui vale come base (*Grundlage*) quella fondamentale frase di Protagora”⁹⁷⁵. È del resto lo stesso Stirner a scrivere molto chiaramente:

“Per dirla in modo netto, qui si afferma che la misura di tutto (*Maß von Allem*) non è l'uomo, ma che io sono tale misura”⁹⁷⁶.

È però sia necessario e opportuno andare oltre questa enunciazione che, per quanto corretta sia filologicamente sia teoreticamente, rischia di non cogliere quello che potrebbe essere un senso ulteriore dell'uso stirneriano della sofistica. Ci si muoverà pertanto in due direzioni che, in realtà, si riveleranno sfaccettature della medesima direttrice: innanzitutto si presterà attenzione al contesto in cui Stirner compie tale radicalizzazione e poi si proporrà una rivalutazione della stessa espressione protagorea per mostrare come Stirner ne porti a compimento le istanze.

Il contesto in cui Stirner esplicita la *individualizzazione* del detto di Protagora è, come visto, totalmente hegeliano. Secondo Bernd Kast, infatti, tale affermazione è il risultato di un attacco alla nozione hegeliana, ma anche baueriana, di presupposto (*Voraussetzung*). Esso è per Stirner, come dimostrato, un dogma, un'idea fissa⁹⁷⁷ che si esplicita in primo luogo, come sottolineava Psarros, nell'idea di un'immutabilità dell'essenza (*Wesen*) e della destinazione (*Bestimmung*) umana – radicata a sua volta nell'onnipresenza e onnipotenza del divino, garanzia di stabilità eterna, anche e soprattutto valoriale e veritativa. La mossa stirneriana consiste invece precisamente nel condurre dalla stabilità di un universo creato da Dio alla persistente crisi della contingenza in cui domina l'imprevedibilità del caso. Il caso, come scrive Hegel nella *Phänomenologie*, è il contrario della sostanzialità e dell'essere per sé, è parte del qui e ora che non assurge mai al concetto e che smarrisce essenza e spirito, essendo condannato al puro gioco del capriccio – ma anche dell'arguzia, dell'umorismo (*Laune*), ci si ricordi del passo stirneriano⁹⁷⁸ – e alla casualità dell'arbitrio (*Willkür*). Scrive invece Stirner:

“Nel sistema hegeliano si parla sempre come se chi pensa e agisce fosse il pensiero, ossia «lo spirito pensante», cioè il pensiero personificato, il pensiero in quanto fantasma; [...] Ma se il pensiero è visto come una persona che agisce, esso stesso deve venir presupposto. [...] Il pensiero [può] essere [attivo] di per sé [essendo esso stesso] il presupposto della loro attività, perché non essendo non potrebbero nemmeno essere attivi. Ma il pensare come presupposto è un pensiero fisso, un *dogma*. [...] Altrimenti vanno le cose se ciò che è tuo non viene considerato esistente per sé, non viene personificato, non viene

⁹⁷⁵ Lachmann, *Protagoras*, S. 68: „Wie Protagoras kennt Stirner nur eine Relativität der Werturteil, auch für ihn gilt als Grundlage jener Fundamentalsatz des Protagoras“.

⁹⁷⁶ U, p. 366; EE, S. 395: „Um diese in einen bündigen Ausdruck zu bringen, so wird nun behauptet, daß nicht der Mensch das Maß von Allem, sondern daß Ich dieses Maß sei“.

⁹⁷⁷ Kast, *Stirner und die kritisch-krisische Grundbefindlichkeit*, S. 20: „Ausgehend vor einer der Ursprünglichkeit und Existenz der Eigner hervorhebenden Position, die nur das eigene Ich als Voraussetzung kennt, greift Stirner die metaphysische Konzeption Hegels an und unterzieht Hegel Voraussetzung, die er als »Dogma« und »fixe Idee« bezeichnet, einer scharfen Kritik“.

⁹⁷⁸ U, p. 208; EE, S. 217.

reso autonomo come uno «spirito». Il tuo pensiero ha come presupposto non «il pensiero», ma *te stesso*. Ma così tu non presupponi te stesso? Certo, ma non per me, bensì per il mio pensiero”⁹⁷⁹.

Stirner palesa anche qui il suo metodo parodico: egli replica la terminologia hegeliana, mimandone anche la procedura argomentativa, ma ne inverte di segno la valenza, portandola da negativa a (unica possibilità) positiva⁹⁸⁰. Ed è egli stesso a parlare di “rovesciamento del punto di vista comune”, sottolineando che esso potrebbe apparire “tanto simile a un vano gioco con le astrazioni” – come abbiamo visto essere, a suo avviso, il rovesciamento di soggetto e predicato nella speculazione feuerbachiana – che “coloro stessi verso cui è rivolto potrebbe[ro] accettarlo come un innocuo cambiamento”, ma solo perché ne ignorano le “grandi conseguenze pratiche”⁹⁸¹ che ne derivano, ossia appunto l’autoposizione dell’unico come unico criterio di giudizio, meglio come unica forza giudicante e la conseguente interiorizzazione della scala valoriale. È innegabile che tale mossa possa leggersi come l’affermazione di un totale relativismo, ma ciò che Stirner propone è in realtà a nostro avviso un prospettivismo radicale, molto vicino a quelle che saranno le posizioni dell’ultima speculazione nietzschiana, per intenderci quella sedimentatasi in *Der Wille zur Macht*. Il problema di un portato che non può che essere *simulativo* o finzionale della questione valoriale e veritativa porta alla messa in discussione completa del soggetto conoscente che, ora, non può che essere un’illusione ottica della grammatica.

La conseguenza essenziale che essi non coglierebbero è, però, a nostro avviso ancora più grande, perché ciò che in questi passaggi è in gioco è chiaramente il problema dell’inizio del filosofare. Ed è un problema che viene risolto in modo diametralmente opposto ad Hegel e a tutta la speculazione che a lui si richiama – più o meno direttamente, più o meno contraddittoriamente. È ancora Kast a suggerirlo, in un altro luogo delle sue analisi. Ascoltiamolo:

“[Nella propria] permanente autoposizione l’unico conosce la propria esistenza e l’unicità della stessa. Stirner scioglie il problema filosofico dell’inizio di tutto il pensiero filosofico mediante questa posizione dell’unico concreto e mortale in opposizione diametrica a Hegel, il quale nella verità e nella certezza che «Dio è la verità ed Egli solo è la verità» crede di riconoscere il primo oggetto della filosofia. La filosofia secondo Hegel si determina come «contemplazione pensante degli oggetti», attraverso cui si isti-

⁹⁷⁹ U, p. 366; EE, S. 394-395: Im Hegelschen Systeme wird immer so gesprochen, als dächte und handelte das Denken oder »der denkende Geist«, d. h. das personifizierte Denken, das Denken als Gespenst. [...] Gilt aber das Denken für das persönlich Handelnde, so muß das Denken selbst vorausgesetzt sein. Denken [...] [könntet] nur von sich aus tätig, [müßtet] selbst die Voraussetzung [seiner] Tätigkeit sein, da [es], ohne zu sein, nicht tätig sein könnten. Das Denken aber, als Vorausgesetztes, ist ein fixer Gedanke, ein *Dogma*. [...] Anders verhält es sich, wenn das Deinige nicht zu einem Fürsichseienden gemacht, nicht personifiziert, nicht als ein eigener “Geist” verselbständigt wird. *Dein* Denken hat nicht »das Denken« zur Voraussetzung, sondern *Dich*. Aber so setzest Du Dich doch voraus? Ja, aber nicht Mir, sondern meinem Denken“.

⁹⁸⁰ Kast, *Stirner und die kritisch-krisische Grundbefindlichkeit*, S. 18: „Bei Hegel ist Zufall das Gegenteil von »Wesentlichkeit« und »Fürsichsein«, er ist Teil des »Augenblicks« und des »Hier«. Wo die »Bestimmung sich aufzuopfern«, nicht mehr erfüllt wird [...] gehen »Allgemeinheit« und »Wesen« verloren und herrschen ein Spiel der Launen und ein Zufall der Willkür, wesenlos und geistverlassen. Diese Werte wertet Stirner kritisch um und fasst sie positiv, indem er als einzige Voraussetzung nur sich selbst als Kriterium gelten lässt“.

⁹⁸¹ U, p. 366; EE, S. 395: „Diese Umkehrung der gewöhnlichen Betrachtungsweise könnte einem leeren Spiel mit Abstraktionen so ähnlich sehen, daß selbst diejenigen, gegen welche sie gerichtet ist, ihrer harmlosen Wendung sich ergäben, wenn nicht praktische Folgen sich daran knüpften“.

tuisse un automovimento nel quale «il pensiero si fa oggetto del pensiero» e in tal modo si pone come proprio oggetto all'inizio della filosofia⁹⁸².

L'intuizione qui espressa da Kast risulta condivisibile nella sua attenzione al *modo* della critica stirneriana di Hegel, ma al contempo essa appare in qualche modo *contratta* sulla metafisica hegeliana – che egli vede rovesciata nell'*esistenzialismo* stirneriano (ma il rovesciamento di una tesi metafisica è ancora una tesi metafisica?) – e pertanto non capace di corrispondere alla pervasività del *gesto* stirneriano che investe invece la totalità del sistema. Il problema dell'*Anfang aller Denkens*, o meglio, *alles Philosophierens*, data la sua accecante importanza capitale, non è una questione che può essere ridotta a una sezione o all'altra del sistema, ma è piuttosto declinata in ogni partizione dello stesso, a garanzia della sua stessa organicità. Il non considerare l'inizio anche in termini di storia della filosofia risulta pertanto una mancanza notevole, non solo per le connessioni – addirittura per la palindromica corrispondenza – con la filosofia della storia, ma anche perché perde di vista il passaggio logico che, a mio avviso, consente a Stirner di utilizzare in maniera sommamente cogente il riferimento protagoreo. Si tratta chiaramente di una questione di ossatura argomentativa che Stirner non esplicita, ma questo non ne impedisce una trasparenza che mi sembra abbastanza evidente. La scelta del passo e dell'identificazione teoretica con alcuni assunti del pensiero sofisticato troverebbe qui pertanto ulteriore e più profonda motivazione e comprensione, oltre la genericità di un riferimento “di scuola” al relativismo valoriale, e permetterebbe di apprezzarne maggiormente la natura parodica.

Hegel infatti, nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*⁹⁸³, dopo aver asserito categoricamente, sulla scorta di Dieterich Tiedemann e di Wilhelm Gottlieb Tennemann⁹⁸⁴ e in polemica con una lunga tradizione che si era incarnata ad esempio in Friedrich Ast⁹⁸⁵, che “solo con la filosofia greca si registra il vero inizio”⁹⁸⁶, raddoppia questo vero inizio – in termini di *primo* inizio, fra breve si vedrà qual è il *secondo* – identificandolo con l'eleatismo:

“La dottrina principale degli eleati consiste in questo: solo l'uno, solo l'essere, è; tutto il resto non ha verità, è solo opinione, apparenza. [...] In tal modo la coscienza s'è innalzata al libero pensiero ed il pensiero puro ha reso se medesimo suo oggetto mantenendosi in esso. [...] Fu un immenso passo in

⁹⁸² Kast, *Ursprüngliches und entsprungenes Denken*, S. 15-16: „In dieser permanenten Selbstsetzung erfährt der Einzige seine Existenz und die Einzigartigkeit seiner Existenz. Stirner löst das philosophische Problem des Anfangs alles philosophischen Denkens mit dieser Setzung des konkreten atmenden und sterblichen Einzelnen in diametralem Gegensatz zu Hegel, der in der Wahrheit und der Feststellung dass »Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist« den ersten Gegensatz der Philosophie zu erkennen glaubt. Philosophie in Verständnis Hegels bestimmt sich »als denkende Betrachtung der Gegenstände«, wodurch eine Selbstbewegung des Denkens stattfinden, in dem sich »das Denken zum Gegenstand des Denkens« macht und sich damit seinen Gegenstand als Anfang der Philosophie setzt“.

⁹⁸³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Kalr Ludwig Michelet, Duncker u. Humblot, Berlin 1833-1836 in Id., *Werke*, Bd. XIII-XV, tr. it. e a cura di Roberto Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti dei diversi uditori. In appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁹⁸⁴ Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. I, *Von Thales bis Socrates*, Neuen Akademischen Buchhandlung, Marburg 1791; Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Barth, Leipzig 1791.

⁹⁸⁵ Friedrich Ast, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Thomann, Landshut 1807.

⁹⁸⁶ Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, p. 93; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 122: „Mit dem griechischen Philosophie machen wir eigentlich erst den Anfang“.

avanti. Per la prima volta, grazie alla scuola eleatica, il pensiero comincia propriamente a essere libero per sé, come essenza, come l'unico vero; il pensiero comprende se stesso"⁹⁸⁷.

E, in modo ancora più lapidario e pertanto maggiormente icastico, riportano gli appunti di Friedrich Stieve⁹⁸⁸:

“Con la scuola eleatica ha inizio la filosofia in senso proprio”⁹⁸⁹.

Ciò che Hegel intende lo specifica poco dopo:

“Questo, in un primo tempo, è ancora del tutto astratto. Come ciò costituisce il primo passo, così è anche l'ultimo, l'ultimo approdo a cui l'intelletto fa ritorno: come avviene nell'età moderna: Dio è l'essenza assoluta, l'identità astratta. Se di Dio diciamo che è l'essenza assoluta, che è fuori e sopra di noi, non ne conosciamo niente, tranne che è: Dio è ciò che è privo di determinazione. Egli per noi non avrebbe nessuna determinazione. Se ne sapessimo una determinazione, questa sarebbe una conoscenza; pertanto dobbiamo far scomparire tutte le proprietà che Gli sono attribuite. Il che corrisponde all'asserzione eleatica: solo l'uno, solo l'essere, è”⁹⁹⁰.

E ancora, con un'annotazione per noi importante:

“Questa è l'idea fondamentale. Solo l'essere è il vero, solo l'essere è, il nulla non esiste. In questa concisa nozione, nel nulla, cade la negazione in genere. In forma più concreta, abbiamo davanti a noi ciò che non è, ad esempio, nel limite, nella finitezza, nella limitatezza, nella particolarità, eccetera; tutto questo per gli eleati è negazione. *Omnis determinatio est negatio* è l'importante motto di Spinoza. Lo stesso vale per Parmenide: il limite, la negazione, l'esser determinato in ogni forma, ciò che è individuale, ciò che è singolo, e dunque negativo, non esiste affatto. [...] La verità è invece propria solo di ciò che è. Esso è ingenerato, immutabile, intero, illimitato, privo di movimento e senza fine; non è stato, né sarà, ma in questo momento è ogni cosa nel medesimo tempo; è un'unica concatenazione. [...] Il pensare e ciò su cui il pensiero verte sono la stessa cosa. [...] Infatti senza l'essere, nel quale tutto si manifesta,

⁹⁸⁷ Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, p. 135; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 168: „Die Hauptlehre der Eleaten ist: Es ist nur das Eine, das Sein; alles andere hat keine Wahrheit, ist nur Meinung, Schein. [...] Es hat damit das Bewußtsein sich in den freien Gedanken erhoben und der reine Gedanke sich zum Gegenstand gemacht und sich darin erhalten. [...] Es ist ein ungeheurer Fortschritt. Der Gedanke beginnt so mit der eleatischen Schule eigentlich zuerst, frei für sich zu sein, als Wesen, als das allein Wahre; der Gedanke erfaßt sich nun selbst“.

⁹⁸⁸ Il manoscritto in questione è *Geschichte der Philosophie. Vorlesungen. Vortrag von Herrn Prof. Hegel*, Berlin den 31ten [Oktober] 1825, Nachschrift von Friedrich Stieve, Ausarbeitung indicato all'interno dell'*handsschriftliche Nachlass* di Hegel come Anhang 34 MS. GERM. QU. 1319. Cfr. Eva Ziesche, *Der handsschriftliche Nachlaß Georg Wilhelm Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin preussischer Kulturbesitz*, Teil I, Harrasowitz, Wiesbaden 1995, S. 280-281 e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil II, *Griechische Philosophie, I. Thales bis Kyniker*, hrsg. von Pierre Garniron u. Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1989 (Reihe: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften u. Manuskripte*, Bd. VII), S. 187.

⁹⁸⁹ Cfr. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, p. 135, nota 116; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von P. Garniron u. W. Jaeschke, S. 53: „Mit der Eleatischen Schule beginnt also eigentlich die Philosophie“.

⁹⁹⁰ Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, p. 135; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 168-169: „Das ist zunächst zwar noch ganz abstrakt; wie dies das Erste ist, so ist es auch das Letzte, worauf der Verstand wieder zurückkommt, wie in neuester Zeit: Gott ist das absolute Wesen, die abstrakte Identität. Wenn wir von Gott sagen, er ist das absolute Wesen, er ist außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen als daß er ist, so ist er das Bestimmungslose. Für uns soll kein Bestimmung haben. Wüßten wir [eine] Bestimmung, so wäre dies ein Erkennen; so aber müssen wir alle Eigenschaften, die ihm zugeschrieben werden, verschwinden lassen. [...] Dies ist also gleich mit dem eleatischen Satz: Es ist nur das Eine, das Sein.“

niente esiste, e senza l'essere non sapresti trovare il pensiero. Il pensare produce se stesso; ciò che viene prodotto è il pensiero. Pertanto il pensare è identico con il suo essere"⁹⁹¹.

La definizione spinoziana – contenuta, come inciso e invertita nei termini – “*determinatio negatio est*”⁹⁹² – in una lettera del 2 giugno 1674 che Spinoza indirizzò a Jarig Jelles – viene quindi da Hegel posta come equivalente all'assunto di base parmenideo, proseguendo quindi una linea argomentativa inaugurata da Jacobi e proseguita da Salomon Maimon. Jacobi infatti già in *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, pur senza riferimento esplicito a Parmenide, sostiene che le cose singole (*einzelne Dinge*), dato che esistono solo in un certo determinato modo, sono propriamente *non-entia* e che solo l'essere indeterminato e infinito (*das unbestimmte unendliche Wesen*) è propriamente l'*ens reale*⁹⁹³. Maimon, nelle *Streifereien in Gebiete der Philosophie*⁹⁹⁴, propone invece esplicitamente l'accostamento di Spinoza con Parmenide, ma concorda nell'intendere la formula come affermazione della sola realtà dell'infinito indeterminato, ossia di Dio, con la conseguente negazione di esistenza al finito, inteso come limitazione (*Einschränkung*) dello stesso essere divino. In questo senso egli parla per Spinoza di un “acomismo”, ossia appunto di una negazione dell'esistenza del *cosmos*, delle cose determinate, che sarebbero solo limitazioni e quindi negazioni del sommo essere reale, a cui non si attaglia alcuna predicazione. Hegel, dal canto suo, ribadisce la centralità dell'assunto in più occasioni: nel passo citato, in quello esplicitamente riguardante Spinoza all'interno delle lezioni di storia della filosofia e in un passo, per noi decisivo, della *Wissenschaft der Logik*. Ascoltiamolo:

“La determinatezza è la negazione posta come affermativa; è la proposizione di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Questa proposizione è di una importanza infinita [... e] ha per necessaria conseguenza l'unità della sostanza spinozistica, ossia l'affermazione che non v'ha che una sostanza. Il pensiero e l'essere, ossia l'estensione, le due determinazioni cioè che Spinoza ha presenti, dovevano essere da lui riunite in questa unità, poiché come realtà determinate son negazioni, la cui infinità è la loro unità. Secondo la definizione di Spinoza [...] l'infinità di qualcosa è la sua affermazione. Perciò quelle due determinazioni egli le comprese come attributi, vale a dire come tali che non hanno una sussistenza particolare, un essere in sé e per sé, ma son soltanto come tolte, come momenti”⁹⁹⁵.

⁹⁹¹ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, p. 137; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 170-171: „Dies ist die Hauptbestimmung. Nur da Sein ist Wahres, nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht. In jene kurze Bestimmung, in dies Nichts fällt die Negation überhaupt. Das Nichtsein haben wir vor uns in konkreter Form – die Grenze, Endlichkeit, Beschränktheit, Besonderheit, usf.; dies alles ist bei den Eleaten Negation. *Omnis determinatio est negatio* – das ist der große Anspruch Spinozas. So Parmenides: Die Grenze, die Negation, die Bestimmtheit in jeder Form, das Individuelle, Einzelne, also das Negative ist gar nicht. [...] Die Wahrheit ist nur: Es ist. Dies ist un erzeugt und unvergänglich, ganz, unbegrenzt, unbewegt und ohne Ende; es war nicht noch wird es sein, sondern jetzt ist es alles zugleich; Es ist Ein Zusammenhang. [...] Das Denken ist dasselbe und das, dessen Gedanke es ist. [...] Denn nichts ist ohne Seiendes, worin es sich manifestiert, und nicht ohne seiendes wirst du das Denken finden. Das Denken produziert sich; was produziert wird, ist der Gedanke. Das Denken ist also mit seinem Sein identisch“.

⁹⁹² Baruch Spinoza, *Epistolae*, N. 50: *Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid quam negatio esse*“.

⁹⁹³ Cfr. Friedrich Heinrich Jacobi, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, hrsg. von Heinrich Scholz, Reuther u. Reichard, Berlin 1916, S. 150–151.

⁹⁹⁴ Salomon Maimon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Vieweg, Berlin 1793.

⁹⁹⁵ Hegel, *Scienza della logica*, p. 108.

E aggiunge in maniera per noi decisiva:

“In pari maniera nemmeno la sostanzialità degli individui si può sostenere di fronte a quella proposizione. L’individuo è riferimento a sé per ciò ch’esso pone limiti ad ogni altro. Ma questi limiti sono con ciò anche limiti dell’individuo stesso, riferimenti suoi ad altro. L’individuo non ha il suo esserci in lui stesso. L’individuo è certamente più di ciò ch’è limitato da ogni parte; ma questo più appartiene alla sfera del concetto”⁹⁹⁶.

Ora, se si mette in relazione questa nozione di unità – nei termini hegeliani l’Uno – con il vuoto, che per Hegel, è il principio atomistico, si ottiene precisamente la nozione di individualità stirneriana.

È ovvio che non sia qui in discussione la dottrina spinozistica, ma solo la lettura, anche *strumentale*, che Hegel ne fa⁹⁹⁷ – e il rovesciamento della stessa operato da Stirner. L’insistenza stirneriana sul nulla (creatore) che vedremo risultare essenziale nella concezione dell’unicità è, a nostro avviso, l’assunzione su di sé della coincidenza tra negazione e determinazione di derivazione spinoziana. E ancora spinoziano, seppure per inversione, ne risulta il portato etico: infatti se come scrive Giuseppe Raciti, tale formula può essere letta come espressione della *saturazione* da parte del bene statico di *tutto* lo spazio etico con la conseguente esclusione, almeno in via di principio, della localizzazione del male, in una coincidenza di bene e male nella *perfectio*⁹⁹⁸, in Stirner è proprio la possibilità di annullamento di bene e male nel singolo determinato ad essere affermata come perfezione – e con essa si realizza il superamento di tale orizzonte colpevolistico e alienante.

In tal senso, un ripensamento dell’opzione sofistica consentirebbe di fornire nuova luce a tale superamento. Centrale nella sentenza protagorea risulta la nozione di misura, che, non casualmente, è una delle parti del dominio della qualità nella *Wissenschaft der Logik* hegeliana, il cui culmine è l’affermazione che misura di tutte le cose è Dio. Una più attenta disamina della stessa sentenza, ci porta poi a una sua riconsiderazione. Il termine centrale dell’espressione è, come risaputo, la parola *metron*, che, come sottolinea molto opportunamente Carlo Sini, “una lunga tradizione ha inteso come «misura» (*kriterion*), prendendo per buone le considerazioni di Sesto Empirico, che, probabilmente dipendeva a sua volta da Timone. Ma queste considerazioni, posteriori di molti secoli a Protagora, esprimono solo il trionfante imporsi della *ratio* conoscitiva e metafisica che, dualizzando il mondo in soggetto conoscente e oggetto conosciuto, si chiede con affanno come i «segni» del primo possano adeguarsi alla «realtà» del secondo. Dicendo *metron* però Protagora intende tutt’altro”⁹⁹⁹.

⁹⁹⁶ Hegel, *Scienza della logica*, p. 108.

⁹⁹⁷ Cfr. Melamed, “*Omnis determinatio est negatio*”, pp. 175-196.

⁹⁹⁸ Raciti, *L’ospite orientale*, p. 10: “Il bene statico - o *perfectio* – è invece *indistinguibile* dal male, e ciò nel senso che il bene ne assume tutte le veci. Il bene statico occupa *tutto* lo spazio etico ed esclude, in via di principio, la ‘localizzazione’ del male: *omnis determinatio est negatio*. Ciò naturalmente non significa che il mondo di Spinoza è il «migliore dei mondi possibili». L’*Ethica*, piuttosto, fa coincidere male e bene nella *perfectio*”.

⁹⁹⁹ Carlo Sini, *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 259. Mi rivolgo qui alle analisi che Sini svolge in merito alla riflessione sofistica e alla peculiare posizione protagorea in quanto, oltre al dettato storiografico, egli presta un’attenzione peculiare al risvolto semiotico della stessa, particolarmente utile per la presente disamina, dato che *amo* avviso, risulta già presente, seppur *in nuce*, nella lettera stirneriana.

Secondo Sini, infatti, la traduzione corretta sarebbe da rintracciare – anche sulla scorta dei significati precedenti di *metron* attestati, tra gli altri, in Omero, Esiodo, Eschilo – nell’orizzonte semantico del ‘culmine’:

“Ciò che noi siamo abituati a tradurre «misura» ha qui il senso di «termine», «pienezza», «maturità», «punto culminante». [...] Un’eco di tale senso originario è forse ravvisabile in Ermia che, riferendo la celebre proposizione di Protagora, non usa il termine *metron*, ma la parola *oros*, cioè «confine», «limite»; più esattamente *oros* indica una regione conclusa e circoscritta, un «luogo». Il senso di *metron*, nella proposizione di Protagora, è quindi duplice: da un lato indica il compiersi, la pienezza, di un processo per il quale gli eventi (dei quali l’uomo sarebbe appunto *metron*) trovano la loro matura e compiuta manifestazione *a fior dell’umano*, come si potrebbe dire; dall’altro indica che l’uomo è il *luogo di manifestazione*, la *regione* degli «eventi». L’uomo, cioè, è il punto culminante, o di arrivo, e insieme il luogo circoscritto e definito in cui si compiono, manifestandosi, gli eventi”¹⁰⁰⁰.

Per la corretta intelligenza del ripensamento, sono necessari altri due passi: innanzitutto comprendere cosa significhi qui ‘evento’ e quali conseguenze avrebbe questa condizione, per dir così, locale dell’uomo. I termini *classici* per ‘evento’ – reperibili già nel *Cratilo* platonico (385 e), e per giunta come collegati, sono *chremata* e *pragmata*. Tra i vari significati di *chremata*, oltre alle traduzioni classiche come ‘cose’ o ‘fatti’, spiccano, a mio avviso, le versioni di ‘ciò che si possiede’ – quindi, a rigore, la *proprietà* – e ‘ciò che è utile e si usa’ – altro senso, come si vedrà, della nozione di proprietà. Sini, poi, sulla scorta di Mario Untersteiner, parla anche di *pragmata*, nel senso del “mondo tutto dell’agire e del patire”¹⁰⁰¹, e indicando come ulteriori possibili traduzioni ‘circostanze’, ‘stato di cose’, appunto ‘eventi’. Sini propone quindi un collegamento stretto tra questi eventi e l’uomo:

“*Chremata* si collega quindi strettamente a *metron*: l’un termine rimanda all’altro. Pensati insieme nel modo in cui a noi sembra evidente che Protagora li intese, essi indicano appunto che l’uomo è il luogo di manifestazione di quegli eventi che hanno valore per lui, entrando nel campo del suo *possesso*. Correlativamente: gli eventi accadono all’uomo, ovvero trovano nell’uomo (*a fior dell’umano*) il compimento, la maturità, la pienezza, il giusto limite del loro accadere e valere”¹⁰⁰².

Ultima notazione in merito alle conseguenze:

“Ma l’uomo è poi caratterizzato, secondo Protagora, dalla sua capacità di «dire» gli eventi (è così che essi si manifestano ed entrano nel suo possesso) e di dirli, per di più, in modo contraddittorio. Questa possibilità, potenziata in modo consapevolmente programmatico, dà vita alla famosa *tecnica antilogica* della sofistica”¹⁰⁰³.

Ora si possono trarre le nostre conclusioni e dar ragione della lunga digressione. Alla luce di queste nuove acquisizioni concettuali, si può affermare con maggiore coerenza la vicinanza di Stirner alla riflessione protagorea e comprenderne quindi la radicalizzazione in tutta la sua portata. Se *metron* è quindi al contempo limite e luogo di manifestatività degli eventi, che, per essere tale im-

¹⁰⁰⁰ Sini, *Eracle al bivio*, p. 259.

¹⁰⁰¹ Mario Untersteiner, *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 117 (per l’analisi dei due termini, cfr. le intere pp. 115-117)

¹⁰⁰² Sini, *Eracle al bivio*, p. 260, secondo corsivo nostro.

¹⁰⁰³ Sini, *Eracle al bivio*, p. 260.

plica al contempo il possesso e la capacità di utilizzo degli stessi – il dominio, si potrebbe dire, integrando anche con la traduzione, proposta da Untersteiner, per cui “l’uomo è dominatore di tutte le esperienze”¹⁰⁰⁴ –, si può affermare che il motto protagoreo si attaglia in misura ancora più profonda alla lettera stirneriana. Scrive infatti Stirner, in un passo centrale per la propria concezione di soggettività e su cui torneremo specificamente¹⁰⁰⁵, che l’io è uno spazio, e più precisamente uno spazio (*Raum*) di rappresentazione, di manifestatività:

“Con l’essere non si giustifica proprio niente. Il pensato è altrettanto del non-pensato, la pietra sulla strada è e la mia rappresentazione della pietra è essa pure. Ambedue sono, ma in spazi diversi: la prima nello spazio esterno, la seconda nella mia testa, in me; io infatti, sono uno spazio come lo è la strada”¹⁰⁰⁶.

Si noti che questo passo è la conclusione di un’argomentazione che accomunava Hegel e Feuerbach a livello di astrazione e si opponeva a ciò che egli considerava il loro gesto fondamentale, ossia l’istituzione della necessità della mediazione.

II.4.e Ripensare l’*Auflösung*

Tutto il percorso svolto ci conduce quindi al punto, a nostro avviso decisivo, della critica stirneriana – quello che istituisce il suo *controgesto* nei confronti di Hegel – ossia all’attacco alla nozione di mediazione. La nozione di mediazione, non è quasi necessario sottolinearlo, rappresenta il cardine della sillogistica hegeliana, ossia per dirla in altri termini, il fulcro intorno a cui ruota l’intero sistema, l’ossatura epistemologica che ne garantisce (o dovrebbe garantirne) la coerenza. L’offensiva stirneriana diparte, come abbiamo dimostrato, proprio dalla critica alla presupposizione e alla sua, per dir così, geminazione: vi è infatti la presupposizione della necessità del concetto – all’interno della quale il concetto va considerato sia come “concetto che è”, ossia in sé, e come “concetto”, ossia per sé¹⁰⁰⁷ – e la conseguente necessaria partizione in logica *oggettiva*, ossia logica del concetto come *essere*, e logica *soggettiva*, ossia logica del concetto come *concetto*. Ma, dato che tale differenza è posta dal concetto stesso e quindi è radicata nella sua unità, le due logiche devono stare in una relazione reciproca da cui risulta “una sfera della mediazione, il concetto come sistema delle determinazioni della riflessione” che si incarna nella scienza dell’essenza, mediana tra la scienza dell’essere e la scienza del concetto. Così, “per forza di presupposizione” è istituita la ge-

¹⁰⁰⁴ Untersteiner (*I sofisti*, p. 121) lega, sulla scorta di Esiodo, di Pindaro e di Anassarco, la nozione di *metron* a quella di *kairos* e ne rintraccia la base per la formula protagorea, seppure nella sua originale modificazione, per cui essa veniva a significare “che «l’uomo è la pienezza, quindi il dominatore delle esperienze»”. Per un’accurata disamina de *La proposizione di Protagora*, cfr. *l’excursus* omonimo a cui Sini fa indubbiamente riferimento (pp. 115-137). Glossa Emanuele Severino (*Il fascino discreto dei sofisti*, in «Corriere della Sera», Milano 2 dicembre 1996, p. 29): “L’intento di Protagora è [quindi] di affermare che l’uomo non sottostà a limiti eterni, ma è forza dominatrice guidata dalla ragione, ossia è tecnica”.

¹⁰⁰⁵ Cfr. *infra*, III.III.

¹⁰⁰⁶ U, p. 355, ultimo corsivo nostro; EE, S. 383: „Durch das *Sein* wird gar nichts gerechtfertigt. Das Gedachte *ist* so gut als das Nicht-Gedachte, der Stein auf der Straße *ist* und meine Vorstellung von ihm *ist* auch. Beide sind nur in verschiedenen *Räumen*, jener im luftigen, dieser in meinem Kopfe, in *Mir*: denn *Ich bin Raum wie die Straße*“.

¹⁰⁰⁷ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von Leopold von Henning, Duncker u. Humblot, Berlin 1841; tr. it. di Arturo Moni, riveduta da Claudio Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 44: „Così è l’intero concetto da considerare una volta come concetto *che è*, e un’altra volta come concetto. Sotto il primo riguardo, esso è soltanto il concetto *in sé*, concetto della realtà o dell’essere; sotto il secondo invece è concetto come tale, concetto *che è per sé*“.

nerale partizione della grande logica¹⁰⁰⁸. Così è, al contempo fondata la necessità della mediazione come essenziale al sillogismo, alla relazione, ossia al sistema. Tale centralità della mediazione è così tale da non sussistere il bisogno di insistere oltre su tale momento, “poiché questo [...] si trova addirittura dappertutto, in ogni concetto”¹⁰⁰⁹.

“Nella vera trinità vi è non soltanto unità, ma unicità; il sillogismo è portato fino all’unità piena ed effettiva, che nella sua interamente concreta determinazione è lo spirito”¹⁰¹⁰.

Commenta Menghi:

“Così, la vera molteplicità, sin dalle premesse alla misura, è la trinità come soluzione identitaria e molteplice che è *Uno*. La differenza infinita e assoluta è l’identità unica e vera costituita, nella sua forma logica più alta, dallo spirito. Questo esprime la differenza trinitaria come potenza che ha, già sempre, riassorbito in sé l’altro: il *mistero dell’Uno*. [...] Questo processo della *reductio ad unum* è il momento monumentale della dialettica nella sua risoluzione, dove la differenza e la determinazione scompaiono senza venire conservate, senza essere tolte. L’*Aufhebung* lascia il posto alla adialettica dell’*Auflösung*. E solo davanti alla negazione tradita e negata, cioè solo davanti all’affermazione pura può essere pensato il reale impensabile: la trinità o molteplicità dell’Uno. Il mistero metafisico diventa scienza della logica attraverso i difetti e le aporie della negazione”¹⁰¹¹.

È maturo il tempo per riassumere il fulcro oppositivo di Stirner in una formula: se, per Carlo Menghi, il gesto hegeliano consiste nella “*reductio ad unum*” come “momento monumentale della dialettica”, noi riteniamo che il controgesto stirneriano risieda nella *reductio ad absurdum* come momento *colossale* di una sintetica parodica il cui strumento principe è la radicalizzazione dell’*Auflösung* stessa. Il movimento dell’*Auflösung* nella sua duplice e intrinseca accezione – speculare a quella dell’*Aufhebung* – di soluzione e dissoluzione è valorizzato da Stirner in un ripensamento del suo ruolo, lontano da quell’aporeticità in cui sembra confinarlo Menghi.

Per Menghi infatti l’*Auflösung* è “il negativo doppio, assoluto e affermativo” dal cui dominio è necessario depurare la dialettica se si vuole “recuperare la gradualità dell’*Aufhebung* come negazione parziale, sottrattiva e insieme conservativa, realmente contraddittoria perché costituita dalla differenza che *neutralizza* l’identità assoluta”¹⁰¹², ossia se si vuole comprendere “se e come grazie a Hegel possa nascere l’ancora ineditato”¹⁰¹³. L’*Auflösung* sarebbe cioè la negazione del “sistema negativo” dell’*Aufhebung* e la sua risoluzione nella forma dell’identità, sarebbe la “doppia negazione che non conserva l’elemento negativo della *differenza* e anzi lo riduce a momento strumentale dell’*identità*”¹⁰¹⁴, una sorta di “*dissoluzione del negativo*” che non può che condurre

¹⁰⁰⁸ Cfr. Carlo Menghi, *La negazione normativa. Aufhebung e Auflösung nella Scienza della logica di Hegel*, Giappicchelli, Torino 1997, p. 27.

¹⁰⁰⁹ Hegel, *Scienza della logica*, p. 111.

¹⁰¹⁰ Hegel, *Scienza della logica*, p. 367.

¹⁰¹¹ Menghi, *La negazione normativa*, p. 88.

¹⁰¹² Menghi, *La negazione normativa*, p. 99.

¹⁰¹³ Menghi, *La negazione normativa*, p. 13.

¹⁰¹⁴ Menghi, *La negazione normativa*, p. 11.

“all’autoreferenzialità del concetto e della sue leggi”¹⁰¹⁵ in quanto “rimane nel gioco della pura *pre-supposizione*”¹⁰¹⁶.

Il risultato della doppia negazione e del doppio transito attesta l’essere e il divenire tolto. [...] Allora, ontologicamente, l’*Aufheben* è interno essere, innanzitutto manifestazione e non attività, dove il divenire nega il suo negativo e si determina in «quieta semplicità», ovvero *positivamente è e in sé si determina*¹⁰¹⁷. È però importante notare che:

“Nel sapere assoluto lo spirito scopre che l’accidentalità delle figure divenienti della coscienza, alienate nello spazio e recuperate via via nella ripetizione saputa del tempo, erano in realtà mosse da una necessità in cammino. I fatti del mondo, della terra, della vita, nella loro apparente estrinsecità, intrinsecamente tenuti insieme dalla continuità di una necessaria ragione: niente in realtà si è mosso, perché la «sostanza» era già là, anche se essa si mostra solo alla fine. Questa fine era anche l’inizio (già lo sapeva anche Aristotele) e questo è appunto il sapere assoluto. La fine, dice Hegel, mostra questa priorità di se stessa, solo in quanto, mediante il cambiamento operato dall’agire, non risulta nient’altro da ciò che era già. La comprensione della storicità è insieme la comprensione della sua necessità; tutto ciò che è estraniato nello spazio e nel tempo è risucchiato dalla verità dello spirito come immoto esser-così come doveva essere e come non poteva non essere. Il sapere assoluto, allora, cancella le sue evanescenti figure; il loro tempo viene negato e così riscattato. Il sapere assoluto, dice Hegel, abbandona la sua esistenza temporale, il regno del mondo, alla pura interiorizzazione (*Erinnerung*), alla pura memoria, al puro ricordo. Mezzanotte dell’autocoscienza spirituale che solleva il vissuto temporale alla atemporalità eterna dell’istante in cui si attua il sapere assoluto, cioè la verità del divenuto. Lo spirito assoluto, quindi non è nella storia reale, sebbene diventi «assoluto» solo attraverso la storia reale. Ma in quanto poi la depone, il sapere assoluto se ne libera, ricapitolando nel ricordo l’intero processo dei gradi immediati nella mediazione assoluta. Solo così può essere la totalità dei momenti, non essendo nessun momento, avendo mediata ogni immediatezza in sé ed essendo lui la mediazione pura. Tutto questo [...] coincide perfettamente con la formula del sillogismo disgiuntivo”¹⁰¹⁸.

La consequenzialità di Stirner risiede allora nell’eliminazione del *terzo*, ma non del terzo della sintesi, bensì del terzo che era la *mediazione*. Ma in questa maniera egli è in grado di far ruotare l’intera struttura del sillogismo e con esso del sistema e conferire all’*Auflösung* non la capacità di dissolvere e di risolvere nella figura *parodica* dell’unico tutto il movimento della storia e dello spirito. Perché l’unico, come abbiamo visto, è radicalizzazione del principio di esclusione che elimina, *per eccessiva radicalità*, il conflitto, è refrattarietà alla mediazione.

Si può quindi affermare che se in Bauer e in Feuerbach Stirner criticava “il principio d’identità” o meglio “la piccola identità («idea fissa») degli *uomini*”, in Hegel egli riscontra “la grande identità del concetto/Stato” di cui essa sarebbe il “prodotto conforme”¹⁰¹⁹. Grande tautologia dell’Identità Universale che si incarna in quel *Sein im Begriff*, in quell’essere nel concetto, che è la *fine* e la finalità della dialettica, il suo *Aufhebung* della piccola tautologia della differenza che “è perché è”¹⁰²⁰. In

¹⁰¹⁵ Menghi, *La negazione normativa*, p. 12.

¹⁰¹⁶ Menghi, *La negazione normativa*, p. 11.

¹⁰¹⁷ Menghi, *La negazione normativa*, p. 37.

¹⁰¹⁸ Carlo Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 161-162.

¹⁰¹⁹ Cfr. Carlo Menghi, *La società civile da Hegel a Stirner*, in *Max Stirner e l’individualismo moderno*, pp. 37-59, qui p. 41.

¹⁰²⁰ Cfr. Menghi, *La società civile*, p. 41.

questo senso è leggibile tutta la coerenza e la profondità della critica stirneriana che spazia dalla *Wissenschaft der Logik* alla *Philosophie des Rechts* e che, mediante, l'apparato hegeliano, pensiamo al peculiare utilizzo della *Philosophie der Natur* di cui ci siamo occupati in precedenza, ne trae le conseguenze *necessarie* e, al contempo, ne propone l'*Auflösung*.

“I concetti devono decidere in ogni cosa, i concetti devono regolare la vita, i concetti devono *dominare*. Questo è il mondo religioso a cui Hegel ha dato un'espressione sistematica, portando un metodo nell'assurdo e perfezionando l'ordine dei concetti in una dogmatica dalle solide fondamenta e ben costruita. Tutto diventa una cantilena di concetti e l'uomo reale è costretto, cioè io sono costretto a vivere secondo queste leggi concettuali. Può forse esistere un più duro dominio della legge? Ma il cristianesimo non aveva forse ammesso sin dall'inizio di voler rendere ancora più forte il dominio della legge ebraica? («Nemmeno una lettera della legge deve andar perduta!»)¹⁰²¹.

Stirner intuì precocemente che in questa grande tautologia era insita una profonda aporia della dialettica, ossia che “nella premessa dialettica era implicita una risoluzione politica”: ed è proprio a smascherare questa “ambiguità di metodo” funzionale “alla certezza del risultato”¹⁰²² che la tecnica stilistica stirneriana della *confusione* degli ambiti – la quale, ricordiamolo, collega tra loro campi lessicali diversi scoprendone *archeologicamente* le connessioni occulte – è volta.

“Contro questo calvinismo puritano [che consisteva nel “ripudiare tutto ciò in cui non potevano provare la presenza dello Spirito Santo”] il luteranesimo è ancora una volta orientato in senso religioso, cioè spirituale, è più radicale. Il calvinismo, infatti, respinge senza mezzi termini una quantità di cose giudicandole sensuali e mondane e *purifica* la chiesa; il luteranesimo, invece, cerca fin dove è possibile di portare lo *spirito* in ogni cosa, di riconoscere in tutto lo Spirito Santo come essenza e di *santificare* così l'intera dimensione mondana. [...] A questo modo il luterano Hegel (egli stesso dichiara in un passo «Io voglio restare luterano») riesce a realizzare pienamente il concetto in ogni cosa. In ogni cosa c'è la ragione, cioè lo Spirito Santo, ovvero «il reale è razionale». Il reale è poi di fatto tutto quanto, perché in ogni cosa, per esempio in ogni menzogna, può venir scoperta la verità: non c'è nessuna menzogna assoluta, nessun male assoluto e simili”¹⁰²³.

¹⁰²¹ U, p. 104; EE, S. 104-105: „Begriffe sollen überall entscheiden, Begriffe das Leben regeln, Begriffe *herrschen*. Das ist die religiöse Welt, welcher Hegel einen systematischen Ausdruck gab, indem er Methode in den Unsinn brachte und die Begriffssatzungen zur runden, festgegründeten Dogmatik vollendete. Nach Begriffen wird Alles abgeleiert, und der wirkliche Mensch, d. h. Ich werde nach diesen Begriffsgesetzen zu leben gezwungen. Kann es eine ärgere Gesetzherrschaft geben, und hat nicht das Christentum gleich im Beginne zugestanden, daß es die Gesetzherrschaft des Judentums nur schärfer anziehen wolle? («Nicht ein Buchstabe des Gesetzes soll verloren gehen!»).

¹⁰²² Menghi, *La società civile*, p. 41.

¹⁰²³ U, pp. 100-101; EE, S. 100-101: „Gegen diesen puritanischen Calvinismus [»Worin sie nicht den heiligen Geist nachweisen konnten, das mußten die Protestanten verwerfen«] ist wieder das Luthertum mehr auf dem religiösen, d. h. geistigen Wege, ist radikaler. Jener nämlich schließt flugs eine Menge Dinge als sinnlich und weltlich aus und *purifiziert* die Kirche; das Luthertum hingegen sucht womöglich in alle Dinge *Geist* zu bringen, den heiligen Geist in Allem als Wesen zu erkennen, und so alles Weltliche zu *heiligen*. [...] Daher gelang auch dem Lutheraner Hegel (er erklärt sich an irgend einer Stelle dafür: “er wolle Lutheraner bleiben”) die vollständige Durchführung des Begriffs durch Alles. In allem ist Vernunft, d. h. heiliger Geist, oder “das Wirkliche ist vernünftig”. Das Wirkliche ist nämlich in der Tat Alles, da in Jedem, z. B. jeder Lüge die Wahrheit aufgedeckt werden kann: es gibt keine absolute Lüge, kein absolut Böses u. dergl. Große »Geisteswerke« wurden fast nur von Protestanten geschaffen, da sie allein die wahren Jünger und Vollbringer des *Geistes* waren“.

E vi oppose certamente “il nulla concettuale, l’insignificanza della costruzioni ideali, confessandola [onestamente] come limite insuperabile”, ma non, come sostiene Menghi, “la tautologia naturale”¹⁰²⁴. Piuttosto una strategia della potenza – e della proprietà – che escluda il riconoscimento, il quale è e non può che essere mediazione:

“Se nel cosiddetto periodo feudale ricevevamo tutto in feudo da Dio, nel periodo liberale vige lo stesso rapporto di vassallaggio con l’uomo. Dio era il signore, ora l’uomo è il signore; Dio era il mediatore, ora lo è l’uomo; Dio era lo spirito, ora lo è l’uomo. In questo triplice nesso il rapporto di vassallaggio ha subito una trasformazione. Noi adesso riceviamo infatti in feudo dall’uomo onnipotente in primo luogo la nostra *potenza* che, provenendoci da un essere superiore, non si può chiamare «potere» o «autorità», ma invece «diritto»: i «diritti dell’uomo»; in secondo luogo noi riceviamo in feudo da lui la nostra posizione nel mondo, perché egli, il mediatore, media i nostri *rapporti*, i quali perciò non possono essere che «umani»; infine noi riceviamo in feudo da lui *noi stessi*, cioè la nostra propria dignità e tutto ciò di cui siamo degni, perché noi non siamo degni di nulla se *egli* non abita in noi e se o quando noi non siamo «umani». La potenza è dell’uomo, il mondo è dell’uomo, io sono dell’uomo.

Ma non posso dichiarare *me stesso* legittimo proprietario, mediatore e mio proprio «io»?

Allora si dirà:

La mia potenza è la mia proprietà.

La mia potenza mi dà la mia proprietà.

La mia potenza *sono* io stesso e grazie a essa io sono la mia proprietà”¹⁰²⁵.

In conclusione si può quindi affermare che Stirner, mediante la propria parodizzazione, conduce *ad absurdum* tutti i suoi referenti filosofici, *forsennandone* gli esiti e giungendo ad *esaurirne* il pensiero. Questo lungo giro ha permesso quindi di seguire quelle che credo siano le linee guida della *pars destruens*, del primo movimento della strategia stirneriana. Esse sono già indicative del secondo movimento della stessa che consiste nella consumazione anche delle *figure* provvisorie in cui la sua speculazione avrebbe potuto cristallizzarsi e nel rinvenimento della *nozione* che, almeno a suo avviso, garantisce la vera immissione nella *praxis*, ossia che sancisce il passaggio del discorso filosofico dal piano del significato a quello dell’evento, incarnandone, seppure in modo transeunte e umbratile, la *mimesi*.

¹⁰²⁴ Menghi, *La società civile*, p. 42.

¹⁰²⁵ U, p. 195; EE, S. 203: „Trugen Wir in der sogenannten Feudalzeit Alles von Gott zu Lehen, so findet in der liberalen Periode dasselbe Lehnsverhältnis mit dem Menschen statt. Gott war der Herr, jetzt ist der Mensch der Herr; Gott war der Mittler, jetzt ist’s der Mensch; Gott war der Geist, jetzt ist’s der Mensch. In dieser dreifachen Beziehung hat das Lehnsverhältnis eine Umgestaltung erfahren. Wir tragen jetzt nämlich erstens von dem allmächtigen Menschen zu Lehen unsere *Macht*, die, weil sie von einem Höheren kommt, nicht Macht oder Gewalt, sondern “Recht” heißt: das “Menschenrecht”; Wir tragen ferner von ihm unsere Weltstellung zu Lehen, denn er, der Mittler, vermittelt unsern *Verkehr*, der darum nicht anders als »menschlich« sein darf; endlich tragen Wir von ihm *Uns selbst* zu Lehen, nämlich unseren eigenen Wert oder alles, was Wir wert sind, da Wir eben nichts wert sind, wenn *er* nicht in Uns wohnt, und wenn oder wo Wir nicht »menschlich« sind. – Die Macht ist des Menschen, die Welt ist des Menschen, Ich bin des Menschen.

Wie aber, bleibt Mir’s nicht unbenommen, *Mich* zum Berechtigter, zum Mittler und zum eigenen Selbst zu erklären? Dann lautet es also:

Meine Macht *ist* mein Eigentum.

Meine Macht *gibt* Mir Eigentum.

Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum“.

III.

Per un'etica della consumazione

“Tutto è andato in malora, nel corso della sua lunga vita. Cosa gli resta? Gli scacchi (il gioco), benché anche lì gli accada di perdere. E allora? L’umorismo, irriducibile espressione dell’etica”.

Daniel Pennac, *Il paradiso degli orchi*

III.1 Maschere dell'unicità

Avendo assodato il *lavoro* del lutto e dello sberleffo – ossia della parodia – operato da Stirner sul *corpo* della tradizione, possiamo ora finalmente apprezzarne l'esito, ossia l'inaugurazione di una tendenza che mira al punto di massima tensione, di massimo *sforzo* delle categorie del *Vecchio* finalizzato alla produzione – Stirner forse direbbe alla creazione-distruzione – del *Nuovo*. La propensione della critica a leggere tale risultato come ennesima variazione della radicalità giovane hegeliana si rivela comprensibile, ma al contempo non sufficientemente comprensiva del pensiero stirneriano. La posizione dell'unicità non risponde infatti a criteri di superamento dialettico né a istanze di necessità storico-esistenziale, ma è lo strumento – *prima facie* epistemologico – che permette a Stirner di porre fine alla logica della gerarchia, ossia di superare l'aporeticità da lui individuata nel pensiero significativo in favore dell'apertura dell'orizzonte dell'evenemenzialità.

Solo in questo senso – ancora una volta coerentemente stirneriano perché indicante una condizione estrema che, dissolvendosi, favorisce un trapasso verso l'inedito – si può parlare di completezza dell'unico: la posizione dell'unicità sancisce infatti la completezza e il compimento della strategia parodica stirneriana, costituendosi come culmine di quello che abbiamo definito secondo movimento della stessa. Movimento necessariamente complementare, ma in qualche modo opposto al primo, in quanto non si tratta più di farsi doppio corpo, o meglio colosso, del corpo della tradizione, bensì di *sperimentare* la propria stessa consumazione, di fare del proprio corpo di pensiero il campo per un cruciale – forse addirittura fatale, sebbene non tragico – esperimento della conoscenza, del pensiero che ne saggi, crudelmente, i limiti e la potenza.

In tal senso si potrebbe parlare qui dell'ultimo atto della *messa in scena* stirneriana, del suo sfruttamento totale del palcoscenico della teatralità politica che tanto aveva informato l'autodefinizione dell'identità giovane-hegeliana e che in lui tocca i picchi della purezza espressiva dell'istrionismo. Non recita egli precisamente una commedia – e una commedia storica, *à la Ruge* – in quanto *simula* in se stesso gli effetti di una serie di principi *interni* all'orizzonte storico della sua epoca acutizzandone l'aporeticità e la *crisi* – per dissolversi in quella *parodia terminale* del principio che è l'unico? Un percorso tra queste figure transeunti consentirà pertanto di mostrarne la dinamica.

III.1.a L'egoista: una pezza nuova su un vestito vecchio

L'esempio più eclatante dell'istrionismo, della *commedia* stirneriana risiede nella figura dell'egoista. Simulazione così spinta, così ben riuscita da informare l'ermeneutica stirneriana sin dalla prima apparizione del *Der Einzige* con una cogenza e persistenza tale da caratterizzare anche la più informata critica attuale. Di contro, è proprio il mostrare la dissimulazione della sua natura simulativa che crediamo possa permettere di apprezzarne a pieno il portato teoretico. Con tale finalità, proporremo quindi un'analisi della gestazione di tale figura per giungere al momento stesso in cui Stirner opera il proprio auto-smascheramento.

I prodromi dell'elaborazione del concetto sono rinvenibili già in quel laboratorio speculativo che sono le corrispondenze ai giornali. Prendiamo qui come abbrivo la dissertazione *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat*¹⁰²⁶, dove l'egoismo compare come contraltare dell'amore:

“Si suole contrapporre all'amore l'egoismo (*Selbstsucht*), perché la natura dell'egoismo porta con sé questo, che colui che lo segue si comporta senza riguardo (*ohne Rücksicht*) agli altri, ossia spietatamente. – Se ora mettiamo il valore dell'uomo nella autodeterminazione (*Selbstbestimmung*), cioè nel fatto che egli non è determinato da una cosa o da un'altra persona ma egli stesso è il creatore di sé, e quindi è a un tempo creatura e creatore, è verosimile che l'egoista resti più di tutti lontano da questo fine. Il suo principio suona così: le cose degli uomini esistono per me! Se egli potesse aggiungere: anch'io esisto per essi, – allora non sarebbe più un egoista. Egli mira soltanto ad afferrare l'oggetto dei suoi desideri; per esempio, corre dietro a una fanciulla per la quale arde, allo scopo di sedurre questo oggetto amato (poiché quella fanciulla ha per lui soltanto il valore di un oggetto), ecc. Non gli viene in mente di diventare un altro uomo per amore di quella fanciulla, di fare di sé qualche cosa per meritarsela con ciò: egli è come è. Appunto questo lo rende tanto spregevole che non si può scoprire in lui nessuna formazione di sé (*Selbstgestaltung*) e destinazione di sé”¹⁰²⁷.

Innanzitutto è necessaria una notazione terminologica: Stirner, per indicare l'egoismo, utilizza qui *Selbstsucht* e non *Egoismus*, come invece farà perlopiù in *Der Einzige*. Inoltre, in un passo dell'opera capitale, Stirner giustappone esplicitamente i due vocaboli, dimostrandone l'uso distinto, tant'è che nella traduzione italiana di Amoroso, essi risultano qualificati rispettivamente come “amore di sé” e come “egoismo”¹⁰²⁸. Invece qui essi sembrano utilizzati come sinonimi, in una confusione terminologica su cui sarà opportuno riflettere. Ad ogni modo è evidente come questa prima occorrenza del concetto si qualifichi in maniera totalmente negativa: infatti, se commisurato all'unità di misura valoriale dell'autodeterminazione che qui Stirner dichiara essere cogente, l'egoista risulta “il più lontano di tutti da questo fine” in quanto il suo principio – il semplice “afferrare l'oggetto dei suoi desideri” la cui esistenza vale *esclusivamente* per lui – implica un immobilismo alieno da ogni possibilità di mutamento, di divenire. “Egli è come è”, permane cioè nella staticità di una situazione data, senza poter mai determinarsi come “creatore di sé” e quindi, “a un

¹⁰²⁶ (Max) Stirner, *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat*, in «Berliner Monatsschrift», hrsg. von Ludwig Buhl, Erstes und einziges Heft, Selbst-Verlag Ludwig Buhl, Mannheim 1844, S. 34-49. Il testo, redatto nella prima metà del 1843, venne proibito dalla censura prussiana in luglio e stampato da Buhl solo l'anno successivo, godendo della legislazione maggiormente liberale di Mannheim. Ora in KS, S. 269-277; tr. it. di Angelo Treves, *Lo stato fondato sull'amore. Considerazioni e pregiudiziali*, in SM, pp. 266-275.

¹⁰²⁷ Stirner, *Lo stato fondato sull'amore*, in SM, pp. 271-272; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 274-275 [«Berliner Monatschrift», S. 43-44]: „Man pflegt der Liebe die Selbstsucht gegenüber zu stellen, weil es die Natur der Letzteren mit sich bringt, daß, wer ihr folgt, *ohne Rücksicht auf den Andern*, oder *unbarmherzig* verfährt. Setzen wir nun den Werth des Menschen in die *Selbstbestimmung* d. h. darin, daß nicht eine Sache oder eine andere Person ihn bestimmen, sondern er selbst der Schöpfer seiner selbst, mithin Schöpfer und Geschöpf in Einem sei, so wird der Selbstsüchtige wahrscheinlich am weitesten hinter diesem Ziele zurückbleiben. Sein Grundsatz lautet so: die Dinge und die Menschen sind *für mich* da! Vermöchte er hinzuzusetzen: ich bin auch für sie da, – so wäre er eben der Selbstsüchtige nicht mehr. Er geht nur darauf aus, den Gegenstand seiner Begierde zu haschen, läuft z. B. in der Brunst einem Mädchen nach, um dieß allerliebste »Ding« (denn für mehr als ein Ding gilt es ihm nicht) zu – verführen u. s. w. Um dieses Mädchens willen ein anderer Mensch zu werden, selbst etwas aus sich zu machen, um sie dadurch zu *verdienen*: das fällt ihm nicht ein, wie er ist, so ist er. Das eben macht ihn so verächtlich, daß keine Selbstgestaltung und Selbstbestimmung an ihm zu entdecken ist“.

¹⁰²⁸ Cfr. EE, S. 376; U, p. 349.

tempo” come “creatore e creatura”, cioè senza la possibilità di scoprire in lui “nessuna formazione di sé” né tantomeno “una destinazione di sé” (nessuna etica del sé, si potrebbe dire con Foucault); ed è precisamente questo che lo rende “tanto spregevole”.

Eppure ci sono in questo passo alcuni elementi significativi che è importante non lasciar passare sotto silenzio: in primo luogo la caratterizzazione stessa della natura dell’egoismo, in secondo luogo l’attribuzione valoriale all’oggetto. Si tratta in questo caso di tracce minime, ma che serviranno per la comprensione della nostra ipotesi di lettura. Nel primo caso la nostra attenzione deve concentrarsi sulla modalità del comportamento dell’egoista, ossia su quella spietatezza (*Unbarmherzigkeit*) – quell’assenza di cuore, si potrebbe dire prestando orecchio all’etimologia –, su quell’assenza di riguardi verso gli altri che appunto ne rappresenta la tipicità. Vedremo fra breve come sarà precisamente il riferimento al riguardo a rivelarsi uno dei sintomi decisivi per comprendere la modalità di costruzione oppositiva stirneriana. Nel secondo caso, è necessario invece sottolineare quella che potrebbe essere definita una sorta di pregiudiziale ontologica. Infatti l’egoista per Stirner sembra annullare qualsivoglia tipo di reciprocità per quanto concerne l’esistenza degli oggetti: essi assumono consistenza reale e valore solo in rapporto all’egoista – ossia essi esistono solo per lui – mentre non vale la polarità inversa, ossia egli non esisterebbe per loro, pena appunto la perdita della sua qualificazione di “egoista”. La distinzione è importante, perché è in base ad essa che Stirner misura la distanza dall’amore e, questione maggiormente decisiva, dall’autodeterminazione. S è scelto di seguire il percorso delineato dallo stesso Stirner, e perciò di partire dall’amore:

“Ben altrimenti fa colui che sente l’amore. L’egoismo non cambia l’uomo, l’amore fa di lui un altro uomo. «Da quando egli ama, è diventato un tutt’altro uomo», si suole dire. Ma egli come amante fa anche realmente qualcosa di sé, in quanto estirpa da sé tutto ciò che non piace alla donna amata, volontariamente e devotamente si lascia determinare, e trasformato dalla passione dell’amore, si orienta verso l’altra persona. Se nell’egoismo gli oggetti esistono soltanto per me, invece nell’amore anch’io esisto per essi; noi siamo l’uno per gli altri, e viceversa”¹⁰²⁹.

L’amore si qualifica quindi come pratica trasformativa del sé: l’uomo, come amante, “fa realmente qualcosa di sé” in un lavoro di ablazione del negativo *per* l’amata, nel doppio significato di “estirpazione di tutto ciò che non le piace” e di orientamento, anzi di passività (volontarietà e devozione) di determinazione nei confronti del polo di attrazione, che ora diventa fine, ossia non più *oggetto*, bensì *persona*. Si assiste perciò a una metamorfosi dovuta precipuamente all’istituzione di una relazionalità che, di contro all’unilateralità egoistica, rivela un differente portato ontologico, in quanto consente la determinazione reciproca di entrambi i suoi poli. È però evidente che anche l’amore non risponda in maniera adeguata al criterio valoriale che Stirner poneva come decisivo, ossia l’autodeterminazione; solo la libertà vi si attaglia perfettamente:

¹⁰²⁹ Stirner, *Lo stato fondato sull’amore*, in SM, p. 272; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 275 [«Berliner Monatsschrift», S. 44-45]: „Ganz anders der Liebende. Die Selbstsucht ändert den Menschen nicht, die Liebe macht einen andern Menschen aus ihm. »Seit er liebt, ist er ganz anderer Mensch geworden« pflegt man zu sagen. Aber er macht als Liebender auch wirklich *selbst* etwas aus sich, indem er Alles an sich tilgt, was dem Geliebten widerspricht; willig und hingebend *läßt* er sich bestimmen, und durch die Passion der Liebe umgewandelt, *richtet er sich nach dem Andern*. Sind in der Selbstsucht die Gegenstände nur *für mich* da, so bin ich in der Liebe auch *für sie*: wir sind *für einander*“.

“Lasciamo però l’egoismo al suo destino e paragoniamo piuttosto l’amore con la determinazione di noi stessi, ossia con la libertà. 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 se medesimo. La determinazione di sé dipende ancora dall’altra persona; è in pari tempo determinazione per opera di un altro, è passione. [...] L’uomo libero invece non si determina né per opera di un altro, né per amore di un altro, ma puramente da se stesso; egli comprende se medesimo, e in questa comprensione di sé trova l’impulso a determinare se medesimo: soltanto col comprendersi (*Selbstvernehmen*) agisce ragionevolmente e liberamente. C’è molta differenza tra il venir determinati da un altro o da se stessi, tra l’essere un uomo innamorato (*Liebevoller*) e un uomo ragionante (*Vernünftiger*). L’amore vive di questo concetto, che ognuno faccia per amore di un altro quello che fa, e la libertà vive del concetto che ognuno faccia per amore di se stesso quello che fa: colà si spinge la deferenza (*Rücksicht*) verso un altro, qui io spingo me stesso”¹⁰³⁰.

Il rapporto tra amore e libertà viene qui declinato da Stirner nel contrasto tra passione e razionalità, tra uomo innamorato, amante (*Liebevoller*) e uomo razionale (*Vernünftiger*). Nel primo caso infatti vi è sì creazione di sé, formazione della propria persona secondo un’impronta, ossia determinazione, ma per opera e con *riguardo* a un altro, per amore di un altro, non di se medesimo; si tratta appunto di passione, di azione in vista di un fine esterno a me, ossia di *etero-teleologia*. Nel secondo caso invece l’uomo si determina *da e per* se stesso: difatti è nella propria auto-percezione che egli trova l’impulso a determinarsi in un’azione che sia libera, razionale – in una parola *auto-teleologia*. In questo senso Stirner può parlare della spinta di se stesso, proprio perché tale azione è compiuta avendo come fine il medesimo sé che la compie e proprio perché spinta dall’amore del sé per se stesso, in una coincidenza, si potrebbe dire con Aristotele, di causalità efficiente e causalità finale (e forse addirittura di causalità formale) che non è da sottovalutare. Ad ogni modo, ora Stirner ha esplicitato tutti gli elementi necessari per istituire, conclusivamente, una sorta di gerarchia dei tre momenti:

“Quindi l’amore ha ragione contro l’egoismo, perché è più nobile il fare propria la volontà di un altro e l’ademperla, che il venire punti senza volontà propria da qualsiasi cupidigia eccitata da un oggetto, ed è più nobile l’orientarsi in conformità di un altro che il non orientarsi affatto e il lasciarsi andare; ma l’amore non ha ragione contro la libertà, perché soltanto nella libertà la determinazione di sé diventa verità. Realmente l’amore è l’ultima e più bella oppressione di noi stessi, la forma più gloriosa dell’annientamento di noi stessi e del sacrificio, la più gloriosa vittoria sull’egoismo; ma mentre infran-

¹⁰³⁰ Stirner, *Lo stato fondato sull’amore*, in SM, pp. 272-273; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 275-276 [«Berliner Monatschrift», S. 45-46]: „Ueberlassen wir jedoch die Selbstsucht ihrem Schicksal und vergleichen wir lieber die Liebe mit der Selbstbestimmung oder Freiheit. In der Liebe bestimmt sich der Mensch, gibt sich ein gewisses Gepräge, wird zum Schöpfer seiner selbst. Allein er thut das Alles um eines *Andern*, nicht um *seinetwillen*. Die Selbstbestimmung ist noch abhängig von dem *Andern*: sie ist zugleich Bestimmung durch den *Andern*, ist – Passion. [...] Der freie Mensch dagegen bestimmt sich weder durch noch für einen *Andern*, sondern rein aus sich; er vernimmt sich und findet in diesem Selbstvernehmen den Antrieb zur Selbstbestimmung: nur sich vernehmend, handelt er vernünftig und frei. Es ist ein Unterschied, ob man durch einen *Andern* oder durch sich bestimmt wird, ob man ein *Liebevoller* ist oder ein *Vernünftiger*. Die Liebe lebt von dem Grundsatz, daß Jeder, was er thut, um des *Andern willen* thue, die Freiheit von dem, daß er es um *seinetwillen* thue; dort treibt mich die Rücksicht auf den *Andern*, hier treibe *ich* mich“.

ge la volontà personale, che quasi si dovrebbe chiamare soltanto ostinazione e cupidigia, non permette alla volontà in genere di sorgere, la quale sola conferisce all'uomo la dignità di uomo libero"¹⁰³¹.

Ma tale *gerarchia*, come si vede chiaramente, ruota intorno a un elemento sinora non tematizzato, o meglio tematizzato da Stirner prima della discussione sulle tre forme di determinazione del sé che occupano la parte centrale della dissertazione e che ora funge addirittura da discriminante, ossia la volontà. Stirner ne aveva infatti appena accennato in merito alla differenza tra suddito e cittadino – su cui si dovrà tornare nello specifico fra breve trattando dell'individualità, a conferma della strettissima connessione, anzi della quasi identità delle due *maschere* – come differenza *concettuale* tra desideri (del suddito) e volontà (del cittadino). Ora il tema – centrale per Stirner come testimoniano moltissimi altri luoghi, tra cui il già citato *Das unwahre Princip* – viene utilizzato come criterio valoriale per identificare non tanto categorie politiche, quanto piuttosto atteggiamenti umani, o meglio le categorie, i concetti attraverso cui tali atteggiamenti vivono. Quindi l'egoismo soccombe di fronte all'amore – è meno *nobile* – proprio perché l'egoista mostra un'assenza di volontà, mentre l'amante almeno "ha una volontà, sia pure non una volontà propria"¹⁰³² e, reciprocamente, l'amore soccombe di fronte alla libertà, in quanto esso infrange la volontà personale, essendo una forma, per quanto gloriosa, di autoannientamento (*Selbstvernichtung*), di sacrificio del sé e in tal modo non permette alla "volontà in genere" di emergere, scongiurando la realizzazione "della determinazione nella verità", ossia il compimento dell'uomo nella dignità di uomo libero.

Resta solo da specificare come possa avvenire questa determinazione e Stirner lo ribadisce sancendo l'ultima differenza tra amore e egoismo:

"L'uomo che ama è un'immagine (*Gebilde*) di se stesso, in quanto si cerca e si trova in un altro, mentre l'egoista è una creatura della natura, una creatura che non si cerca né si trova"¹⁰³³.

Quindi, dato che l'egoista è inteso qui come "creatura della natura" proprio perché non si cerca e non si trova, ossia perché è relegato nell'immobilismo esistenziale della natura, se ne può dedurre che "l'uomo che ama" è, di contro, *creatura dello spirito* e lo è proprio in ragione di tale ricerca e di tale ritrovamento (in un altro), ossia in ragione del *dinamismo* dello spirito stesso. Ma che cosa si-

¹⁰³¹ Stirner, *Lo stato fondato sull'amore*, in SM, p. 273; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 276 [«Berliner Monatsschrift», S. 46-47]: „So hat die Liebe wohl Recht gegen die Selbstsucht, da es edler ist, den Willen eines Andern zu dem seinigen zu machen, und auszuführen, als willenlos von der durch irgend ein Ding angeregten Begierde gestachelt zu werden, edler, sich nach einem Andern zu bestimmen, als sich gar nicht zu bestimmen, sondern sich gehen zu lassen; gegen die Freiheit aber hat die Liebe nicht Recht, weil in der Freiheit erst die Selbstbestimmung zur Wahrheit wird. Die Liebe ist zwar die letzte und schönste *Unterdrückung* seiner selbst, die glorreichste Weise der Selbstvernichtung und Aufopferung der wonnereichste Sieg über die Selbstsucht; aber indem sie den Eigenwillen bricht, der nur Eigensinn und Begierde heißen dürfte, läßt sie auch zugleich den Willen nicht aufkommen, der dem Menschen erst die Würde des freien Menschen verleiht“.

¹⁰³² Stirner, *Lo stato fondato sull'amore*, in SM, p. 273, corsivi miei; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 276 [«Berliner Monatsschrift», S. 47]: „Gegen die Selbstsucht gehalten, feiert der Mensch in ihr seine Verherrlichung, denn der Liebevoll hat, wenn auch nicht seinen eigenen, so doch einen Willen, der Selbstsüchtige hat keinen“.

¹⁰³³ Stirner, *Lo stato fondato sull'amore*, in SM, p. 274; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 276 [«Berliner Monatsschrift», S. 47]: „Der Liebevoll ist ein Gebilde seiner selbst, indem er *sich* im Andern sucht und findet, der Selbstsüchtige ein Geschöpf der Natur, eine – Creatur, die sich nicht sucht noch findet“. Poco prima (cfr. *Lo stato fondato sull'amore*, p. 273; *Einige Vorläufige*, S. 276, «Berliner Monatsschrift», S. 47) aveva sostenuto che l'egoista "persevera nella sua grossolanità (*verharrt in seiner Rohheit*)".

gnifica che l'uomo che ama è "immagine di se stesso"? Il riferimento all'immagine testimonia della vicinanza con i temi elaborati da Stirner nello stesso periodo in *Kunst und Religion*. Una sovrapposizione fra i due testi potrebbe pertanto contribuire alla chiarificazione di tale difficoltà interpretativa. In questo testo infatti tale nozione gioca un ruolo centrale e la sua prima elaborazione, non a caso, emerge precisamente nella distinzione tra naturale e spirituale:

“Non appena si sveglia il presentimento che l'uomo ha in sé qualcosa di trascendentale, cioè che egli non può soddisfarsi nel suo stato animale e naturale, ma deve diventare un altro [...] – non appena quel presentimento si desta nell'uomo e lo spinge a dividersi e a sdoppiarsi in ciò che è e ciò che deve diventare, egli tende avidamente verso questo secondo e diverso uomo, e non ha riposo finché non ha dinanzi a sé l'*immagine* (*Gestalt*) di quest'uomo dell'al di là”¹⁰³⁴.

È quindi l'impossibilità di trovare soddisfazione nello stato animale – quindi nell'egoismo? –, ossia la comprensione della propria (parziale) dimensione trascendentale a sancire il passaggio esistenziale da tale condizione a una spirituale. Tale presentimento è ciò che spinge l'uomo a dividersi dalla propria *attualità* in direzione di una *possibilità* d'essere, appunto di un'immagine di sé che si pone dinanzi a lui come oggetto. Ed è proprio il processo di tale sdoppiamento a rivelarne la natura spirituale, dato che è svolto dall'arte e dalla religione, ossia, hegelianamente, dai primi due momenti dello spirito assoluto:

“Il fervido impulso dell'uomo a non essere unico ma a sdoppiarsi, a non contentarsi di sé, dell'*uomo naturale*, ma a cercare il secondo uomo, l'*uomo spirituale*, quest'impulso viene soddisfatto per opera del genio, e lo sdoppiamento è compiuto. [...] L'uomo sta di fronte a se stesso. [...] L'arte crea sdoppiamento, in quanto pone l'Ideale di fronte all'uomo, ma la vista dell'Ideale [...] si chiama religione. Appunto perché questa è uno sguardo abbisogna di un oggetto e l'uomo, in quanto è religioso, si contiene verso l'ideale proiettato fuori di lui per mezzo della creazione artistica, cioè verso il suo secondo Io, il suo Io esteriorizzato, come verso un oggetto”¹⁰³⁵.

Il direzionarsi – finalistico – ad un oggetto rende praticamente indistinguibile questo *meccanismo* dall'opera dell'amore, come Stirner stesso sottolinea, sancendone anche la necessaria connessione con il momento religioso:

“Ma non è forse l'amore la sostanza propria della religione, esso che pure è affare del sentimento e non dell'intelletto? Se l'amore è un affare del cuore, forse per questo cessa di essere un affare dell'intelletto? [...] In realtà, l'amore è soltanto cosa dell'intelletto, e con ciò tuttavia gli rimane inalte-

¹⁰³⁴ Stirner, *Arte e religione*, in SM, p. 254; *Kunst und Religion*, in KS, S. 258: „Sobald die Ahnung erwacht, dass der Mensch in sich selbst ein Jenseits habe, d. h. dass er im thierischen und natürlichen Zustande sich nicht genüge, sondern ein *anderer* werden müsse [...] – sobald jene Ahnung in dem Menschen erwacht und er darauf hindrängt, sich zu theilen und zu entzweien in das, was er *ist*, und das, was er *werden* soll, so strebt er sehnsüchtig nach dem letzteren, nach diesem zweiten und anderen Menschen, und rastet nicht eher, als bis er die *Gestalt* dieses jenseitigen Menschen vor sich sieht“.

¹⁰³⁵ Stirner, *Arte e religione*, in SM, p. 256; *Kunst und Religion*, in KS, S. 259-260: „Der heisse Drang des Menschen, nicht allein zu sein, sondern sich zu verdoppeln, nicht zufrieden zu sein mit sich, dem natürlichen, sondern den zweiten zu suchen, den geistigen Menschen, – dieser Drang ist befriedigt durch das Werk des Genius, und die *Entzweigung* ist vollendet. [...] Der Mensch steht sich selbst *gegenüber*. [...] Die Kunst schafft Entzweigung, indem sie dem Menschen das Ideal entgegenstellt, der Anblick des Ideales aber [...] heisst Religion. Darum, weil sie ein Anblicken ist, bedarf sie eines Gegenstandes oder Objectes, und der Mensch verhält sich als Religiöser zu dem durch die Kunstschöpfung hinausgeworfenen Ideal, zu seinem zweiten, äusserlich gewordenen Ich, als zu einem *Objecte*.“.

rata la qualità di essere affare del cuore. [...] Così l'amore dei bambini dapprima soltanto intende se stesso ma non ha cosciente conoscenza di sé, ma non per questo è meno cosa dell'intelletto, perché si spinge unicamente fin dove arriva l'intelletto del bambino, e con questo intelletto sorge e cresce. Fin quando il bambino non dà nessun segno di intelligenza, non dà neppure nessun segno d'amore [...]: il bambino si comporta come semplice creatura sensibile e quindi appunto non sente nulla dell'amore. Soltanto nella misura in cui egli distingue gli oggetti (fra i quali ci sono anche gli uomini) il bambino si attacca a una persona più che a un'altra. [...] All'amore è [pertanto] indispensabile un oggetto. Questo oggetto ha il medesimo rapporto con l'intelletto, il quale è la propria ed unica attività spirituale dell'uomo religioso appunto per questo, che l'uomo religioso non ha pensieri che per e intorno a un oggetto, non ha pensieri che per e intorno a un oggetto"¹⁰³⁶.

L'amore attinge quindi innegabilmente alla dimensione spirituale, ma, essendo "la sostanza propria della religione", esso non è "secondo ragione, ma secondo l'intelletto"¹⁰³⁷. È infatti propria dell'intelletto (*Verstand*) l'impossibilità di sfuggire alla restrizione imposta dall'oggetto, la necessità cioè di concepire pensieri "per e intorno ad esso", perfetto corrispettivo di quel conformarsi del singolo secondo la volontà di un altro di cui Stirner parlava in *Einiges Vorläufige*. È poi chiaro come si tratti sempre di fenomeni di alienazione, di annichimento del sé (per quanto gloriosa tale negazione possa essere), a ulteriore dimostrazione dell'insufficienza dell'esistenza amorosa in termini di realizzazione non solo esistenziale, ma anche primariamente logica e ontologica. È infatti solo a livello della *Vernunft*, cioè della filosofia che si "respira la libertà (*athmet die Freiheit*)"¹⁰³⁸; ma tale libertà è "una mano stritolatrice così su ogni creazione di oggetti come su tutta l'oggettività stessa"¹⁰³⁹, in quanto la ragione "si occupa solo di se stessa e non si cura di nessun oggetto [...] perché la ragione cerca soltanto se stessa, non ama che se stessa, o propriamente non ama se stessa, perché in sé non ha nessun oggetto, ma è se stessa"¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁶ Stirner, *Arte e religione*, in SM, pp. 259-260; *Kunst und Religion*, in KS, S. 262-263: „Ist denn nicht aber die Liebe das eigenste Wesen der Religion, sie, die doch ganz eine Sache des Gefühls und nicht des Verstandes ist?«. Wenn sie eine Herzenssache ist, muss sie darum weniger eine Verstandessache sein? [...] Die Liebe ist in der That nur eine Verstandessache, wobei sie übrigens in ihrem Titel als Herzenssache unbeschädigt bleibt. [...] So ist die Kindesliebe zunächst zwar nur *an sich* verständig ohne bewusste Einsicht, allein nichts desto weniger von vornherein Verstandessache, weil sie nur so weit geht, als der – Verstand des Kindes, und mit ihm zugleich entsteht und wächst. So lange das Kind noch keine Zeichen von Verstand gibt, zeigt es auch [...] noch keine Liebe: es benimmt sich als blosses *Gefühlswesen* und *fühlt* eben darum noch nichts von Liebe. In dem Maasse erst, als es die Objecte – wozu ja auch die Menschen gehören – sondert, schliesst es sich an einen Menschen mehr an, als an den andern. [...] Der Liebe ist [denn] ein Object, ein „Gegenstand“ unentbehrlich. Dieselbe Bewandniss hat es mit dem Verstande, der eben darum die eigentliche und einzige Geistesthätigkeit des Religiösen ist, weil dieser nur Gedanken über und an ein *Object* hat“.

¹⁰³⁷ Stirner, *Arte e religione*, in SM, p. 257: "Il mondo religioso [...] vive nello sdoppiamento di se medesimo, e la sua esistenza spirituale non è secondo ragione, ma secondo l'intelletto. La religione è una questione di intelletto!"; *Kunst und Religion*, in KS, S. 260: „Die religiöse Welt lebt [...] in der Entzweiung ihrer selbst, und ihr geistiges Dasein ist nicht ein vernünftiges, sondern ein *verständiges*. Die Religion ist eine Verstandes-Sache!“.

¹⁰³⁸ Cfr. Stirner, *Arte e religione*, in SM, p. 265; *Kunst und Religion*, in KS, S. 268.

¹⁰³⁹ Stirner, *Arte e religione*, in SM, p. 265; *Kunst und Religion*, in KS, S. 268: „Die Philosophie [...] legt vielmehr ebensowohl auf alle Objectmacherei als auf die ganze Objectivität selbst die zermalmende Hand“.

¹⁰⁴⁰ Stirner, *Arte e religione*, in SM, p. 265; *Kunst und Religion*, in KS, S. 268: „Die Vernunft [...] beschäftigt sich nur mit sich selbst, und kümmert sich um kein Object [...] denn die Vernunft sucht nur sich selbst, bekümmert sich nur um sich selbst, liebt nur sich selbst, oder liebt sich eigentlich nicht, da sie an ihr kein Object hat, sondern sie selbst ist“.

La ragione quindi “non ama che se stessa”, anzi “propriamente è se stessa” perché ha annullato in sé ogni oggettività possibile, allo stesso modo in cui (e il circolo delle corrispondenze risulta così completato) la volontà propria “fa solo per amore di se stessa quello che fa”, attingendo alla verità della propria autodeterminazione come “uomo personale, ossia libero (*persönliche oder freie Mensch*)”¹⁰⁴¹.

“La stessa verità non consiste in altro che nel rivelare se stessa, e a ciò appartiene il ritrovare se stessi, il liberarsi da ogni cosa estranea, l'estrema astrazione o liberazione da ogni autorità, la recuperata ingenuità”¹⁰⁴²,

scrive Stirner in *Das unwahre Princip*, a riprova della profonda coerenza della riflessione del periodo. E, non casualmente, anche in questo testo egli parla di “uomini liberi, foggianti e creatori di se stessi [*freie Menschen, selbstschöpferische (uns selbst schaffende) Personen*]”¹⁰⁴³, la cui realizzazione si deve alla volontà, non più indebolita¹⁰⁴⁴, ma valorizzata al massimo grado come “libero volere (*Willensfreiheit*)”¹⁰⁴⁵. Tale condizione è riaffermata, potremmo dire *via negationis*, anche nell'ultima delle quattro dissertazioni composte da Stirner nel giro di anni 1842-1843, ossia nella recensione a *Les Mystères de Paris* di Eugène Sue¹⁰⁴⁶, romanzo *realista* – si premurava di indagare e descrivere la vita dei bassifondi della capitale francese – che conobbe un enorme successo editoriale, anche oltre i confini nazionali. Non è qui necessario analizzare l'intero contenuto della recensione per rimarcare la persistenza del criterio valoriale dell'autodeterminazione e la sua coerenza nel giudizio stirneriano riguardo al testo; è infatti sufficientemente chiaro questo passo:

“In tutto il romanzo non si trova una sola persona che si possa chiamare figlia delle proprie opere, una creatura che, senza riguardi sia verso i propri impulsi sia verso lo stimolo di una fede (fede nella virtù, nella morale, ecc., e fede nel vizio) crei se stessa in forza della propria onnipotenza creatrice”¹⁰⁴⁷.

Giunti al termine della ricognizione delle quattro dissertazioni, è possibile trarre alcune conclusioni e di rilevare alcune aporie. Innanzitutto è da notare come la tematica dell'egoismo venga qui accuratamente e assiologicamente distinta da quella dell'autodeterminazione, in quanto rispettivamente i punti più basso e più alto di una fenomenologia della condotta umana. Si tratta di una fenomenologia indubbiamente triadica – egoismo-amore-autodeterminazione –, ma la si può dire al contempo come dialettica? Si sarebbe tentati di rispondere al contempo sì e no e proprio in

¹⁰⁴¹ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 246; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 249.

¹⁰⁴² Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 246; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 249: „Die Wahrheit selbst besteht in nichts Anderem, als in dem Offenbaren seiner selbst, und dazu gehört das Auffinden seiner selbst, die Befreiung von allem Fremden, die äusserste Abstraktion oder Entledigung von aller Autorität, die wiedergewonnene Naivität“.

¹⁰⁴³ Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 253; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 256.

¹⁰⁴⁴ Cfr. Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 251; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 254.

¹⁰⁴⁵ Cfr. Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 253; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 256.

¹⁰⁴⁶ Eugène Sue, *Les Mystères de Paris*, in «Le Journal des Débats», Feuilleton, 19 juin 1842-15 octobre 1843, poi in volume (Grosselin, Paris 1844).

¹⁰⁴⁷ Max Schmidt (Max Stirner), *Die Mysterien von Paris von Eugène Sue*, in «Berliner Monatsschrift», S. 302-332, qui S. 322-323. Ora in KS, S. 278-295, qui S. 289: „Auch nicht Eine Person findet sich in dem ganzen Romane, die man einen *selbstgeschaffenen* Menschen nennen könnte, einen Menschen, der, rücksichtslos sowohl gegen seine Triebe als gegen den Antrieb eines Glaubens (Glaube an Tugend, Sittlichkeit u. s. w. und Glaube an das Laster) sich kraft der eigenen schöpferischen Allmacht selbst erschüfe“; tr. it. di Angelo Treves, *I misteri di Parigi di Eugenio Sue*, in SM, pp. 276-292, qui p. 287.

questo risiede l'aporeticità di tali passaggi. Infatti se egoismo e amore rappresentano precisamente l'uno l'antitesi dell'altro – ed è proprio su tale opposizione che Stirner giocherà in *Der Einzige* –, l'autodeterminazione non sembra essere, almeno a prima vista, l'egoismo *rilevato* (*aufgehoben*) mediante il passaggio antitetico, né tantomeno l'amore sembra essere la mediazione. Eppure, al contempo, vi sono elementi che a nostro avviso permettono di considerarli tali. L'egoismo infatti sembra essere l'assenza di amore per l'oggetto e l'autodeterminazione il compimento dell'amore nell'amore per se stesso che elimina l'oggetto d'amore perché lo incarna in sé. L'amore di sé risulterebbe il superamento dell'astratta separazione intellettuale da cui era ancora affetto l'amore, per attingere alla libertà, assoluta *perché* razionale, della filosofia. L'amore quindi l'amore sembrerebbe efficacemente fungere da medio per tale movimento, per tale dialettica *mascherata*. La difficoltà non è di poco conto, dato che l'egoismo non è però passibile di sviluppo spirituale, essendo questione di natura, mentre l'amore di sé sarebbe il compimento, *in toto* spirituale, della dialettica stessa. Come sarà possibile intendere i due *stadi*, seppur in maniera non ortodossa, come antitesi e sintesi se non appartengono neppure al medesimo ordine concettuale? Si tratta di una fallacia argomentativa dell'*ignorante* maestro di scuola, come direbbero Marx e Engels?

Credo che l'ipotesi sia sostenibile solo a patto di intendere il movimento dialettico proposto da Stirner come un'alienazione della natura nello spirito e un superamento dello spirito stesso in direzione di una recuperata (*wiedergewonnene*) naturalità. Recuperata, ossia perduta nell'alienazione dell'intelletto e riconquistata attraverso "l'*estrema* astrazione" da ogni cosa estranea, ossia, appunto, come risultato di un processo di perdita e riappropriazione (provvisoria) del sé. È proprio Stirner del resto a parlare in questi termini: la recuperata ingenuità (*Naivetät*) di cui Stirner afferma in *Das unwahre Princip* è precisamente il ritorno *artificiale* alla naturalità e alla selvatichezza, già tematizzato mediante le teorie di Cieszkowski e di Edgar Bauer, ossia, appunto, la condizione necessaria e sufficiente per l'autodeterminazione. In tal senso, verrebbe quindi anche a cadere la problematicità della connessione tra "volontà" e "razionalità" riscontrata in precedenza, in quanto è proprio il volere (*Wille*) a incarnare il ritorno del pensiero all'essere, ossia appunto quella capacità di autocreazione che, per Stirner, è la cifra della libera persona, la possibilità di massima concrezione della libertà stessa.

Una cautela si rivela però decisiva. Se si leggesse tale dialettica in senso hegeliano, come appare comprensibile fare, sarebbe legittimo intendere l'autorealizzazione come la chiusura del circolo dialettico e come la verità del processo e, di rimando, Stirner come estremo tentativo di *interiorizzare*, di *incorporare* tale metodo. Ma l'operazione stirneriana è al contempo hegeliana e oltre Hegel, ossia, ancora una volta, parodica in quanto sfrutta *mezzi* hegeliani per il suo superamento. Infatti l'ultimo stadio del procedimento descritto è sì da intendersi come terminale, ma nel senso peculiarmente stirneriano, di maggiormente vicino alla dissoluzione: esso non è pertanto chiusura, bensì apertura infinita all'autocreazione, immissione *definitiva* (ossia *morte*) della teoria del pensiero nella *praxis* della volontà e della personalità. Lo diceva lo stesso Stirner in *Das unwahre Princip*, quando parlava della necessità del *lutto* del sapere, quindi del pensiero, che doveva *risorgere* appunto come volontà al fine di crearsi sempre di nuovo, ogni giorno (*sich täglich neu zu schaffen*), come libera persona¹⁰⁴⁸. Quindi non si tratta del raggiungimento di un sapere assoluto, uguale a se

¹⁰⁴⁸ Cfr. Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 254; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 257.

stesso, bensì istituzione della *differenza*, della serie infinita del differimento si potrebbe anche dire, che sarà caratteristica primigenia della *soggettività* stirneriana, la quale è precisamente *nulla* del sapere e del pensiero, in quanto non li ha come oggetti, bensì come *proprietà*, o più precisamente ancora non li ha, ma li è.

Riassumendo, si può affermare che l'egoismo, ossia il massimo del negativo, e l'autodeterminazione, il massimo del positivo, si richiamano, anche oltre al dettato stirneriano, come variazioni dell'amore di sé, presentandosi qui come due *figure* separate che faranno *una* in *Der Einzige*. Questa *contrazione*, indubbiamente radice di notevoli difficoltà interpretative, trova infatti incarnazione nel controverso *personaggio* dell'egoista, nel quale trapassano anche i tratti di compiutezza nel senso di vicinanza alla dissoluzione e di *naturalità artificiale*. La costitutiva paradossalità di tale posizione emerge in maniera evidente sin dalle prime battute del testo, dove Stirner ne tratteggia una definizione:

“Ma chi è per te un egoista? Un uomo che, invece di vivere per un'idea, cioè per qualcosa di spirituale, e di sacrificarle il suo vantaggio personale, serve quest'ultimo. [...] Perciò tu disprezzi l'egoista, perché pospone lo spirituale al personale e si cura di sé, mentre tu vorresti vederlo agire per amore di un'idea. Voi siete diversi, perché il centro è, per te, lo spirito, per lui, invece, se stesso; ossia, perché tu sdoppi il tuo io e innalzi il tuo «vero io», lo spirito, a signore di tutto il resto, che consideri privo di valore, mentre quello non vuol saperne di questo sdoppiamento e segue appunto *a suo piacimento* interessi spirituali e materiali”¹⁰⁴⁹.

Si può apprezzare chiaramente l'operazione stirneriana: i caratteri precedentemente elaborati nella fucina delle quattro dissertazioni prendono qui la forma del plesso problematico che va sotto il nome di “egoista”. Quindi, in maniera speculare a ciò che avviene con la *dialettica* prima enucleata, l'egoista non va tanto considerato il punto conclusivo o l'esito di un processo, quanto piuttosto un nodo di intersezione di problemi e di istanze passibili di problematizzazione e di *superamento*. È questo il senso profondo della *sperimentazione* e *simulazione* stirneriana: il mettere in opera una prospettiva *egoistica* va infatti inteso come l'introduzione di un *reagente* all'interno del laboratorio del liberalismo (classico) e della filosofica idealistica e non come una risoluzione delle stesse in tale prospettiva. L'egoista è perciò caratterizzato *via negationis*: egli è colui che non vive per un'idea, per qualcosa di spirituale, ma che rifiutando di sacrificarsi per esso segue “a suo piacimento”, arbitrariamente, “interessi spirituali e materiali”. In tal modo egli rifiuta lo sdoppiamento e il privilegio assegnato al proprio vero io, ossia alla propria essenza spirituale, e con esso il legame religioso e morale.

Questo emerge chiaramente da alcune evidenze testuali che testimoniano come l'egoista debba essere inteso come un concetto polemico, oppositivo – appunto come un *mascheramento*:

¹⁰⁴⁹ U, p. 39-40; EE, S. 31-32: „Wen aber denkst Du Dir unter dem Egoisten? Einen Menschen, der, anstatt einer Idee, d. h. einem Geistigen zu leben, und ihr seinen persönlichen Vorteil zu opfern, dem letzteren dient. [...] Darum verachtest Du den Egoisten, weil er das Geistige gegen das Persönliche zurücksetzt, und für sich besorgt ist, wo Du ihn einer Idee zu Liebe handeln sehen möchtest. Ihr unterscheidet Euch darin, daß Du den Geist, er aber Sich zum Mittelpunkte macht, oder daß Du Dein Ich entzweist und Dein “eigentliches Ich”, den Geist, zum Gebieter des wertlosen Restes erhebst, während er von dieser Entzweiung nichts wissen will, und geistige und materielle Interessen eben *nach seiner Lust* verfolgt“.

“Colui che la religione chiama «peccatore» (*Sünder*) viene detto dall’umanitarismo «egoista» (*Egoisten*). Ma ancora una volta bisogna ripetere che, se io non ho il dovere di soddisfare nessuno, l’«egoista» (del quale l’umanitarismo ha fatto un diavolo all’ultima moda) è un’assurdità (*Unsinn*). L’egoista che fa rabbrivire gli umanitari è uno *spettro* (*Spuk*) esattamente come il diavolo: egli esiste solo come babau (*Schreckgespenst*) e come chimera (*Phantasiegestalt*) nel loro cervello. Se essi non avessero continuato a oscillare fra l’uno e l’altro polo dell’antichissimo contrasto di bene e male, ai quali hanno dato i nomi moderni di «umano» ed «egoistico», non avrebbero neppure riverniciato il vecchio «peccatore» facendo «l’egoista», rattoppando con una pezza nuova un vestito vecchio”¹⁰⁵⁰.

Risulta quindi chiaro che l’egoista, nella prospettiva stirneriana, lungi dal poter essere considerato concrezione e quindi soluzione ultima della storia universale è invece un’assurdità, un *Unsinn*, un diavolo all’ultima moda. Egli rimane cioè interno all’“antichissimo contrasto tra bene e male” ed è, come tutte le *creature* comprese in tale orizzonte, precisamente uno spettro (*Spuk*), uno spauracchio (*Schreckgespenst*), una chimera (*Phantasiegestalt*). Esso è opera, è creazione degli umanitari, i quali, incapaci di uscire da quello che in un altro luogo Stirner chiama “il cerchio magico del cristianesimo”¹⁰⁵¹ ribattezzano “il vecchio peccatore” con un nome nuovo, *producendo* da materiale vecchio una novità solo apparente. Nietzsche parlerà, in senso positivo, di nuovi usi per vecchie funzioni, Stirner più sarcasticamente chiosa “una pezza nuova su un vestito vecchio”. È pertanto la permanenza in tale dimensione, ossia il riferimento – *prima facie* coscienziale – a un *criterio* di sacralità a conferire tale “impronta” all’egoista, il quale, del resto, lo è sempre e necessariamente finché “non depone da sé” il peccato e il peccatore”. Ciò si palesa con tutta evidenza nella risposta stirneriana alle obiezioni di Moses Hess:

“Hess è colui che dice nel modo più chiaro che l’egoista è il peccatore. Certamente con ciò Hess confessa anche, nel modo più completo e aperto, che è ben lontano dall’aver capito a che cosa tende il libro di Stirner. Nega forse Stirner che l’egoista sia il peccatore e che l’egoismo cosciente (cosciente nel senso in cui l’intende Hess) sia la coscienza del peccato? Se un europeo ammazza un coccodrillo, agisce da egoista contro il coccodrillo, ma non ha scrupolo nel far ciò e non si imputa ciò a peccato; se invece un vecchio egiziano, che teneva il coccodrillo come sacro, ne avesse tuttavia ucciso uno per necessità, avrebbe bensì difeso la sua pelle, ma in pari tempo avrebbe commesso un peccato; il suo egoismo sarebbe stato un peccato, ed egli, l’egoista, un peccatore. Da ciò dovrebbe risultar chiaro che l’egoista è necessariamente un peccatore di fronte a ciò che è «sacro», «più alto»; se mette in valore il suo egoismo contro ciò che è sacro, commette senz’altro un peccato. Ma d’altra parte ciò è peccato solo in quanto viene misurato al criterio del «sacro», e soltanto quell’egoista si trascina la «coscienza del peccato» che è in pari tempo posseduto dalla coscienza del sacro. Un europeo che uccide un coccodrillo ha coscienza di essersi con ciò mostrato egoista, ossia tratta come un egoista cosciente; ma non s’immagina che il suo egoismo sia peccato e deride la coscienza che l’egiziano ha di aver peccato. Perciò l’egoista è sempre un peccatore di fronte al «sacro», non può diventar altro che colpevole. Il coccodrillo sacro dà all’uomo egoista l’impronta di uomo peccatore. Ma l’egoista può deporre da sé il peccatore e il pecca-

¹⁰⁵⁰ U, pp. 373-374, corsivo mio; EE, S. 404, corsivo mio: „Was die Religion den “Sünder” nennt, das nennt die Humanität den “Egoisten”. Nochmals aber, brauche Ich’s keinem Andern recht zu machen, ist dann der “Egoist”, in welchem die Humanität sich einen neumodischen Teufel geboren hat, mehr als ein Unsinn? Der Egoist, vor dem die Humanen schaudern, ist so gut ein *Spuk*, als der Teufel einer ist: er existiert nur als Schreckgespenst und Phantasiegestalt in ihrem Gehirne. Trieben sie nicht zwischen dem altfränkischen Gegensatz von Gut und Böse, dem sie die modernen Namen von “Menschlich” und “Egoistisch” gegeben haben, unbefangen hin und her, so würden sie auch nicht den ergrauten “Sünder” zum “Egoisten” aufgefrischt und einen neuen Lappen auf ein altes Kleid geflickt haben“.

¹⁰⁵¹ Cfr. U, p. 379; EE, S. 410.

to, se consacra il sacro, così come l'europeo uccide senza peccato il cocodrillo perché sua santità il cocodrillo è per lui un cocodrillo senza santità¹⁰⁵².

L'attribuzione di santità a "sua santità il cocodrillo" è la discriminante tra la *colpa* e la *derisione della colpa*, tra l'egiziano e l'europeo (senza assiologie eurocentriche). E la profanazione (*Entheiligung*) si qualifica quindi come il *modo* o l'*organo* di tale *derisione*, ossia di tale *deposizione* dell'estraneità da parte dell'egoista. Ma con tale pratica è l'egoista stesso a essere *deposto* come figura transeunte e solo polemologica in direzione della *vera* figura stirneriana, ossia dell'unico. Non ritengo sia pertanto esatto, filologicamente prima che filosoficamente, considerare la categoria esistenziale dell'egoista come la cifra del pensiero stirneriano, ma al contempo bisogna anche evitare di postulare un'identificazione dell'egoista con l'unico se non addirittura un'assimilazione dell'egoista a Stirner stesso. L'egoista, così come l'inumano (il non-uomo), si rivela semplicemente *funzione* dell'*Abscheu*, ossia dello "scandalo" o dell'"orrore"¹⁰⁵³ (con evidente richiamo al detto paolino sfruttato anche da Marx) nei confronti degli umanitari, dei liberali, dei critici che "lo tormentano" con i loro criteri di paragone e di misura; esso è precisamente una *funzione* che fa *segno* in direzione dell'unico come al luogo della propria (dis)soluzione:

"Ma che cosa accadrebbe se l'inumano, voltando coraggiosamente e risolutamente le spalle a se stesso, si liberasse anche del critico che lo tormenta lasciandolo solo con le sue obiezioni da cui non si sente minimamente toccato? «Tu mi chiami 'inumano'» potrebbe dirgli «e io lo sono veramente – ma solo per te: lo sono solo perché tu mi contrapponi all'umano. Io ho disprezzato me stesso solo finché mi sono lasciato inchiodare in questa contrapposizione. Ero spregevole, visto che cercavo il mio 'io migliore' fuori di me; ero inumano, perché sognavo l'umano; assomigliavo a quelle persone pie che bramano il loro 'vero io' e restano 'poveri peccatori'; io mi concepivo solo confrontandomi con altri; insomma, io non ero il tutto in tutto, non ero – *unico*. Ma adesso smetto di considerarmi inumano, smetto di misu-

¹⁰⁵² M(ax) St(irner), *Recensenten Stirners*, in «Wigand's Vierteljahrschrift», Bd. III, Wigand, Leipzig 1845, S. 147-194; ora in KS, S. 343-396, qui S. 370-371 [«Wigand's Vierteljahrschrift», S. 171-172]: „Am unzweideutigsten spricht erst Heß es aus, daß der Egoist der Sünder sei. Freilich gesteht hierdurch auch erst Heß vollständig und unbemäntelt ein, daß er nicht im entferntesten begriffen hat, worauf es in Stirners Buche ankommt. Lägnet etwa Stirner, daß der Egoist der Sünder und daß der »bewußte« Egoismus (»bewußt« so, wie es Heß auffaßt) das Sündenbewußtsein sei? Wenn der Europäer ein Crocodill tödtet, so handelt er als Egoist gegen das Crocodill, macht sich aber kein Gewissen daraus oder rechnet es sich nicht als »Sünde« an; hätte hingegen ein alter Aegypter, der das Crocodill für *heilig* hielt, dennoch eines aus Nothwehr erschlagen, so hätte er zwar als Egoist sich seiner Haut gewehrt, zugleich aber auch eine Sünde begangen: sein Egoismus wäre Sünde, – er, der Egoist, ein Sünder. – Hieraus dürfte es einleuchten, daß der Egoist gegenüber dem »Heiligen,« gegenüber dem »Höheren,« nothwendiger Weise ein Sünder ist; macht er gegen das Heilige seinen Egoismus geltend, so ist das ohne Weiteres Sünde. Aber es ist anderseits auch nur so lange Sünde, als es am Heiligen gemessen wird, und nur derjenige Egoist schleppt sich mit dem »Sündenbewußtsein« herum, der zugleich von dem Heiligenbewußtsein besessen ist. Ein Europäer, der am Crocodill zum Mörder wird, ist sich seines Egoismus dabei gleichfalls bewußt oder handelt als bewußter Egoist; aber er bildet sich nicht ein, daß sein Egoismus Sünde sei und verlacht das Sündenbewußtsein des Aegypters. Gegenüber dem »Heiligen« ist der Egoist mithin allezeit ein Sünder, am Heiligen kann er zu nichts anderem werden, als zum – *Verbrecher*. Das *heilige* Crocodill stempelt den *egoistischen* Menschen zum *sündigen* Menschen. Allein der Egoist kann den Sünder und die Sünde von sich abthun, wenn er das Heilige *entheiligt*, wie der Europäer das Crocodill ohne Sünde todtschlägt, weil Seine Heiligkeit, das Crocodill, für ihn ein Crocodill ohne Heiligkeit ist“; tr. it. di Angelo Treves, *Critici di Stirner*, in SM, pp. 336-387, qui pp. 362-363.

¹⁰⁵³ Cfr. Antonino Laganà, *Stirner e la problematica della polarizzazione*, in «Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», vol. 11, Editrice Herder, Roma 1993, pp. 336-347, ora in Antonino Laganà, *Stirneriana. Esercizi di lettura*, Alfa Editrice, Messina 1994, pp. 31-40, qui p. 38.

rarmi e di lasciarmi misurare in relazione all'uomo, smetto di riconoscere qualcosa al di sopra di me, e con questo ti saluto [(*Gott befohlen*), letteralmente "Dio t'assista"], caro il mio critico umanitario! Inumano lo sono solo stato, ma ora non lo sono più; anzi, sono, per tuo scandalo (*dir zu Abscheu*), l'egoista, ma non l'egoista, in quanto si lascia misurare in base alla contrapposizione con l'umano, l'umanitario e il disinteressato, bensì l'egoista come – unico¹⁰⁵⁴.

III.1.b La semplicità borghese dell'individuo

Indubbiamente meno *ricorrente* a livello testuale¹⁰⁵⁵, ma meno presente e cogente a livello della critica, nonché *pendant* necessario dell'egoista, si presenta la seconda *maschera* dell'unicità, ossia la *figura* dell'individuo. Solo in due *luoghi* del *corpus* stirneriano si riscontra infatti una densità terminologica a riguardo che, proprio per la loro anomalia, meritano una disamina approfondita. Il primo nucleo di occorrenze è rinvenibile in una pagina del *Der Einzige* in cui si affronta il tema, a dir poco decisivo, della *concorrenza* (*Konkurrenz*). Sin dalle prime righe, si disegna quindi un'implicita ammissione della pertinenza del concetto all'ambito dell'orizzonte di pensiero borghese. Scrive infatti Stirner:

“La *concorrenza* si rivela connessa nel modo più stretto al principio della società borghese. Che altro è infatti la concorrenza se non *eguaglianza* (*égalité*)? E l'*égalité* non è forse appunto il prodotto di quella stessa rivoluzione che venne realizzata dalla borghesia, cioè dalle classi medie? A nessuno è vietato gareggiare con ogni altro nello Stato (eccetto ai principi, poiché rappresentano lo Stato stesso), d'innalzarsi al suo grado, anzi di rovinarlo o di sfruttarlo nel proprio interesse, di sopraffarlo e di togliergli, con un grosso sforzo, il suo benessere: questo sta a dimostrare chiaramente che ognuno ha, di fronte al tribunale dello Stato, solo il valore di un «semplice individuo» (*simples Individuum*) e non può sperare in un trattamento di favore. Lottate e schiacciatevi l'un l'altro finché volete e potete, dice lo Stato, a me non interessa! Voi siete liberi di concorrere fra di voi, siete concorrenti: questa è la vostra posizione *sociale*. Ma di fronte a me, che sono lo Stato, voi non siete che «semplici individui!»¹⁰⁵⁶.

¹⁰⁵⁴ U, pp. 155-156; EE, S. 161-162: „Wie aber, wenn das Unmenschliche, indem es entschlossenen Mutes sich selbst den Rücken kehrte, auch von dem beunruhigenden Kritiker sich abwendete und ihn, von seiner Einrede unberührt und ungetroffen, stehen ließe? »Du nennst Mich das Unmenschliche, könnte es zu ihm sagen, und Ich bin es wirklich – für Dich; aber Ich bin es nur, weil Du Mich zum Menschlichen in Gegensatz bringst, und Ich konnte Mich selbst nur so lange verachten, als Ich Mich an diesen Gegensatz bannen ließ. Ich war verächtlich, weil Ich mein ‚besseres Selbst‘ außer Mir suchte; Ich war das Unmenschliche, weil Ich vom ‚Menschlichen‘ träumte; Ich glich den Frommen, die nach ihrem ‚wahren Ich‘ hungern und immer ‚arme Sünder‘ bleiben; Ich dachte Mich nur im Vergleich zu einem Andern; genug Ich war nicht Alles in Allem, war nicht – *einzig*. Jetzt aber höre Ich auf, Mir selbst als das Unmenschliche vorzukommen, höre auf, Mich am Menschen zu messen und messen zu lassen, höre auf, etwas über Mir anzuerkennen, und somit – Gott befohlen, humaner Kritiker! Ich bin das Unmenschliche nur gewesen, bin es jetzt nicht mehr, sondern bin das Einzige, ja Dir zum Abscheu das Egoistische, aber das Egoistische nicht, wie es am Menschlichen, Humanen und Uneigennützigem sich messen läßt, sondern das Egoistische als das – Einzige”.

¹⁰⁵⁵ Come opportunamente nota Carlo Sini nell'opera stirneriana, “a guardare propriamente, [si] parla pochissimo, raramente di individuo” (*Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 197) Per poi commentare: “Naturalmente con la traduzione italiana si ha una impressione differente perché ci sono termini tedeschi che noi non abbiamo la possibilità di tradurre in maniera equivalente in italiano; quindi certi termini, che in realtà hanno attinenza con la sfera del proprio e della proprietà, noi siamo portati a tradurli con l'aggettivo «individuale», ecc.”.

¹⁰⁵⁶ U, pp. 272-273; EE, S. 289: „Aufs genaueste mit dem Prinzip der Bürgerlichkeit verbunden zeigt sich die *Konkurrenz*. Ist sie etwas Anderes als die *Gleichheit* (*égalité*)? Und ist die Egalität nicht eben ein Erzeugnis derselben Revolution, welche vom Bürgertum oder den Mittelklassen hervorgebracht wurde? Da es Keinem verwehrt ist, mit Allen im Staate (den Fürsten, weil er den Staat selbst vorstellt, ausgenommen) zu wetteifern und zu ihrer Höhe sich hinaufzu-

È proprio l'utilizzo della peculiare locuzione "semplice individuo" a fungere da segnale per comprenderne l'utilizzo polemico e parodico. È infatti una citazione dichiarata di Lorenz von Stein, pronunciata in occasione di una controversia che oppose il conte Maximilian Joseph von Montgelas, primo ministro bavarese (dal 1799 al 1813), fautore di riforme di stampo illuministico come l'abolizione della tortura e degli ultimi privilegi feudali, al conte Karl August von Reisach-Steinberg, che scrisse nel 1813 proprio su incarico di Lorenz von Stein, il controverso *Baiern unter der Regierung des Ministers Montgelas*¹⁰⁵⁷. Proprio a causa di tale scritto, Montgelas richiese a Stein che Reisach fosse consegnato all'autorità e Stein acconsentì, utilizzando, nella motivazione del suo gesto, proprio tale lemma. Scrive infatti Stirner:

"Questa espressione fu usata dal ministro Stein a proposito del conte di Reisach, che egli lasciò spietatamente in balia del governo bavarese, poiché per lui, come ebbe a dire, «un governo come quello della Baviera non può non avere un valore ben più alto di un semplice individuo»"¹⁰⁵⁸.

L'individuo "conte di Reisach" appare quindi dotato di un valore di gran lunga minore di quello attribuibile a un governo "come quello della Baviera"; ma questa condizione di inferiorità, se non addirittura di assenza di valore intrinseco appare paradigmatica per *ogni* individuo di fronte a *ogni* forma di governo. "Semplice individuo", quindi, è il valore che ogni singolo assume di fronte al tribunale dello Stato, la formula che designa al contempo il disinteresse dello Stato nei confronti di *tutti* i singoli membri e la *concessione* di una posizione *sociale* – sembra qui adombrata la distinzione hegeliana tra Stato e società civile –, ossia la legittimazione che, all'interno di esso, essi possano concorrere, liberamente e con ogni mezzo, con tutti (tranne che con lo Stato stesso, nella figura dei suoi rappresentanti). Questa è, secondo Stirner, la vera uguaglianza *borghese*:

"Quella che come principio o in forma teorica venne presentata come l'eguaglianza di tutti ha trovato appunto nella concorrenza la sua realizzazione e la sua esecuzione pratica; l'*égalité*, infatti, non è che la – libera concorrenza. Tutti, di fronte allo Stato, sono – semplici individui e nella società, ossia nei loro rapporti reciproci, sono – concorrenti. Basta che io sia soltanto un semplice individuo per poter concorrere con ogni altro, a parte il principe e la sua famiglia; questa è una libertà che prima era impossibile per il fatto che uno poteva avere liberamente delle aspirazioni solo all'interno e in virtù della propria corporazione"¹⁰⁵⁹.

arbeiten, ja sie zu eigenem Vorteil zu stürzen oder auszubeuten, sie zu überflügeln und durch stärkere Anstrengung um ihren Wohlstand zu bringen, so dient dies zum deutlichen Beweise, daß vor dem Richterstuhl des Staats Jeder nur den Wert eines "simplen Individuums" hat und auf keine Begünstigung rechnen darf. Überrennt und überbietet Euch, so viel Ihr mögt und könnt, das soll mich, den Staat, nicht kümmern! Untereinander seid Ihr frei im Konkurrieren, seid Konkurrenten; das ist eure *gesellschaftliche* Stellung. Vor mir, dem Staate, aber seid Ihr nichts als »simple Individuen«!

¹⁰⁵⁷ Karl August Graf von Reisach-Steinbeck, *Baiern unter der Regierung des Ministers Montgelas*, Verlag der Kämpfer für deutsche Freiheit (Landshut und in Kommission bei Rein in Leipzig), Deutschland 1813.

¹⁰⁵⁸ U, p. 273; EE, S. 289-290; Stirner cita da Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, *Politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen, mit besonderm Bezug auf Deutschland und namentlich Preußen*, Schwetschke, Halle 1843, Bd. I, S. 280.

¹⁰⁵⁹ U, p. 273; EE, S. 290: „Ich brauche nichts weiter als ein simples Individuum zu sein, um mit jedem Andern, außer dem Fürsten und seiner Familie, konkurrieren zu können, eine Freiheit, welche früher dadurch unmöglich war, daß man nur mittelst seiner Korporation und innerhalb derselben einer Freiheit des Strebens genoß“.

In tal modo Stirner mostra come la figura dell'individuo, e con esso il problema dello stesso individualismo, sia frutto maturo della dissoluzione cetuale e della sua abolizione dei privilegi, ossia, in una parola, sia effetto della Rivoluzione francese. Stirner stigmatizza qui in poche battute un tema corrente nella riflessione del *Vormärz* e mostrando in primo luogo la discrepanza tra l'ideale, ossia l'*égalité* rivoluzionaria, e la "realizzazione ed esecuzione pratica", cioè la concorrenza borghese e, in seconda battuta, la *necessaria* connessione con l'altro caposaldo rivoluzionario, la libertà, di cui si schiude ora una dimensione "prima impossibile" perché esterna al meccanismo, sociale e coscienza a un tempo, del sistema corporativo.

È oltremodo significativo rimarcare come Stirner si fosse già concentrato su un'approfondita disamina dei medesimi principi e come, non casualmente, l'operazione fosse avvenuta nell'analisi, già tematizzata in precedenza, del "messaggio" dello stesso barone von Stein condotta in *Einiges Vorläufige*. Ora i tempi sono maturi per collegare i due testi:

"Due punti finali, come salta subito agli occhi, Stein ha comuni con la rivoluzione francese, cioè l'eguaglianza e la libertà. [...] La dottrina dell'eguaglianza, quale si presenta nel messaggio di Stein, mette [...] capo a collocare tutti allo stesso livello di soggezione. Nessun suddito del re sia in avvenire in pari tempo suddito di un suddito; siano cancellate le differenze di rango della dipendenza, e una sola dipendenza sia generale per tutti. Non è possibile scambiare questa nozione dell'eguaglianza con quella della rivoluzione francese. Quest'ultima aspirò all'uguaglianza dei cittadini, la tesi del messaggio invece riflette un'eguaglianza di sudditi, una eguale sudditanza"¹⁰⁶⁰.

A questo livello di riflessione, Stirner sembra ancora accordare un privilegio valoriale alla concezione rivoluzionaria che in alcun modo può essere scambiata (*verwechseln*) con quella liberale; la prima, infatti, postula un'uguaglianza tra cittadini, mentre la seconda altro non fa che "riflettere" una cancellazione delle differenze di rango in favore dell'universalizzazione della dipendenza, ossia di "una sola dipendenza generale per tutti", di un"eguale sudditanza". La medesima comunanza e la medesima *impossibilità di confusione* con gli ideali della Rivoluzione si legge naturalmente anche per quanto concerne il secondo "punto finale", ossia, naturalmente, la libertà, soprattutto in quanto quest'ultima rivela l'uguaglianza come proprio presupposto:

"In secondo luogo però, il messaggio non vuole soltanto l'eguaglianza, ma anche la libertà di tutti. Quindi il grido: «Abbiate cura che ognuno (con questa parola viene significata l'eguaglianza dei sudditi) possa liberamente sviluppare le sue forze in una direzione morale». In una direzione morale? Che significa ciò? Non si può pensare, come contrasto, alla direzione fisica [e] sarebbe anche difficile separare la tendenza intellettuale da quella morale [...]. Nel senso più semplice, come contrasto alla direzione morale, rimane quella immorale. Ma un suddito è immorale, se esce dal cerchio di ciò che è proprio a lui come suddito. Un suddito che si arrogasse una volontà nella vita dello Stato, nella politica, in luogo di limitarsi ad avere «desideri», sarebbe evidentemente immorale; perché il valore morale dei sudditi con-

¹⁰⁶⁰ Stirner, *Lo stato fondato sull'amore*, in SM, pp. 267-268; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 269-271 [«Berliner Monatschrift», S. 35-37]: „Zwei Zielpunkte hat, wie sogleich in die Augen springt, Stein mit der französischen Revolution gemein, nämlich die *Gleichheit* und *Freiheit*. [...] Die Lehre von der *Gleichheit*, wie sie in dem Sendschreiben vorliegt, kommt also darauf hinaus, Alle auf das *gleiche* Niveau der Unterthänigkeit zu bringen. Kein Unterthan des *Königs* sei in Zukunft zugleich der Unterthan eines *Unterthanen*; die Standesdifferenzen der Abhängigkeit seien ausgeglichen, und Eine Abhängigkeit die allgemeine. Diesen Grunsatz der Gleichheit kann man unmöglich mit dem der französischen Revolution verwechseln. Die letztere verlangte eine Gleichheit der *Bürger*, die des Sendschreibens eine Gleichheit der *Unterthanen*, eine *gleiche Unterthänigkeit*“.

siste unicamente nella sudditanza; nell'ubbidire, non nel disporre del sé. [...] Voi siete libero, se fate il vostro dovere! [...] Ma in che consiste il dovere? Il messaggio lo definisce chiaramente con le parole diventate una divisa: «Nell'amore verso Dio, il re e la patria!». [...] Come già l'eguaglianza del messaggio si differenziò essenzialmente da quella che la rivoluzione francese proclamò, così si differenzia anche la libertà. È libero il cittadino sovrano del popolo sovrano, insegnò così la rivoluzione; è libero colui che ama Dio, il re e la patria, così insegna il messaggio; colà è libero il cittadino sovrano, qui il suddito affezionato: colà libertà civica, qui morale»¹⁰⁶¹.

Lo Stato si prende quindi *cura* di *ognuno* dei propri membri, consentendogli un *libero* sviluppo in direzione morale. Che significa propriamente questa affermazione? Che *ognuno* è libero di svilupparsi *solo* nella direzione morale, ossia *solo* in modo conforme alle caratteristiche sancite pregiudizialmente dall'eguaglianza, cioè dalla uguale sudditanza. Pertanto la libertà del suddito viene a qualificarsi come obbedienza, come indisposizione di sé, come *dovere*. Paradossalmente, lo abbiamo già visto, è *libero*, nell'ottica liberale, solo il *servo*, solo colui che compie il proprio dovere d'amore (verso Dio, il re, la patria). La discrepanza con la Rivoluzione francese risulta qui massima: grazie ad essa è libero "il cittadino sovrano del popolo sovrano", qui il "suddito affezionato".

Eppure, già in *Einiges Vorläufiges*, Stirner instilla il dubbio che il portato della Rivoluzione sia sì, quantomeno per ciò che concerne il suo intento originario, migliore di quello del liberalismo seguente, ma che esso comunque non attagli in alcun modo il piano *positivo* dell'autodeterminazione, ossia della libera volontà. Precisando maggiormente il discrimine tra suddito e cittadino Stirner infatti rileva:

«Quella differenza trova un'appropriata espressione anche in ciò, che la «rappresentanza nazionale» richiesta nel messaggio deve portare davanti al trono i «desideri dei sudditi livellati», mentre in Francia i cittadini per mezzo dei loro rappresentanti hanno una «volontà», certamente soltanto una volontà di cittadini, *non una volontà libera*. Invece il «suddito» può con ragione [con diritto, *Recht*] soltanto «desiderare»¹⁰⁶².

¹⁰⁶¹ Stirner, *Lo stato fondato sull'amore*, in SM, pp. 268-270; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 271-272 [«Berliner Monatschrift», S. 37-40]: „Zweitens will aber das Sendschreiben nicht blos die Gleichheit, es will auch die *Freiheit* Aller. Daher der Aufruf: »Sorget, daß *Jeder*,« (mit diesem Worte wird die *Gleichheit* der Unterthanen ausgedrückt) »seine Kräfte *frei* in moralischer Richtung entwickeln könne.« In moralischer Richtung? Was soll das heißen? Als Gegensatz kann die physische Richtung nicht gedacht werden [und] auch die intellectuelle Richtung wollte man wohl schwerlich von der moralischen ausschließen. [...] Am einfachsten bleibt als Gegensatz der moralischen die unmoralische Richtung übrig. Unmoralisch ist aber ein Unterthan, wenn er aus dem Kreise seiner Unterthanen-Eigenschaften hinausgeht. Ein Unterthan, der im Staatsleben, in der Politik sich einen »Willen« anmaßte, statt des »Wunsches«, der wäre offenbar unmoralisch; denn in der Unterthänigkeit besteht allein der moralische Werth des Unterthanen: im Gehorsam, nicht in der Selbstbestimmung. [...] Ihr seid *frei*, wenn ihr eure *Pflicht* thut! [...] Worin besteht aber die Pflicht? Das Sendschreiben drückt sie klar und bestimmt mit den zur Devise gewordenen Worten aus: »In der Liebe zu Gott, König und Vaterland!«. [...] Wie oben die *Gleichheit* des Sendschreibens von jener, welche die französische Revolution verkündigte, sich wesentlich unterschied, so hier die *Freiheit*. Frei ist der souveraine Bürger des souverainen Volkes – so lehrte die Revolution; frei ist, wer Gott, König und Vaterland liebt – so lehrt das Sendschreiben: dort ist der souveraine Bürger frei, hier der liebevolle Unterthan, dort *bürgerliche Freiheit*, hier *moralische*“.

¹⁰⁶² Stirner, *Lo stato fondato sull'amore*, in SM, p. 268, corsivo nostro; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 271 [«Berliner Monatschrift», S. 37]: „Einen geeigneten Ausdruck findet jener Unterschied auch darin, daß die im Sendschreiben verlangte »Nationalrepräsentation« die »Wünsche« der nivellirten Unterthanen vor den Thron bringen soll, während in

Introducendo il tema della rappresentanza, Stirner compie un passo importante in direzione della sua opposizione alle soluzioni politiche del liberalismo in particolare e fa anche precocemente segno alle aporie della democrazia rappresentativa. Ma qui egli utilizza tale tema precipuamente per mostrare come la rappresentanza, proprio per la sua natura di *mezzo* di confronto tra membri e Stato, assurga nella maniera più stridente a indicatore della sperequazione tra i *desideri* – unico diritto concesso ai sudditi *disegnati* nel messaggio di Stein – e la *volontà* di cui godono invece i cittadini. Questa volontà, però è “soltanto una volontà di cittadini, non una volontà libera”: essa è cioè certamente una condizione migliore di quella prospettata dai liberali, ma già a questo livello appare deficitaria rispetto alla libertà della volontà, ossia all’autodeterminazione che sola, come visto, coincide con la piena dignità di ogni uomo.

È quindi evidente che Stirner in tal modo si prepari il terreno per il definitivo attacco sferrato in *Der Einzige* dove egli assimila esplicitamente gli esiti della Rivoluzione francese, il riformismo *teologico* di Stein e le ultime tendenze che si autodefinivano radicali rotture con tale orizzonte proprio sul terreno dell’uguaglianza e della libertà. Proponendo tale linea di continuità, tutta interna all’orizzonte del liberalismo, egli persegue e approfondisce la sua opposizione a quello che Claudio Cesa definisce un *topos* del liberalismo prussiano, “cioè che la svolta conservatrice del 1819 fosse in diretto contrasto con i programmi di riforma preconizzati, fin dal 1808, dal barone von Stein”¹⁰⁶³, in una condanna totale e indiscriminata del riformismo *mongolico* dei liberali, che a suo avviso non sa – e non può – procedere oltre tale generica nozione di libertà borghese in cui il soggetto della rappresentanza non può che permanere nella condizione, progressivamente sempre più servile, di “semplice individuo”. Il *Liebesstaat*, lo Stato fondato sull’amore, si qualifica pertanto come la forma di stato “più completa e ultima”¹⁰⁶⁴, in quanto più vicina alla *dissoluzione* in direzione dell’*Eigner*, dell’unico proprietario.

La contromossa stirneriana mira precisamente ad accelerarne il trapasso, ad esaurire tale compimento, sfruttando la “semplice individualità” come fulcro: dato che, come sostiene Massimo Marassi, “l’*individuo*, quest’ultimo nome dell’umano, è l’attestazione vivente del significato indistinguibile tra rappresentazione e rappresentanza”¹⁰⁶⁵, sarà proprio lo *svuotamento* parodico di entrambe le categorie a sancire l’annullamento di tale *figura* in direzione dell’unico, in quanto il nesso, appunto indistinguibile, non potrà che operare tra due referenti vuoti e aprire a tattiche etiche e politiche esterne all’orizzonte di determinazione, logica prima che ontologica, borghese.

Il secondo nucleo consistente di occorrenze del termine è rinvenibile in *Recensenten Stirners* in una posizione altrettanto indicativa della precedente, anzi indicativa proprio perché strettamente connessa alla precedente. Si tratta infatti della parte della recensione che Stirner dedica esplicitamente alla confutazione delle accuse che Feuerbach gli aveva rivolto in risposta all’attacco presen-

Frankreich die *Bürger* mittelst ihrer Repräsentanten einen »Willen«, freilich nur einen Bürgerwillen, keinen freien, haben. Der »Unterthan« darf mit Recht nur »wünschen«.

¹⁰⁶³ Cfr. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, p. 342.

¹⁰⁶⁴ Stirner, *Lo stato fondato sull’amore*, in SM, p. 274, nota 1; *Einiges Vorläufige*, in KS, 277, Anm. [«Berliner Monatschrift», S. 48, Anm.]: „[Der Liebesstaat] ist die vollendetste und – letzte Form des Staates“.

¹⁰⁶⁵ Massimo Marassi, *Individualità e rappresentazione*, in Stefano Biancu, Annamaria Cascetta, Massimo Marassi (a cura di), *L’uomo e la rappresentazione. Fondazioni antropologiche della rappresentazione mediale e dal vivo*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 143-158, qui p. 152.

te in *Der Einzige* nel già citato *Ueber das "Wesen des Christenthums"*. Non reputiamo necessario ripercorrere qui i punti salienti della polemica, ma solo individuare il preciso luogo testuale in cui l'oggetto del contendere è precisamente la nozione di "individuo". Stirner infatti scrive:

«Il tema, il nocciolo dello scritto di Feuerbach sarebbe [...] l'eliminazione della scissione in un Io essenziale e in un Io non-essenziale, la divinizzazione dell'uomo, cioè il collocare, il riconoscere l'uomo integrale dalla testa fino al calcagno. Non è forse espressamente in ultimo la divinità dell'individuo indicata come il risolto segreto della religione?». «L'unico scritto, in cui la parola d'ordine del tempo moderno, la personalità, l'individualità, ha cessato di essere una chiacchiera priva di senso, è precisamente l'*Essenza del cristianesimo*». Ma cosa pensa sia l'«uomo integrale» l'«individuo», la «personalità», la «individualità», appare da quanto segue: «L'individuo è per Feuerbach l'Ente assoluto, cioè vero, reale. Ma perché non dice egli: questo esclusivo individuo? Perché in tal caso non saprebbe che cosa egli voglia, e ricadrebbe nel punto di vista della religione che egli nega». Quindi l'«uomo integrale» non è «quest'uomo», l'uomo comune, peccatore, egoista. Certamente Feuerbach ricadrebbe nel punto di vista della religione da lui negato, se di questo esclusivo individuo egli dicesse che è l'«Ente assoluto»; ma non per il fatto di attestare qualcosa intorno a questo individuo, [piuttosto] per il fatto che dice di lui una cosa religiosa (l'«Ente assoluto») oppure impiega il suo predicato a tal fine, e perché in secondo luogo oppone un «individuo» come «sacro, inviolabile a tutti gli altri individui»¹⁰⁶⁶.

Come si nota facilmente, vengono qui affrontati i medesimi temi analizzati in precedenza letti, però, attraverso la lente dell'"individuo", da Feuerbach considerato come sinonimo sia di "persona" sia di "uomo integrale", ma mai come sinonimo di "individuo esclusivo" in quanto, dato che "l'essenza della religione consiste, almeno sotto questo rispetto, nel fatto che essa sceglie da una classe o da un genere un singolo individuo e, considerandolo sacro e inviolabile, lo contrappone agli altri individui"¹⁰⁶⁷, si ricadrebbe nel "punto di vista della religione" che viene esplicitamente negato. Il rifiuto dell'attribuzione di "esclusività" rappresenta infatti una delle cuspidi teoretiche dell'attacco a Stirner ed è da Feuerbach sfruttato per mostrare come con "individuo" egli intenda precisamente l'*esemplare* del genere, quello che egli ritiene essere "l'uomo comune, cioè comunista"¹⁰⁶⁸. L'individuo quindi è al contempo indice (presunto) di un rivalutazione della corporeità e *arma* contro la persistenza nell'orizzonte religioso che viene imputata a Stirner. La scelta stirneria-

¹⁰⁶⁶ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 373-374; *Recensenten Stirners*, S. 382 [«Wigand's Vierteljahresschrift», S. 181-182]: „»Das Thema, der Kern der Feuerbachschen Schrift sei, heißt es weiter, die Aufhebung der Spaltung in ein wesentliches und unwesentliches Ich – die Vergötterung d. h. die Position, die Anerkennung *des ganzen Menschen* vom Kopfe bis zur Ferse. Wird denn nicht ausdrücklich am Schlusse die Gottheit des *Individuums* als das aufgelöste Geheimniß der Religion ausgesprochen?« »Die einzige Schrift, in welcher das Schlagwort der neueren Zeit, die Persönlichkeit, die Individualität aufgehört hat, eine sinnlose Floskel zu sein, ist gerade das Wesen des Christenthums«. Was aber »der ganze Mensch«, was »das Individuum, die Persönlichkeit, die Individualität« sei, geht aus Folgendem hervor: »Das Individuum ist dem Feuerbach das absolute d. i. *wahre, wirkliche* Wesen. Warum sagt er aber nicht: *dieses* ausschließliche Individuum? Darum, weil er dann nicht wüßte, was er will – auf den Standpunkt, welchen er negirt, den Standpunkt der Religion zurücksinken würde.« – Es ist also »der ganze Mensch« nicht »dieser Mensch«, nicht der gemeine, verbrecherische, selbstsüchtige Mensch. Gewiß sänke Feuerbach auf den von ihm negirten Standpunkt der Religion zurück, wenn er von *diesem* ausschließlichen Individuum aussagte, es sei »das absolute Wesen;« aber nicht deshalb, weil er von *diesem* Individuum etwas aussagte, sondern weil er von demselben etwas Religiöses (»absolutes Wesen«) aussagte oder sein religiöses Prädicat darauf anwendete, und weil er zweitens ein »Individuum« als »heilig, unverletzlich den übrigen Individuen gegenüberstellte«.

¹⁰⁶⁷ Feuerbach, *Su «L'essenza del cristianesimo»*, p. 254.

¹⁰⁶⁸ Feuerbach, *Su «L'essenza del cristianesimo»*, p. 264.

na di insistere nuovamente sul termine va pertanto concepita come interna alla sua parodizzazione nei confronti di Feuerbach e testimonia quindi ancora una volta un uso derivato e non proprio. Del resto, le critiche del filosofo di Landshut mancano il bersaglio sia perché Stirner realmente non afferma ciò che egli gli imputa sia, e soprattutto, per questo uso *strumentale e temporaneo* del concetto stesso di individuo:

“Quindi [...] non si dice proprio nulla contro Stirner, poiché Stirner non parla affatto di un «individuo sacro e inviolabile», né di un «individuo esclusivo e incomparabile che è Dio o può diventare Dio»; non gli viene in mente di imputare all'«individuo» di essere «comunista». Veramente, Stirner ha ammesse [(*gelten lassen*), letteralmente “lasciar sussistere”] le parole «individuo» (*Individuum*), «singolare» (*Einzelner*), perché le sommerse nella espressione «Unico» (*Einziger*)”¹⁰⁶⁹.

L'ammissione dei termini “individuo” e “singolare” è pertanto massimamente transeunte in quanto subordinata alla loro “sommersione” nell'espressione “unico” che, ancora una volta, si conferma il fulcro teoretico della riflessione stirneriana. Bisogna pertanto escludere anche la sinonimia tra individuo e unico¹⁰⁷⁰, così come in precedenza si era esclusa quella tra l'unico e l'egoista. Concludendo, l'individuo risulta in *Der Einzige* – parimenti all'egoista di cui è, si potrebbe dire, la *controfigura* – un concetto eminentemente polemico, valido solo all'interno di quella logica del liberalismo che Stirner pone sotto scacco in tutta la sua opera e destinato a dissolversi con essa. Come opportunamente nota Francesco M. De Sanctis: “Nulla di più distante, dunque, dell'Unico dalla logica liberale classica. Nulla di più interno alla crisi dell'individualismo europeo”¹⁰⁷¹, anzi si tratta precisamente, in Stirner (e a partire da Stirner) dell'elemento che ne “franga la pretesa unità”¹⁰⁷², che ne sia, ancora una volta, il fattore di consumazione.

III.1.c L'aporia dell'io stirneriano

La terza e ultima *maschera* con cui Stirner ha calcato la scena della propria commedia, se possibile complicandola ulteriormente, è quella dell'“io”. Scelta (consapevolmente?) problematica perché presta immediatamente il fianco a facili obiezioni nel nome dell'ipostatizzazione categoriale e ad altrettanto squalificanti identificazioni biografico-psicologiche, destinate a ingenerare interpretazioni di taglio sempre più psicologista, se non addirittura psicanalitico-psichiatrico¹⁰⁷³. Non è

¹⁰⁶⁹ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 374; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 382-383 [«Wigand's Vierteljahresschrift», S. 182]: „Gegen Stirner ist daher [...] gar nichts gesagt, da Stirner nichts von einem »heiligen, unverletzlichen Individuum« sagt, nichts von einem »ausschließlichen, unvergleichlichen Individuum, welches Gott ist oder werden könnte«; es fällt ihm nicht ein, dem »Individuum« zu bestreiten, daß es ein »Communist« sei. Zwar hat Stirner die Wörter »Individuum«, »Einzelner,« gelten lassen, weil er sie in dem Ausdruck »Einziger« ja doch zugleich untergehen ließ“.

¹⁰⁷⁰ Cfr. Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 197: “Pensare l'unico come un individuo non è pensare ciò che Stirner voleva dire. Forse ridurre la questione dell'unico alla individualità, all'individuo, all'individuale, è più un fraintendimento che non una comprensione di ciò che Stirner cercava di dire. Basterebbe riflettere, tra l'altro, che l'individuo, filosoficamente, è sostanza, cioè proprio quella sostanza che incarna l'essere, l'essenza; sicché parlare di individuo, di individualismo a proposito di Stirner vuol dire riproporre tutta quella gamma di nozioni universali che egli ha inteso invece respingere, eliminare, denunciare come il sommo dell'alienazione, dell'astrazione e dell'estraneità rispetto all'unico. Non dovremmo quindi pensare la parola individuo o ciò che questa parola indica come equivalente a unico”.

¹⁰⁷¹ Francesco M. De Sanctis, *Introduzione*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 9-12, qui p. 12.

¹⁰⁷² De Sanctis, *Introduzione*, p. 12.

¹⁰⁷³ Si pensi qui ad esempio alla comparazione tra alcuni assunti stirneriani e un caso concreto di sindrome paranoica compiuta da Ernst Schultze, *Stirner'sche Ideen in einem paranoischen Wahnsystem*, in «Archiv für Psychiatrie und Nerven-

questo il luogo di affrontare il *coté* psicologista, bensì quello per concentrarsi sull'obiezione più eminentemente filosofica. Un buon punto di partenza risiede nella chiara sintesi di Leonardo Amoroso:

“Particolarmente interessante è la duplicità che caratterizza in Stirner il pronome *Ich*, «io» (partendo di qui, anzi, è possibile avanzare il sospetto di una fondamentale aporeticità dell' «egoismo» de *L'unico*): Stirner contrappone il proprio «io» all'io astratto dell'idealismo (e all'Uomo di Feuerbach o di Bruno Bauer), ma il suo «io» finisce poi, inevitabilmente, per diventare anch'esso un termine universale e astratto. Più esattamente: *Ich* è, ne *L'unico*, ora «io» (Stirner stesso), ora «l'io» (e quindi, malgrado le intenzioni dell'autore, una categoria filosofica)¹⁰⁷⁴.

Come si vede, Amoroso svolge qui un rilievo linguistico per esplicitare quella che egli intende come una “duplicità” sospettata di aporeticità, ossia per squadernare il doppio portato del pronome personale *Ich*: da un lato la tendenza irresistibile e centrifuga all'astrazione (nucleo della prima obiezione), dall'altro un moto centripeto, una pretesa autoreferenzialità che fatalmente verrà letta come istanza psicologica, se non addirittura patologica (fondando così la seconda obiezione).

Nel primo caso, Stirner opporrebbe, sempre secondo Amoroso, il proprio “io” all’“io astratto”, e assoluto, dell'idealismo (e di rimando all'uomo feuerbachiano e baueriano), ma tale operazione di *ripetizione*, di *mimesi* risulterebbe troppo puntuale, tanto da riproporre non solo la forma – un *Ich* che si oppone a un altro *Ich* – ma anche il contenuto – l'astrattezza e l'assolutezza. L'accusa sarebbe quindi come detto ancora una volta quella di riproporre, seppure in forma variata e sempre più estrema (in una progressione verso l'immanenza?) il medesimo modulo che si intende confutare e con esso i medesimi errori. Stirner stesso è del resto consapevole della difficoltà e di una possibile assimilazione del proprio “io” a quello fichtiano. Si premura pertanto di precisare:

“Quando Fichte dice: «L'io è tutto», può sembrare che questo concordi pienamente con le mie tesi. Ma l'io non è tutto, bensì *districke* tutto e solo l'io che si dissolve, l'io che non arriva mai ad essere, l'io – *finito* è realmente io. Fichte parla dell'io «assoluto», io, invece, parlo di me, dell'io caduco¹⁰⁷⁵.”

Le cautele stirneriane sono decisive, però, così formulate, appaiono estrinseche, quasi si trattasse di un semplice rovesciamento *negativo* degli argomenti di Fichte: all'io creatore infatti Stirner oppone l'io distruttore e all'io assoluto (o infinito) l'io caduco (o finito). Se realmente fosse così, si permarrebbe infatti in una logica della polarità che impedirebbe il reale dispiegarsi di un'opposizione ai moduli dell'idealismo, in un'implicita conferma dell'obiezione in merito

krankheiten» hrsg. von C.Fürstner, F.Jolly, E.Hitzi und E.Siemerling, Bd. 36, Hft. 3, August Hirschwald, Berlin Januar 1903, S. 793-818, in particolare le S. 807-816. [Schultze aveva precedentemente esposto (precisamente il 12 maggio 1902) le sue conclusioni in una conferenza della sezione di medicina della Niederrheinischen Gesellschaft für Natur- und Heilkunde, che ne aveva poi pubblicato un resoconto con il medesimo titolo (cfr. Ernst Schultze, *Stirner'sche Ideen in einem paranoischen Wahnsystem. Bericht über die Sitzung der medizinischen Sektion vom 12. Mai 1902*, in *Sitzungsberichte der Niederrheinischen Gesellschaft für Natur- und Heilkunde 1902*, B. Bonn 1903, p. 25-26)]; alla ben più nota attenzione riservata alle conseguenze degli assunti stirneriani da parte di Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehmann, Zürich 1942 e al già citato testo di Carroll, *Fuga dal palazzo di cristallo*.

¹⁰⁷⁴ Amoroso, *Nota*, p. 385.

¹⁰⁷⁵ U, p. 192; EE, S. 199: Wenn Fichte sagt: „Das Ich ist Alles«, so scheint dies mit meinen Aufstellungen vollkommen zu harmonieren. Allein nicht das Ich ist Alles, sondern das Ich zerstört Alles, und nur das sich selbst auflösende Ich, das nie seiende Ich, das – *endliche* Ich ist wirklich Ich“.

all'astrazione. La questione qui sottesa è però più complessa e necessita di una ulteriore, benché rapida, disamina delle due concezioni al fine di enucleare i possibili elementi di confusione e dissiparne la coerenza. Del resto, ciò che è in gioco in essa è la questione dell'inizio del filosofare e su di essa bisogna concentrare sommamente l'attenzione.

Il primo punto controverso consiste nella nozione di creazione. Sia per Stirner sia per Fichte infatti l'io appare come creatore: l'io stirneriano è il "nulla creatore" ossia il creatore del proprio mondo come mia proprietà e il creatore di me stesso come proprietario del mio mondo, mentre per Fichte l'io pone se stesso mentre si contrappone al suo mondo come non-io¹⁰⁷⁶. Ma la differenza si palesa con chiara evidenza: per Stirner infatti non è in questione un'opposizione trascendentale a un mondo (al non-io) creato dall'io stesso come condizione necessaria per lo sviluppo della propria dialettica produttiva¹⁰⁷⁷, ma, al contrario, egli mira all'appropriazione, al *proprietà* su un mondo in cui egli viene gettato come un dado, non sancendone quindi in alcun modo una funzionalità dialettica (o antitetica che dir si voglia), quindi necessitata e conservativa, bensì dissipativa. In questo senso si deve leggere il rilievo di Stirner stesso sulla "distruzione [del] tutto" come discrimine tra la propria posizione e quella fichtiana.

In secondo luogo è necessario valutare l'opposizione tra la finitudine dell'io stirneriano e l'infinità di quello fichtiano. Scrive Fichte:

"In quanto l'io si pone come infinito, la sua attività (del porre) si dirige verso l'io stesso e verso nient'altro che l'io. La sua intera attività si dirige verso l'io e questa attività è il fondamento e l'ambito di tutto l'essere. L'io è pertanto *infinito in quanto la sua attività ritorna in se stessa* e perciò da questo punto di vista anche la sua attività è infinita in quanto il suo prodotto, l'io, è infinito. [...] Solo l'*attività pura* dell'io e solo il *puro* io sono infiniti"¹⁰⁷⁸.

L'io fichtiano si realizza quindi nella propria attività pura e infinita che ritorna in se stessa e tale attività è "il fondamento e l'ambito di tutto l'essere". Stirner di contro propugna un io che si qualifica nella dissoluzione di sé e nell'esibizione del nulla del proprio fondamento:

¹⁰⁷⁶ Cfr. Thomas Hünefeldt, *Beobachtung zu Ich und Nicht-Ich bei Fichte und Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo*, pp. 207-223, qui p. 217: „Eine besonders auffällige Analogie besteht darin, daß sowohl bei Fichte als auch bei Stirner Ich Schöpfer und Geschöpf in einem und als solches zugleich Schöpfer seiner Welt ist. Für Stirner bin ich als «schöpferisches Nichts» zugleich Schöpfer Meiner Welt als Meines Eigentums und Schöpfer Meiner selbst als des Eigners Meiner Welt. Für Fichte setzt das Ich sich selbst, indem es sich seiner Welt als dem Nicht-Ich entgegensetzt“.

¹⁰⁷⁷ Mauro Sacchetto, *Introduzione*, a Johann Gottlieb Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, tr.it. e a cura di Mauro Sacchetto, Utet, Torino 1999, pp. 9-45, qui p. 18: "L'io non può compiutamente dirsi agente se non possiede un oggetto a cui l'atto si riferisce. [...] Il procedimento di Fichte è antitetico o, se si preferisce, dialettico, perché lo sviluppo dell'io richiede la presenza di una forma di contrarietà che non è pura e semplice opposizione, [...] bensì una condizione necessaria, strutturalmente richiesta [...] e che risiede nell'essenza della cosa".

¹⁰⁷⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretischen Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer*, Gabler, Jena & Leipzig 1794-1795; Cotta, Tübingen 1802; tr. it. di Mauro Sacchetto, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di Mauro Sacchetto, Utet, Torino 1999, pp. 143-345, qui pp. 286-287.

“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”¹⁰⁷⁹.

L’io quindi è effimero sia perché consuma la propria creazione di sé in ogni istante sia, ed è questo che ora importa tematizzare, perché è mortale ed effimero. Commenta Escobar:

“Contro il progetto e l’illusione di sopravvivenza, l’io dell’istante recupera pienamente il senso della caducità e della morte, argomenti che dissolvono non solo i fantasmi sovraperpersonali, ma anche il biografico fantasma personale. Immerso nello scorrere della caducità naturale, nel quale tutto conosce la fine, l’io dell’istante è un *endliches Ich*: un io finito o *un io che ha fine*”¹⁰⁸⁰.

Si tratta quindi dell’io vivente, corporale che assume su di sé il senso della caducità e della morte e in tal senso combatte contro le idee fisse che lo tormentano, siano esse i fantasmi sovraperpersonali o il fantasma biografico personale, ossia il proprio stesso io proiettato in *Io* astratto – sia esso il *Gattungswesen* feuerbachiano o, appunto l’Io infinito fichtiano – al contempo soggetto universale e preteso medio tra gli io *reali*, come Stirner dice chiaramente:

“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”¹⁰⁸¹.

Non è il caso qui di soffermarsi ancora sulla disputa stirneriana contro l’universalismo dell’essenza alienante: siano sufficienti le notazioni svolte diffusamente in precedenza. Ben più proficuo è concentrarsi sulle modalità e soprattutto sullo *spazio* di tale possessione:

“Si è spesso letto Stirner [...] come un pensatore fichtiano. Ma quest’Io, quest’*individuo vivente*, sarebbe a sua volta abitato, e invaso dal *suo stesso spettro*. Sarebbe costituito dagli spettri di cui è ormai l’ospite e che riunisce nella comunità invasata [...] di un solo corpo. Io=fantasma. Quindi «io sono» vorrebbe dire «io sono invasato»: io sono invasato dal me stesso che sono (invasato da me stesso che sono invasato da me stesso che sono... ecc.). Ovunque vi sia Io, *es spukt*, «*ça hante*». (L’idioma di questo “*es spukt*” gioca in tutti questi testi [...] un ruolo singolare. La sua traduzione si impiglia sempre, purtroppo, nel rendere il legame tra l’impersonalità o il quasi-anonimato di un’operazione [*spuken*] senza atto, senza soggetto e senza oggetto reali, e la produzione di una figura, quella del *revenant* [*der Spuk*] [...]). Il modo essenziale della presenza a sé del *cogito* sarebbe l’*hantise* di questo «*es spukt*»”¹⁰⁸².

Se Derrida ha ragione, l’io si qualifica precisamente come il luogo della possessione – tanto che il *cogito* stesso declinerebbe la propria presenza a sé come invasamento, come l’*es spukt* di un *revenant*. Ma, ancora più profondamente, se egli ha ragione bisogna fare i conti con l’ambiguità estrema di un soggetto che si *simula* singolare, nominabile come singolare almeno mediante un pronome personale (non a caso Stirner è stato definito il filosofo dei pronomi), ma che in realtà nutre in sé l’impersonalità, l’anonimato di un operare “senza atto, senza soggetto e senza oggetto reali” e la

¹⁰⁷⁹ U, p. 381; EE, S. 412: „Stell’ Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab’ mein’ Sach’ auf Nichts gestellt“.

¹⁰⁸⁰ Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 60.

¹⁰⁸¹ U, p. 375; EE, S. 406: „Auch Fichtes Ich ist dasselbe Wesen außer Mir, denn Ich ist Jeder, und hat nur dieses Ich Rechte, so ist es “das Ich”, nicht Ich bin es. Ich bin aber nicht ein Ich neben andern Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig“.

¹⁰⁸² Derrida, *Spettri di Marx*, p. 169.

paradossale produzione di una figura, o meglio della *copia* di una figura, in quanto il *revenant* indica precisamente “l’eccolo di nuovo” che cancella, si potrebbe dire à la Deleuze, l’originale nella proliferazione delle sue riproduzioni. Un segnale, sufficientemente forte, in tal senso proviene dal peculiare e massiccio uso degli impersonali nel testo stirneriano, quel proliferare di *es* e *man*, a cui Stirner affida, almeno secondo Marx e Engels, lo sviluppo argomentativo. In tal senso suona significativa il riferimento dovuto allo stesso Engels, e reperibile in una lettera a Max Hildebrand, datata 22 novembre 1889, secondo cui Stirner, avendo individuato una (presunta) fallacia nell’impianto logico hegeliano, ossia il suo cominciamento dall’essere che si converte in nulla, ne avrebbe tentato la riformulazione proprio a partire dall’*Es*, inteso invece già come sintesi (contrastiva?) di essere e nulla:

“Discutevamo molto sulla filosofia hegeliana, aveva fatto a quel tempo la scoperta che la logica hegeliana inizia con un errore: l’*essere*, che si dimostra essere il nulla, e si oppone perciò a se stesso non può essere l’inizio: all’inizio ci deve essere qualcosa che sia di per sé l’unità immediata, naturalmente data di essere e nulla, e da cui solo questa opposizione si sviluppa. E questo era secondo Stirner – l’«*Es*» (es schneit, es regnet), qualcosa che è e nel contempo è anche nulla. – In seguito sembra aver capito che con l’*Es*, non meno che con l’essere e il nulla, non si combina niente”¹⁰⁸³.

Commenta Giorgio Penzo:

“Queste confessioni di Engels [...] mi sembrano quanto mai rivelative della mens tipicamente filosofica di Stirner, che cerca di trovare un inizio del filosofare che sia sì l’immediato, l’irriducibile, ma che nello stesso tempo sia qualcosa di naturale e quindi di estremamente singolare. Così, l’«*es*» di cui parla Engels verrà sostituito dalla dimensione dell’unico, perché evidentemente più naturale e più esistenziale e quindi adatto, a parere di Stirner, a superare la dimensione idealistica del filosofare hegeliano”¹⁰⁸⁴.

Ma perché l’*Es* è anche nulla e in che modo esso può avere a che fare con un Io che si pretende vivente? È Derrida che ancora una volta chiarifica il punto (in un’assimilazione a Marx oltremodo significativa, ma che non sarà oggetto specifico di analisi):

“Entrambi amano la vita, il che va bene, ma non va mai da sé per gli esseri finiti: sanno che la vita non va senza la morte, e che la morte non è al di là, al di fuori della vita, a meno che non si iscriva l’al di là all’interno, nell’essenza del vivente. Essi condividono entrambi, [...] una preferenza incondizionata per il corpo vivente. Ma proprio per questo conducono una guerra senza fine contro tutto quello che lo rappresenta, che non è corpo vivente, ma che gli spetta [...]. Essi non vogliono sapere che l’io-vivente è autoimmune. Per difendere la sua vita, per costituirsi in io vivente unico, per rapportarsi, come il medesimo, a se stesso, l’io-vivente è necessariamente portato ad accogliere l’altro all’interno”¹⁰⁸⁵.

A mio avviso, invece Stirner ne è talmente consapevole da rendere l’io volutamente *vuoto*, volutamente *luogo* di una paradossale modalità di *accoglimento* dell’altro, il quale – se si sommano i due passi di Derrida citati il collegamento diventa immediatamente intellegibile – si presenta sempre

¹⁰⁸³ Friedrich Engels an Max Hildebrand (in Berlin) – 22. Oktober 1889, in Marx-Engels, *Werke*, Bd. 37, Dietz, Berlin 1967; trad. it. di Federico Gerratana e Antonio A. Santucci, *Friedrich Engels a Max Hildebrand (a Berlino) - 22 ottobre 1889*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. XLVIII, *Lettere gennaio 1888 – dicembre 1890*, a cura di Antonio A. Santucci, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 312-314, qui p. 313.

¹⁰⁸⁴ Giorgio Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Marietti, Torino 1971, p. 10.

¹⁰⁸⁵ Derrida, *Spettri di Marx*, p. 178.

nell'io nei termini dell'*es* di un invasamento da idea fissa, sia essa l'io stesso (fichtiano), il pensiero assoluto, il fantasma biografico o l'essere. Stirner lo scrive chiaramente:

“Con l'essere non si giustifica proprio niente. Il pensato è altrettanto del non-pensato, la pietra sulla strada è e la mia rappresentazione della pietra è essa pure. Ambedue sono, ma in spazi diversi: la prima nello spazio esterno, la seconda nella mia testa, in *me*; io infatti, *sono uno spazio come lo è la strada*”¹⁰⁸⁶.

L'io si qualifica quindi propriamente come uno spazio di manifestatività, o meglio, per tornare alla riflessione sofisticata di cui Stirner si mostra continuatore¹⁰⁸⁷, sarebbe al contempo il luogo di manifestazione per gli eventi che hanno valore *per* lui, per gli oggetti che entrano nel campo del suo possesso, del suo *dominio*, e il loro limite, in quanto solo in lui essi attingono alla loro compiutezza. Precisamente, in tal senso Sini definisce l'io stirneriano come “il luogo”, come “la scena vuota di molteplici coreografie di potenza” messe in atto dall'unico. “Scena vuota che però non è mai semplicemente vuota perché si mostra sempre riempita”, “perché si mostra nelle coreografie”¹⁰⁸⁸. Si comprende quindi come Stirner intenda l'io esattamente come lo spazio in cui avviene l'abbassamento degli spiriti a fantasmi, ossia la restituzione degli stessi alla compiutezza della loro dimensione creaturale, in quel gioco di potere e di potenza che sarà la peculiare nozione stirneriana di proprietà o, per chiarire lo spunto derridiano, in quella modalità di *accoglimento* dell'altro fantasmatico nel proprio campo di dominio e di utilizzabilità. È quindi precisamente *nell'io* che avviene, in tutte le sue coreografie, il gioco dell'unico con i *revenant* che gravano su di lui, il gioco continuo e pericoloso dell'alienazione e dell'appropriazione, in cui ne va della riappropriazione di sé come unico. Come nota Karl Löwith:

“La prima persona si riprende dallo smarrimento nel “*si*”, non perché si lasci determinare come “prima persona” (io) attraverso una pari “seconda persona” (tu), ma perché strappa se stessa alla pubblicità generale attraverso un radicale isolamento su se stessa, contrapponendosi in tal modo, in quanto *io*, al *si* (*man*)”¹⁰⁸⁹.

Mediante tale lacerazione, tale sradicamento dal *man* – volto sociale dell'*es* – si attaglia l'unicità:

“In tal modo, in realtà, anche la prima persona in generale non è più una “persona” nel senso in cui noi abbiamo utilizzato il termine, ma un “unico” per eccellenza”¹⁰⁹⁰.

Ma allora ha ragione Penzo quando sostiene che Stirner ha sostituito l'*Es* con l'unico – anche se sarebbe più corretto dire che se ne assiste a una riappropriazione o meglio ancora a una dissoluzione nell'unico – seppure questo non avviene per motivi di attinenza alla “naturalità”, quanto piuttosto di “prospettiva” vivente, personale:

¹⁰⁸⁶ U, p. 355, ultimo corsivo mio; EE, S. 383: „Durch das *Sein* wird gar nichts gerechtfertigt. Das Gedachte *ist* so gut als das Nicht-Gedachte, der Stein auf der Straße *ist* und meine Vorstellung von ihm *ist* auch. Beide sind nur in verschiedenen *Räumen*, jener im luftigen, dieser in meinem Kopfe, in *Mir*: denn *Ich bin Raum wie die Straße*“.

¹⁰⁸⁷ Cfr. *supra*, III.4.d.

¹⁰⁸⁸ Cfr. Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 200.

¹⁰⁸⁹ Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, p. 154.

¹⁰⁹⁰ Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, p. 154. Löwith stesso chiarifica in nota che questo “unico” vada inteso in senso propriamente stirneriano (p. 154, nota 58): “Preferiamo questa espressione di Stirner al «singolo» di Kierkegaard, dal momento che quest'ultimo si realizza solo perché egli non sta davanti a se stesso, bensì «davanti a Dio»”.

“Ma, per pensare come per percepire, dunque sia per un’attività astratta sia per un’attività sensoriale, io ho bisogno innanzitutto di *me stesso*, e precisamente di me come questo essere perfettamente determinato, di me come questo *unico*. Se io non fossi questo unico, per esempio Hegel, non concepirei il mondo come lo concepisco, non ne trarrei quel sistema filosofico che proprio io in quanto Hegel ne traggo, ecc. Io avrei certamente i miei sensi come quelli di ogni altro uomo, ma non farei l’uso che ne faccio”¹⁰⁹¹.

Concludendo, si può ritenere confutata, e per tre ordini di motivi, la concezione *categoriale* dell’io stirneriano. In primo luogo, perché un’assimilazione del soggetto grammaticale *Ich* al soggetto reale misconosce in partenza il *lavoro* di dissoluzione compiuto sulla lingua da Stirner stesso che, così consapevole da tradursi in strategia, non è in alcun modo definibile come inconscio (e questa potrebbe essere una risposta, anche all’obiezione psicologista); ma non considerare tale strategia (la parodia) significa anche, in secondo luogo, attribuire indebitamente contenuti a una forma vuota come Stirner afferma esplicitamente essere l’io; in terzo luogo, e definitivamente, non si riesce a cogliere che “l’io – che è *Nichts*, la «goccia nel secchio», l’«uomo insignificante» – è da Stirner assunto più come *ipotesi* che come presupposto. Un’ipotesi che coincide con l’esistere (spaziale e temporale) del singolo, e che, come ogni ipotesi, *semplicemente serve, mi serve*”¹⁰⁹². Un’ipotesi che funge infatti da luogo transitorio per le coreografie di proprietà dell’unico, da ennesima *maschera* per questa ultima e decisiva figura su cui l’io si fonda e in cui trapassa.

III.1.d L’estrema parodia: l’unico come *segno*

L’ultimo passo dell’analisi coincide con la problematizzazione della nozione di unicità che, nella sua connessione con la proprietà, costituisce a nostro avviso il vero fulcro della riflessione stirneriana. Il lungo percorso sin qui svolto potrebbe apparire, alla luce dell’apparente *banalità* di tale acquisizione, superfluo, in quanto è Stirner stesso ad esplicitare già nel titolo dell’opera la centralità dei due termini. Queste obiezioni implicite sono giustificabili, ma si scontrano con un’altra più profonda necessità. Infatti, l’assunzione dei due termini, per dir così, immediata, a fronte di un guadagno in termini di dispendio argomentativo, ne avrebbe comportato l’accettazione di tutta l’opacità a cui Stirner, probabilmente in maniera voluta, li ha destinati e che si può considerare tra i principali motivi di misconoscimento della strategia stirneriana stessa. Il compito dell’analisi, di contro, risiedeva a mio avviso in un lavoro di ablazione, di sottrazione, finalizzato a mostrare come i due “concetti”, probabilmente anche per Stirner, non fungessero da punto di partenza, quantomeno nell’ordine del discorso, bensì fossero il culmine di una costruzione testuale di cui era necessario rendere conto, sia per permettere al senso e alla complessità della parodia stirneriana di emergere sia per consentire un accesso, se non *nuovo* quantomeno *rinnovato*, alla camera oscura del suo pensiero. È altrettanto chiaro però che tale *lavoro*, lungi da intenti apologetici, sia piuttosto volto a saggiare la tenuta stirneriana di fronte alla nostra ipotesi interpretativa e di fronte alle obiezioni ad essa rivolte.

¹⁰⁹¹ U, pp. 354-355; EE, S. 382: „Allein zum Denken wie zum Empfinden, also zum Abstrakten wie zum Sinnlichen brauche Ich vor allen Dingen *Mich*, und zwar *Mich*, diesen ganz Bestimmten, *Mich* diesen *Einzigem*. Wäre Ich nicht dieser, z. B. Hegel, so schaute Ich die Welt nicht so an, wie Ich sie anschau, Ich fände aus ihr nicht dasjenige philosophische System heraus, welches gerade Ich als Hegel finde usw. Ich hätte zwar Sinne wie die andern Leute auch, aber Ich benutzte sie nicht so, wie Ich es tue“.

¹⁰⁹² Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 22.

La stessa nozione di unicità infatti risulta estremamente problematica, almeno per quanto concerne due ordini di difficoltà: innanzitutto in quanto sembra replicare, in un aggravamento tanto progressivo quanto terminale, le obiezioni rivolte alle sue *maschere*: la posizione dell'unico sembra infatti riproporsi come precipuamente ambigua, presentandosi come idea fissa, come concetto proprio nell'atto di trascendere l'orizzonte stesso della concettualità. In secondo luogo in quanto è necessario rendere conto del suo statuto, dato che esso svolge quantomeno il ruolo del *soggetto* di quelle "coreografie di potenza" di cui l'io sarebbe lo spazio di manifestatività, quindi, in sintesi, quale tipo di *soggettività* esso promulghi e se essa sia realmente in grado di attingere al reale, di riuscire, per dirla banalmente, dove tutte le altre posizioni, a detta dello stesso Stirner, falliscono.

La dimensione aporetica della *dissoluzione* stirneriana non è esclusivo appannaggio degli oppositori stirneriani, ma appare tale anche agli occhi di un critico non ostile come Arcangelo Rosati:

“Ma [...] per far uscire l'individuo singolo dalla logica dell'astratto, Stirner è costretto a servirsi della logica. Infatti per liberare il singolo dal guscio di ogni Generalità, Stirner è costretto a contrapporre al concetto di Uomo, l'Unico, la cui Unicità è – anch'essa – un concetto! Per rompere le maglie del tramite predicativo che fa di un uomo l'Uomo, Stirner deve avvalersi di un'asserzione (l'uomo è l'Unico) ma ahimè, tale asserzione è forma predicativa anch'essa! In sostanza, nel momento stesso in cui Stirner tenta di liberare l'io singolo dalla nozione generale di uomo e sollevarlo alla sua Unicità, si trova nella condizione di doverne predicare l'Unicità come nozione. Su questo punto debole del pensiero stirneriano hanno fatto leva numerosi critici osservando che in fondo, sia la nozione di uomo sia quella di Unico, sono sì differenti ma ugualmente concetti”¹⁰⁹³.

A fronte di tale natura problematica egli pone anche una cautela interpretativa, che appare esatta, ma non sufficiente:

“In effetti il delinarsi di una tale aporia prende corpo nel pensiero di Stirner, ma se valutassimo la portata e il senso del termine soltanto «secondo logica», non useremmo un principio d'individuazione «adeguato» a quanto avviene nel pensiero di Stirner”¹⁰⁹⁴.

Esatta in quanto costituisce l'opportuna premessa a una più approfondita analisi che si declina in due linee interpretative su cui sarà necessario tornare, ma non sufficiente in quanto carente della pregiudiziale parodica che mi appare decisiva per fedeltà al testo stirneriano. Ad ogni modo, in *Recensenten Stirners*, Stirner stesso affronta direttamente la questione:

“Così presentiamo i critici dell'Unico; essi ritenevano ch'egli fosse una frase. Ma essi credevano che l'Unico rinnovasse la pretesa di essere una frase sacra, illustre e gli contestarono questa pretesa”¹⁰⁹⁵.

Essi infatti leggono Stirner dalla *propria* prospettiva, ossia intendono l'unico come una frase e per giunta proiettando su di esso la *loro* pretesa di sacralità e inviolabilità, per contestarne poi la validità. È quindi, come giustamente sosteneva Rosati, all'interno del campo della logica che si gioca la partita delle reciproche accuse di sacralità, ma non si tratterà per Stirner di proporre una semplice

¹⁰⁹³ Arcangelo Rosati, *Il «pensiero del soggetto» in Stirner e Nietzsche*, in AA.VV., *Stirner-Nietzsche*, pp. 265-272, p. 268.

¹⁰⁹⁴ Rosati, *Il «pensiero del soggetto»*, p. 268.

¹⁰⁹⁵ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 340; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 347 [«Wigand's Vierteljahresschrift», S. 151]: „So etwas ahnten die Recensenten am Einzigen; sie hielten sich daran, daß er eine Phrase sei. Aber sie meinten, er machte wieder darauf Anspruch, eine heilige, erhabene Phrase zu sein, und bestritten ihm diesen Anspruch“.

uscita dalla logica, ossia la possibilità di leggere il termine non solo “secondo logica”, bensì di soggiornare paradossalmente all’interno di essa, di lavorarla dall’interno si potrebbe anche dire. Per comprendere il punto è opportuno riservare una particolare attenzione a *Recensenten Stirners* in cui Stirner dispiega più diffusamente il nucleo delle argomentazioni svolte nella produzione precedente, soprattutto in *Der Einzige*, al fine di confutare i propri critici, dimostrandone le fallacie. La prima, e più eclatante, è l’ormai nota inesattezza del tentativo di definire l’essenza dell’uomo mediante universali:

“Ci si lusingava sempre che si parlasse dell’uomo «reale, individuale», quando si parlava dell’uomo; ma ciò era possibile, fin quando si amava significare quest’uomo per mezzo di un universale, di un predicato? Non si doveva forse, per designare quest’uomo, ricorrere invece che a un predicato, piuttosto a una indicazione, a un nome in cui la cosa principale è l’intenzione, cioè quello che non viene espresso? Gli uni si tranquillizzavano con la «vera, completa individualità», la quale pure non è immune da rapporti con la «categoria»; gli altri con lo «spirito», il quale pure è una precisione (*Bestimmtheit*, letteralmente determinatezza), e non già la completa mancanza di precisione”¹⁰⁹⁶.

L’utilità di riproporre ancora tale obiezione risiede qui per Stirner nell’individuazione della difficoltà di sfuggire all’automatismo che identifica determinazione e perfezione, di fissità (ideale) e verità. Automatismo definitorio quindi che però si mostra come funzionale ad una necessità totalmente extralinguistica, anzi ben più profonda: esso risponderebbe infatti a un’esigenza di rassicurazione in merito alla possibilità di una definizione fissa, univoca, definitiva dell’uomo che a sua volta coinciderebbe con istanze di protezione rispetto alla sua *natura* metamorfica e di programmazione, di controllo dell’imprevedibilità, di pensiero e d’azione, ad essa connaturata. Non a caso, Stirner sostiene che nel “significare” (*bezeichnen*) “l’uomo reale, individuale”, ci si tranquillizzava (*beruhigen*), da un lato, con la verità e la completezza dell’individualità – “non immune da rapporti con la categoria” (*Gattung*), con il genere – e, dall’altro, con lo “spirito”, il quale, pure, è una *Bestimmtheit*, una precisione traduce Treves, una determinatezza e non “l’assoluta mancanza di precisione”, di determinatezza, anzi di determinazione (*die völlige Bestimmungslosigkeit*). Il ricorso a un predicato quindi non solo non è in grado di *parlare* né tantomeno di *comprendere* l’uomo reale, ma, secondo Stirner, esso risponde a istanze altre rispetto alla pura valenza *filosofica* di cui si ammantava, istanze radicate nella paura (non banalmente del *diverso*, quanto piuttosto della propria stessa natura) e nella necessità di garanzie di fronte all’imprevedibile, di *abitudini*, di morale. È quindi chiaro sin d’ora che il gesto stirneriano, *consumando* tali prospettive, non possa che avere un impatto dirompente all’interno di una siffatta economia e non possa che causare un ripensamento della stessa pratica etica e politica su di essa fondata. Il proposito stirneriano risiede pertanto nel raggiungere il *nulla* della precisione, attraverso uno *svuotamento* della stessa determinazione:

¹⁰⁹⁶ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 338; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 345 [«Wigand’s Vierteljahresschrift», S. 149]: “Man schmeichelte sich immer, daß man vom »wirklichen, individuellen« Menschen rede, wenn man vom Menschen sprach; war das aber möglich, so lange man *diesen* Menschen durch ein *Allgemeines*, ein Prädicat, auszudrücken begehrte? Mußte man nicht, um *diesen* zu bezeichnen, statt zu einem Prädicate, vielmehr zu einer Bezeichnung, einem Namen, seine Zuflucht nehmen, wobei die Meinung, d. h. *das Unausgesprochene*, die Hauptsache ist? Die Einen beruhigten sich bei der »wahren, ganzen Individualität«, die doch nicht von der Beziehung auf die »Gattung« frei wird; Andere bei dem »Geiste«, welcher gleichfalls eine *Bestimmtheit* ist, nicht die völlige *Bestimmungslosigkeit*“.

“Soltanto nell’«Unico» sembra essere raggiunta questa mancanza di precisione, perché esso viene dato come l’Unico «pensato», e perché se lo si intende come idea, cioè come espressione, appare come nome completamente vuoto e indeterminato, e quindi per il suo contenuto rimanda fuori o al di là dell’idea. Se lo si fissa come idea, – e questo fanno gli avversari – si deve tentare di darle una definizione e per ciò diventa necessario giungere a qualcosa di diverso da quello che si è pensato; lo si distinguerà dalle altre idee e per esempio lo si considererà come il «solo individuo completo», con che diventa facile dimostrarne l’assurdità¹⁰⁹⁷.

Se infatti si *pensa* l’unico, ossia lo si intende come idea, come espressione, esso appare come un “nome completamente vuoto e indeterminato” (*gänzlich leer, bestimmungsloser Name*), una forma pura si potrebbe anche dire, la quale “rimanda” (*hinweist*), per il suo contenuto, “al di fuori” (*außerhalb*) o “al di là” (*jenseits*) dell’idea stessa. Di contro, solo la *fissazione* dell’unico come concetto, ossia la limitazione del suo movimento all’interno del regime del pensiero, all’interno dell’ordine della significazione, ne sancisce *facilmente* l’assurdità (*Unsinn*) in quanto, istituendo la necessità di porre una differenza con le altre idee, lo *riempie* di un contenuto, soltanto astratto, rendendolo qualcosa di diverso da ciò che era stato pensato, ossia rendendolo un *significato*.

Prima di tematizzare questo movimento, che è al contempo quello del *segno* e della *consumazione*, è però opportuno restituire brevemente il quadro generale in cui la mossa stirneriana interviene, comicamente, come reagente o meglio come disgregante. I due termini chiave per squadernare tale orizzonte sono “forma” e “contenuto”, ossia, in una spirale argomentativa coerentemente disegnata, i medesimi con cui Stirner affrontava il trapasso di una forma storica in *Kunst und Religion*¹⁰⁹⁸. Sarebbe già sufficiente questo richiamo per comprendere come il contesto si qualifichi ancora una volta come totalmente hegeliano, ma una citazione dall’*Enzyklopädie* si rivela altrettanto fruttuosa al fine di una chiarificazione storica. Secondo Hegel infatti “il *contenuto (Inhalt)* non è niente altro che il *convertirsi della forma (Gestalt)* in contenuto (*Inhalt*), e la *forma* nient’altro che il *convertirsi del contenuto* in forma”¹⁰⁹⁹, sancendo un assunto strumentale che, è proprio il caso di dirlo, farà scuola.

È possibile infatti verificarne l’uso nei punti nevralgici della speculazione giovane-hegeliana: in Bruno Bauer, ad esempio, esso è sfruttato per attingere alla *Voraussetzungslosigkeit* all’interno dell’analisi evangelica, ossia per eliminarvi ogni presupposto interpretativo (anche quelli storici) e aprire così la strada ad una lettura totalmente estetica¹¹⁰⁰; in Ruge, come già tematizzato, in cui l’assenza di corrispondenza si esplicita come persistenza di un contenuto anacronistico in una forma spirituale fungendo da motore e movente della *commedia storica*¹¹⁰¹; in Marx, dove essa è al

¹⁰⁹⁷ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 338; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 345 [«Wigand’s Vierteljahresschrift», S. 149]: „Im »Einigen« nur scheint diese Bestimmungslosigkeit erreicht zu sein, weil er als der *gemeinte* Einzige gegeben wird, weil, wenn man ihn als *Begriff*, d. h. als Ausgesprochenes, faßt, er als gänzlich leer, als bestimmungsloser Name erscheint, und somit auf seinen Inhalt *außerhalb* oder *jenseits* des Begriffes hinweist. *Fixirt* man ihn als *Begriff* – und das thun die Gegner – so muß man eine *Definition* desselben zu geben suchen und wird dadurch nothwendig auf etwas Anderes kommen, als auf das *Gemeinte*; man wird ihn von anderen *Begriffen* unterscheiden und z. B. als das »allein vollkommene Individuum« auffassen, wodurch es dann leicht wird, seinen Unsinn darzuthun“.

¹⁰⁹⁸ Cfr. *supra*, I.3.e.

¹⁰⁹⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 133; *Scienza della logica*, p. 338.

¹¹⁰⁰ Tomba, *Crisi e critica*, p. 66.

¹¹⁰¹ Cfr. *supra*, I.3.d.

contempo mantenuta come cogente, in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*¹¹⁰², e sottoposta a una modificazione decisiva, ad esempio in *Der achtzehnten Brumaire*, dove la rivoluzione futura gioca interamente la sua partita “sull’inadeguatezza tra la frase e il contenuto *proprio*, il contenuto appropriato”. La sostituzione, apparentemente banale, di “forma” e “frase” è infatti solo l’epifenomeno di una radicale metamorfosi della prospettiva e, soprattutto, degli obiettivi sottesi a tali formulazioni. Difatti, se nel primo caso Ruge, il giovane Marx e più in generale il giovane hegelismo, aspiravano a una perfetta concordanza e armonia tra forma e contenuto che superasse la sperequazione delle stesse dovuta alle alienate condizioni di vita presenti, il Marx più maturo e compiutamente comunista aspira alla vittoria del “contenuto proprio” che finirà appunto con l’aver la meglio sulla “frase”¹¹⁰³. Solo la rivoluzione sarà in grado di acquisire tale stadio, realizzando quello che è il modo marxiano, la sua tattica si potrebbe dire, affinché “i morti seppelliscano i loro morti”¹¹⁰⁴, ossia per chiudere i conti con i fantasmi e gli spiriti del passato e “cessare [definitivamente] di ereditare”¹¹⁰⁵.

Da questa ricognizione si possono trarre alcuni importanti guadagni teoretici: innanzitutto il plesso forma-contenuto (o frase-contenuto) travalica palesemente l’ambito di inoffensività semantica a cui sembra appartenere, mostrando di contro tutta la sua valenza, almeno polemologica, di strumento per un ripensamento (se non addirittura per una rivoluzione) del sussistente, sia nel suo rapporto con il passato, ossia nel suo modo di ereditare, sia nel suo contegno verso il futuro. Tale uso strumentale è però al contempo non più hegeliano e ancora hegeliano: esso infatti supera la dimensione descrittiva del pensiero hegeliano in favore di una sempre maggior radicalizzazione pratica (quantomeno prescrittiva), ma al contempo permane hegeliano in quanto mira sempre o a un’*adeguazione* della relazione stessa o a un *riempimento* del suo orizzonte. Anche nella definitiva divaricazione marxiana tra teoria, ossia la forma o frase, e prassi, cioè il contenuto proprio, il contenuto proprio che coincide con l’azione reale e rivoluzionaria del proletariato è espressione di una pienezza così totale da sopprimere la frase, ossia l’astrazione idealistica e l’eredità del passato, e da porsi come unico soggetto della storia.

Com’è chiaro Stirner procede nella direzione opposta, a patto di intendere la metaforica direzionale in termini di verticalità e non di orizzontalità. Egli infatti per sancire la definitiva “rovina della fabbrica delle frasi”, ossia dell’alienante dominio delle idee fisse, non punta alla *proprietà* totale del contenuto, all’affermazione di un *contenuto proprio* in grado di “aver la meglio” sulla frase, bensì allo svuotamento completo della frase in direzione di un contenuto che non le sia in alcun modo adeguato o proprio. Anche perché, in un’implicita obiezione al materialismo marxiano, il “contenuto proprio” permane necessariamente a livello ideale, spirituale e quindi lungi dall’essere un’istanza progressiva, si rivela quantomeno di natura statica, se non addirittura regressiva¹¹⁰⁶. Stirner perviene a questo esito forzando la dimensione *comica* del dispositivo forma (frase)-

¹¹⁰² Cfr. *supra*, I.3.d.

¹¹⁰³ Derrida, *Spettri*, p. 146.

¹¹⁰⁴ Marx, *Il diciotto brumaio*, p. 109: “Per prendere coscienza del proprio contenuto, la rivoluzione del secolo decimonono deve lasciare che i morti seppelliscano i loro morti. Prima la frase sopraffaceva il contenuto; ora il contenuto trionfa sulla frase”.

¹¹⁰⁵ Derrida, *Spettri*, p. 144.

¹¹⁰⁶ Accuse che coincidono con quelle, già analizzate, di Bruno Bauer in merito alla possibilità o meno dell’esistenza e della definizione di un *Träger* nella storia.

contenuto, nella *simulazione* del massimo della determinatezza, appunto l'unicità, per svelare l'*assoluta* indeterminazione. Con ciò egli esplicita finalmente il compimento della sua parodia:

“Ma nell'Unico non è quasi manifestata soltanto la «menzogna di quello che finora fu detto il mondo egoistico», come si figurano i sopra nominati oppositori; *no, nella sua nudità e frivolezza, nella sua spudorata «schiettezza» [...], viene alla luce la nudità e frivolezza delle nozioni e delle idee, risulta evidente la vana pompa dei suoi avversari, si fa chiaro che la più grossa «frase» è quella che sembra essere la parola più piena di contenuto.* L'Unico è la frase schietta, innegabile, evidente; egli è la chiave di volta del nostro mondo fraseologico, quel mondo il cui «cominciamento era la parola». L'Unico è un'espressione di cui con ogni schiettezza ed onestà si riconosce che non esprime nulla. L'uomo, lo spirito, il vero individuo, la personalità ecc. sono espressioni o predicati turgidi d'una quantità di contenuto, frasi con grandissima ricchezza di pensiero; l'Unico, di fronte a quelle sacre e illustri frasi, è la frase vuota, modesta e del tutto volgare. [...] Egli non deve essere altro che una frase comune, ma appunto per questo egli è veramente ciò che non possono essere le ampollose frasi degli avversari, e manda in malora la fabbrica delle frasi”¹¹⁰⁷.

L'unico, quindi, non solo è espressione e manifestazione della “menzogna del mondo egoistico”, ma mediante “la sua nudità e frivolezza” è in grado di far venire alla luce “la nudità e la frivolezza delle nozioni e delle idee”, ossia in una parola, della concettualizzazione stessa. Questa frase “schietta”, “modesta”, “del tutto volgare” è “la chiave di volta di tutto il nostro mondo fraseologico” il cui “principio” (*Anfang*) era, con chiara citazione biblica, “la parola” in quanto, nella sua *vuotezza*, è in grado di svelare “la vana pompa” delle “frasi illustri dei suoi avversari”, la cui *pienezza* di contenuto proprio è solo *simulativa*, ossia ideale, astratta. Risulta pertanto innegabile che Stirner ponga parodicamente l'unico come concetto interno alla logica per inscrivere in esso l'inefficacia della logica stessa a cogliere il reale, per sancire la rovina della fabbrica delle frasi nella loro pretesa di *comprendere* l'uomo, ossia, in una parola, per mostrare il destino della *consumazione* del regno dei pensieri nell'*indicazione*. Del resto non opponeva Stirner alla predicazione “turgida di una quantità di contenuto di pensiero” esattamente l' “indicazione”, ossia “un nome in cui la cosa principale è l'intenzione (*Meinung*), cioè quello che non viene espresso”? Si rivela quindi oltremodo significativo reperire un'identica dinamica nell'analisi dell'indicazione, per giunta declinata in relazione ad Hegel, proposta recentemente da Louis Marin:

“Tutto il sistema semiotico della lingua precipita nella semantica dell'enunciazione. La semantica dell'enunciazione, analisi del presente della presenza a se stesso dell'*ego* parlante, precipita, a sua volta,

¹¹⁰⁷ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 340, corsivo nostro; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 347 [«Wigand's Vierteljahresschrift», S. 150-151]: „Es wird aber im Einzigem nicht etwa nur, wie die genannten Gegner sich's vorstellen, die »Lüge der bisherigen egoistischen Welt« offenbar; nein, in seiner Nacktheit und Kahlheit, in seiner schaamlosen »Aufrichtigkeit« (s. Szeliga S. 34) kommt die Nacktheit und Kahlheit der Begriffe und Ideen ans Tageslicht, wird der eitle Prunk seiner Gegner offenbar, wird es klar, daß die größte »Phrase« diejenige ist, die das inhaltvollste Wort zu sein scheint. Der Einzige ist die aufrichtige, unleugbare, offenbare – Phrase; er ist der Schlußstein unserer Phrasenwelt, dieser Welt, in deren »Anfang das Wort war«. Der Einzige ist eine Aussage, von welcher mit aller Offenheit und Ehrlichkeit eingeräumt wird, daß sie – Nichts aussagt. Der Mensch, der Geist, das wahre Individuum, die Persönlichkeit u. s. f. sind Aussagen oder Prädicate, welche von einer Fülle des Inhalts strotzen, Phrasen mit höchstem Gedankenreichtum; der Einzige ist, gegenüber jenen heiligen und erhabenen Phrasen, die leere, anspruchslose und ganz gemeine Phrase. [...] Er soll jedoch nichts, als die gemeine Phrase sein, nur daß er eben dadurch das wirklich ist, was die hochtrabenden Phrasen der Gegner nicht zu sein vermögen, und daß er so die Phrasenmacherei zu Schanden macht“.

nel buco-trappola del presente, scoprendo nella parola stessa il gesto di indicazione e di autoindicazione: “ora” silenzioso che non significa ma fa segno. La denominazione stessa – il concetto generale del nome nel suo uso – apparirà allora anche come questo gesto in cui ogni discorso viene neutralizzato, nel senso che l’unico discorso filosofico è quello che, per ogni ragionamento, per ogni giudizio attributivo, opera il triplice movimento che ne riconduce gli elementi al gesto elementare dell’indicazione in cui ogni metalinguaggio viene istantaneamente dissolto. Occorre spingersi un po’ più avanti in queste riflessioni sul qui-ora e l’indicazione e, come ha visto Hegel, all’inizio della *Fenomenologia dello spirito*, riconoscere nel gesto immediato dell’indicazione, in cui ogni enunciato si forma e si annulla, l’espressione del desiderio immediato, del possibile «consumare»¹¹⁰⁸.

Ciò che Marin propone qui, con il consueto acume, è qualcosa come un sistema di precipitazioni successive – il sistema semiotico della lingua nella semantica dell’enunciazione e questa a sua volta nel “buco-trappola” del presente – attraverso cui si giunge alla scoperta, *nella* parola stessa, del *gesto* dell’indicazione e dell’autoindicazione: gesto silenzioso, istantaneo, *insignificante* nel senso di “non più volto alla significazione”, *estraneo* ad essa proprio perché *fa* segno, perché *si fa* segno. Ma non è questa esattamente la stessa cosa che proponeva Stirner con il movimento dell’*hinweisen*, del rinvio da parte di quel nome vuoto che è l’unico fuori o al di là dell’idea stessa per attingere al suo contenuto? E allo stesso modo non si misconosceva totalmente la natura dell’unico stesso intendendolo come interno al pensiero e cioè, appunto, come un significato? Ma allora non è illegittimo leggere l’unico come tale struttura di rinvio, di rimando, insomma, in una parola, come *indicazione*, ossia come *segno* in cui la cosa importante è proprio ciò che non viene espresso, ossia ciò che non si può esprimere. A maggior ragione in quanto Marin prosegue sottolineando come lo stesso *uso* del nome debba essere letto come la riconduzione di ogni ragionamento e di ogni giudizio attributivo all’elementarità del gesto ostensivo; gesto coincidente con la *dissoluzione* di ogni metalinguaggio nell’istante stesso in cui si realizza, ossia si forma e si annulla. Allo stesso modo Stirner si concentra diffusamente sull’uso del nome o sulla sua paradossalità:

“Stirner nomina l’Unico e dice nello stesso tempo: «I nomi non ti denominano»; egli pronunzia un nome quando nomina l’Unico, e aggiunge che l’Unico è soltanto un nome: egli pensava anche qualcosa d’altro da quel che dice, come per avventura colui che chiama te Ludovico, non pensa a un Ludovico in genere, ma a te, per il quale non ha nessuna parola. Ciò che Stirner dice, è una parola, un pensiero, un’idea. Quello che dice non è quello che pensa, e quello che egli pensa non si può dire¹¹⁰⁹.”

Stirner dice e nega ciò che dice, ossia forma e annulla, per dirla nei termini di Marin, nell’atto istantaneo di nominare l’unico, il quale è solo un nome, ma appunto un nome vuoto che sfugge alla presa della denominazione stessa, ossia precisamente la *parodia* di un nome, perché ciò che es-

¹¹⁰⁸ Marin, *Note critiche*, in *Della rappresentazione*, pp. 42-43.

¹¹⁰⁹ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 337-338; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 344-345 [«Wigand’s Vierteljahresschrift», S. 148-149]: „Stirner nennt den Einzigen und sagt zugleich: Namen nennen Dich nicht; er spricht ihn aus, indem er ihn den Einzigen nennt, und fügt doch hinzu, der Einzige sei nur ein Name; er meint also etwas Anderes, als er sagt, wie etwa derjenige, der Dich Ludwig nennt, nicht einen Ludwig überhaupt, sondern *Dich* meint, für den er kein Wort hat. Was Stirner *sagt*, ist ein Wort, ein Gedanke, ein Begriff; was er *meint*, ist kein Wort, kein Gedanke, kein Begriff. Was er sagt, ist nicht das Gemeinte, und was er meint, ist unsagbar. Man schmeichelte sich immer, daß man vom »wirklichen, individuellen« Menschen rede, wenn man vom Menschen sprach; war das aber möglich, so lange man *diesen* Menschen durch ein *Allgemeines*, ein Prädicat, auszudrücken beehrte? Mußte man nicht, um *diesen* zu bezeichnen, statt zu einem Prädicate, vielmehr zu einer Bezeichnung, einem Namen, seine Zuflucht nehmen, wobei die Meinung, d. h. *das Unausgesprochene*, die Hauptsache ist?“.

so indica, a cui esso rinvia è al di là di ciò che dice, al di là o fuori dello stesso ordine della significazione. È infatti qualcos'altro da quello che dice – perché il detto resta sempre un pensiero, una parola, un'idea – dato che ciò che egli pensa non si può dire. Stirner sfrutta ancora una volta un esempio lampante: solo accidentalmente, “per avventura” io nomino te Ludwig (Feuerbach), ma è chiaro che non penso a un Ludwig in genere (*überhaupt*), in assoluto, ma proprio a te che ti chiami Ludwig, ma per cui io non avrò mai parola adeguata a definirti, a comprenderti. In questo senso ogni metalinguaggio, ogni discorso collassa su di sé; ciò vale a maggior ragione per il discorso filosofico, discorso attributivo e giudicativo per eccellenza, il quale collassa perché eroso internamente dalla sua parodia:

“Poiché il contenuto dell'Unico non è un contenuto di pensiero, l'Unico non si può pensare né dire; ma poiché non si può dire, egli, questa perfetta frase, non è nemmeno una frase”¹¹¹⁰.

La parodia stirneriana, quindi, nello svotamento del nome e della frase di ogni contenuto proprio, ossia di ogni contenuto di pensiero, conduce il regno delle frasi alla sua consumazione. Non è opportuno proseguire ora, con Marin, “un po' più avanti” sul terreno del qui e ora dell'indicazione come espressione del godimento immediato e con esso approfondire ulteriormente il senso dell'indicibilità stirneriana, ma è possibile trarre un ultimo frutto dal riferimento hegeliano presente nella sua analisi. Infatti sarà ancora una volta a partire da e in opposizione a Hegel che Stirner designerà il contenuto esterno al pensiero, quel contenuto di cui l'unico è *segno*:

“L'Unico invece non ha nessun contenuto, è l'indeterminatezza in persona; soltanto per mezzo di te acquista contenuto e determinazione. Non c'è sviluppo ideale dell'Unico, non si può costruire con esso un sistema filosofico, come un «principio»; come dall'Essere, dal pensiero o dall'Io; piuttosto è finito con lui ogni sviluppo ideale. Chi lo considera come un «principio», ritiene di poterlo trattare filosoficamente o teoricamente, e necessariamente tira colpi all'aria contro di lui. Essere, pensiero, Io sono soltanto nozioni indeterminate, che ricevono determinatezza soltanto per mezzo di altre nozioni, per esempio mediante lo sviluppo dell'idea; invece l'Unico è una nozione priva di determinazione e non può essere reso determinato per mezzo di altre nozioni o ricevere un «contenuto prossimo». ; egli non è il «principio di una serie di idee», ma una parola o una nozione che, come parola o nozione, non è suscettibile di alcun sviluppo. Lo sviluppo dell'Unico è il tuo e mio sviluppo, uno sviluppo affatto unico, perché il tuo sviluppo non è per niente il mio sviluppo. Soltanto come idea, cioè soltanto come «sviluppo», essi sono una sola e stessa cosa; per contro, il tuo sviluppo è altrettanto distinto e unico quanto il mio. In quanto tu sei il contenuto dell'Unico, non si può più pensare ad un contenuto proprio dell'Unico, cioè ad un contenuto d'idea. [...] Con l'Unico è chiuso il regno dei pensieri assoluti, cioè dei pensieri che hanno un loro proprio contenuto di concetto, così come l'idea e il mondo delle idee se ne vanno quando si usa il nome privo di contenuto; il nome è la parola vuota di contenuto, al quale soltanto l'opinione (*Meinung*) può dare un contenuto”¹¹¹¹.

¹¹¹⁰ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 341, leggermente modificata; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 348 [«Wigand's Vierteljahresschrift», S. 151]: „Weil der Inhalt des Einzigen kein Gedankeninhalt ist, darum ist er auch undenkbar und unsagbar, weil aber unsagbar, darum ist er, diese vollständige Phrase, zugleich – keine Phrase“.

¹¹¹¹ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, pp. 339-340; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 346-347 [«Wigand's Vierteljahresschrift», S. 149-150]: „Der Einzige hingegen hat gar keinen Inhalt, ist die Bestimmungslosigkeit selber; Inhalt und Bestimmung wird ihm erst *durch Dich*. Es giebt keine Begriffsentwicklung des Einzigen, es kann kein philosophisches System aus ihm, als aus einem »Princip«, erbaut werden, wie aus dem Sein, dem Denken oder dem Ich; es ist vielmehr *alle Begriffsentwicklung* mit ihm zu Ende. Wer ihn als ein »Princip« ansieht, der denkt ihn philosophisch oder

Sia il riferimento alla *Meinung* intesa come possibile riempitivo del contenuto dell'unico sia l'attacco frontale al regno dei pensieri assoluti si rivelano quindi ulteriori esempi del rovesciamento antihegeliano compiuto da Stirner così come lo sarà il paradossale statuto che Stirner assegnerà al Tu inesprimibile che si rivela ora il *Wer* e il *Der* della frase in carne e ossa:

“Tu non pensabile e non esprimibile sei il contenuto della frase, il proprietario (*Phraseneigner*) della frase, la frase in carne ed ossa (*leibhaftige Phrase*), tu sei il «colui» (*Wer*, letteralmente il “chi”), il soggetto (*Der*) della frase”¹¹¹².

Si può pertanto ritenere confutata, in nome della parodia e della funzione segnica, la prima difficoltà posta, ossia l'ambiguità della posizione dell'unicità all'interno della logica. Resta ora da interrogarsi su che tipo di soggettività una tale operazione parodica declini.

III.1.e L'evento della soggettività stirneriana

Per comprendere la posizione di questa *nuova* configurazione della soggettività, ci si può giovare probabilmente di una sola occorrenza esplicita, che emerge dalla moltiplicazione delle definizioni *via negationis* del contenuto dell'unico:

“L'Unico è una parola, e ognuno dovrebbe sempre poter pensare qualche cosa quando adopera una parola, una parola dunque dovrebbe avere un contenuto di pensiero. Ma l'Unico è una parola priva di pensiero, non ha alcun contenuto di pensiero. In che consiste dunque il suo contenuto, se non è il pensiero? È un contenuto che non può esistere una seconda volta, e quindi anche non può venir espresso; perché, se potesse venir espresso, realmente e completamente espresso, esisterebbe per la seconda volta, esisterebbe nella «espressione»”¹¹¹³.

Ciò che Stirner esprime in queste poche righe è, a mio avviso, il fulcro di tutta la sua costruzione parodica. Il passo si rivela pertanto decisivo per due ordini di motivi: in prima battuta esso esplicita in termini conclusivi l'ineludibile e necessaria refrattarietà dell'unico alla rappresentazione, al

theoretisch behandeln zu können und führt nothwendiger Weise nutzlose Lufthiebe gegen ihn. Sein, Denken, Ich – sind nur *unbestimmte* Begriffe, welche durch andere Begriffe, d. h. durch Begriffsentwicklung, Bestimmung erhalten; der Einzige aber ist *bestimmungsloser* Begriff und kann durch keine anderen Begriffe bestimmter gemacht werden oder einen »näheren Inhalt« bekommen: er ist nicht das »Princip einer Begriffsreihe«, sondern ein als Wort oder Begriff aller Entwicklung unfähiges Wort oder Begriff. Die Entwicklung des Einzigen ist deine und meine Selbstentwicklung, eine *ganz einzige* Entwicklung, da *deine* Entwicklung durchaus nicht *meine* Entwicklung ist. Nur als Begriff, d. h. nur als »Entwicklung«, sind sie ein und dasselbe; dagegen ist deine Entwicklung so verschieden und einzig als die meinige. Es ist, indem *Du* der Inhalt des Einzigen bist, an einen *eigenen* Inhalt des Einzigen, d. h. an einen Begriffsinhalt nicht mehr zu denken. [...] Mit dem Einzigen ist das Reich der *absoluten Gedanken*, d. h. der Gedanken, welche einen eigenen Gedankeninhalt haben, abgeschlossen, wie mit dem inhaltsleeren Namen der Begriff und die Begriffswelt ausgeht: der Name ist das inhaltsleere Wort, dem ein Inhalt nur durch die Meinung gegeben werden kann“.

¹¹¹² Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 343; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 350 [«Wigand's Vierteljahresschrift, S. 153]: „Du, Udenkbarer und Unausprechlicher, bist der Phraseninhalt, der Phraseneigner, die leibhaftige Phrase, Du bist der *Wer*, der *Der* der Phrase“.

¹¹¹³ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, pp. 340-341; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 348 [«Wigand's Vierteljahresschrift», S. 151]: „Der Einzige ist ein Wort, und bei einem Worte müßte man sich doch etwas *denken* können, ein Wort müßte doch einen Gedankeninhalt haben. Aber der Einzige ist ein *gedankenloses* Wort, es hat keinen Gedankeninhalt. – Was ist aber dann sein Inhalt, wenn der Gedanke es nicht ist? Einer, der nicht zum zweiten Male dasein, folglich auch nicht *ausgedrückt* werden kann; denn könnte er ausgedrückt, wirklich und ganz ausgedrückt werden, so wäre er zum zweiten Male da, wäre im »Ausdruck« da“.

saputo si potrebbe anche dire; in secondo luogo viene qui mostrato il punto teoretico in cui l'intero gesto stirneriano trova senso e indica la sua verità, ossia l'istante in cui Stirner opera lo *spostamento* – se non la dislocazione o addirittura il far precipitare – dell'intero ordine del discorso dal piano della *significazione* al piano dell'*evenemenzialità*. Per dirla in altri termini, il contenuto dell'unico, che “non può esistere una seconda volta”, rifiuta senza possibilità di appello l'idealizzazione, esibendo la *fatale* impossibilità della coincidenza tra saputo e vissuto, tra spirito e vita che costituiva il culmine della filosofia hegeliana, ossia, almeno per quanto concerne l'orizzonte teoretico della prima metà del XIX secolo, della filosofia stessa.

È pertanto necessario rivolgersi un'ultima volta ad Hegel per comprendere adeguatamente come Stirner pervenga all'*evenemenzialità* e le ragioni profonde di tale *gesto*. I termini di partenza riguardano quindi la vita e lo spirito, il vissuto e il saputo, e il terreno dove si gioca la partita non può che essere il divenire *storico*:

“Storia della vita e storia dello spirito fanno uno e però sono distinte dallo spazio e dal tempo, in quanto la prima è l'esteriorizzazione oggettivata, la seconda è la ricomprensione in sé della alienazione. Nel tempo dello spirito accade così la liberazione dalla alienazione nello spazio. La nuova figura che ne deriva è quella libertà che di nuovo si spazializza e si oggettiva, e così via, sino a quando perveniamo al sapere assoluto. Qui però la storia è cancellata. [...] La verità, giunta al culmine del processo, non è più qualcosa di storico. Nel sapere assoluto lo spirito scopre che l'accidentalità delle figure divenienti della coscienza, alienate nello spazio e recuperate via via nella ripetizione saputa del tempo, erano in realtà mosse da una necessità in cammino. I fatti della terra, del mondo, della vita, nella loro apparente estrinsecità, erano intrinsecamente tenuti insieme dalla continuità di una necessaria ragione: in realtà niente si è mosso, perché la «sostanza» era già là, anche se essa si mostra solo alla fine. Questa fine era anche l'inizio (già lo sapeva anche Aristotele) e questo è appunto il sapere assoluto”¹¹¹⁴.

La posizione hegeliana dello spirito assoluto, ossia ciò che Hegel stesso considerava il culmine, la punta estrema del proprio sistema, è infatti attingibile, almeno di principio, solo attraverso la storicità *essenziale* della totalità natura-spirito, tale in quanto connessa all'operare umano, all'“operare di tutti e di ciascuno”, e garanzia della sua *Wirklichkeit*¹¹¹⁵. Questo è il nucleo di una lettura non ingenuamente idealistica di Hegel¹¹¹⁶, che tenga adeguatamente conto dell'importanza della *prassi* e dell'*operare* interindividuale nell'economia del progetto speculativo hegeliano. Scrive ad esempio Herbert Marcuse a conclusione dell'intensa disamina condotta in *Hegels Ontologie*:

“Nella filosofia occidentale, sin dall'antichità, mai la vita nel suo agire e il mondo della vita come opera e pragma erano stati così posti al centro dell'ontologia”¹¹¹⁷.

¹¹¹⁴ Sini, *Teoria e pratica*, p. 161.

¹¹¹⁵ Hegel, nella *Fenomenologia* (vol. I, p. 347; *Phänomenologie*, S. 300) sostiene infatti che si tratta di “un'essenza il cui essere è il fare del singolo individuo e di tutti gli individui, e il cui fare è immediatamente *per altri* o una *cosa* (*Sache*) ed è cosa soltanto come *fare di tutti e di ciascuno*”.

¹¹¹⁶ Scrive Leo Lugarini (*Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973, p. 9): “Un luogo comune tuttora resistente dipinge Hegel come pensatore incurante per lo più del concreto andamento delle cose umane e proclive anzi a scavalcarlo”, il cui tentativo è precisamente “il sottoporre a revisione critica questo luogo comune” (p. 10).

¹¹¹⁷ Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1932; tr. it. di Eraldo Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, presentazione di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 342.

Eppure Hegel soffre al contempo di questo *paradosso*, ossia che la fondazione nella storicità, nello spazio della natura, si risolve nel tempo dello spirito e si *scopre* necessitata, si scopre come “la sostanza e l’essenza universale, eguale a se stessa, permanente, – l’irremovibile e indissoluto fondamento e punto di partenza del fare (*Tun*) di tutti – il loro *fine* e la loro *meta*, come il pensato *in-sé* di ogni autocoscienza”¹¹¹⁸. Ma appunto questa uguaglianza, questa permanenza, che è *fine* nel duplice senso di termine e meta, è eterna, assoluta, sciolta dal divenire storico. Tutta l’estraneità del mondo umano, del suo fattivo operare era in verità solo apparente, perché in realtà tutte le sue divergenze risultavano guidate, e *legate*, da un teleologismo ad essi intrinseco, quello della continuità della ragione necessaria (*Vernunft*). E, conseguentemente, lo stesso movimento della storia risultava fittizio, una *simulazione* coscienziale, perché la *sostanza* era già da sempre là, *immobile e immutabile*:

“La fine, dice Hegel, mostra questa priorità di se stessa, solo in quanto, mediante il cambiamento operato dall’agire, non risulta nient’altro da ciò che era già. La comprensione della storicità è insieme la comprensione della sua necessità; tutto ciò che è estraniato nello spazio e nel tempo è risucchiato nella verità dello spirito come immoto esser-così come doveva essere e come non poteva non essere. Il sapere assoluto, allora, cancella le sue evanescenti figure; il loro tempo viene negato e così riscattato. Il sapere assoluto, dice Hegel, abbandona la sua esistenza temporale, il regno del mondo, alla pura interiorizzazione (*Erinnerung*), alla pura memoria, al puro ricordo. Mezzanotte dell’autocoscienza spirituale che solleva il vissuto temporale alla atemporalità eterna dell’istante in cui si attua il sapere assoluto, cioè la verità del divenuto”¹¹¹⁹.

La cancellazione delle figure le apre alla possibilità del riscatto, si potrebbe anche dire della redenzione, ma al contempo le *mostra* nella loro evanescenza costitutiva, nella loro natura da sempre e per sempre transitoria, nel loro destino di *negazione*. Nell’elevazione, nella *sollevazione* (*Aufhebung*) alla “atemporalità eterna dell’istante in cui si attua il sapere assoluto” si rivela infatti la verità “del divenuto”, ossia il suo raccogliersi nella memoria come “storicità del divenire che assurge alla sua verità”¹¹²⁰, la quale è, appunto, *ab-soluta* dal divenire storico:

“Lo spirito assoluto, quindi, non è nella storia reale, sebbene diventi «assoluto» solo attraverso la storia reale. Ma in quanto poi la depone, il sapere assoluto se ne libera, ricapitolando nel ricordo l’intero processo dei gradi immediati della mediazione assoluta. Solo così può essere la totalità dei momenti, non essendo nessun momento, avendone mediata ogni immediatezza in sé, ed essendo lui la mediazione pura”¹¹²¹.

Per dirla con i termini della *Wissenschaft der Logik* si compie così la struttura del sillogismo disgiuntivo che rappresenta al contempo la purezza della mediazione e la negazione (il togliimento) della stessa: il movimento del sillogismo disgiuntivo è infatti per Hegel “il togliere la sua stessa mediazione”, che, “in pari tempo”, toglie “il formalismo del sillogizzare”:

¹¹¹⁸ Hegel, *Fenomenologia*, vol. II, p. 2; *Phänomenologie*, S. 314.

¹¹¹⁹ Sini, *Teoria e pratica*, pp. 161-162.

¹¹²⁰ Sini, *Teoria e pratica*, p. 161. Sini prosegue così: “È dunque la memoria che dice all’arrivo che tutto è stato storia, che l’essere stesso non è che questa storicità del divenire, il quale nella ripetizione [che è “interiorizzazione del sé attraverso l’operare”] si raccoglie infine nella memoria assoluta, ossia nella verità assoluta”.

¹¹²¹ Sini, *Teoria e pratica*, p. 162.

“Il risultato di questo togliere la mediazione è quindi una immediatezza che è posta per il togliere della mediazione. Il risultato è un essere, il quale è insieme identico con la mediazione ed è il concetto che ha ristabilito se stesso nel suo esser altro e dal suo essere altro. Questo essere è perciò una cosa che è in sé e per sé, l’oggettività”¹¹²².

Commenta, chiarificando, Sini:

“Questo essere [...] ha in sé la mediazione; il suo comparire «oggettivo» è il togliersi della mediazione stessa, cioè di tutto il cammino che la realtà e il sapere hanno dovuto compiere per portare a identità l’essere e il concetto: l’essere è il concetto stesso nella sua immediatezza mediata e scomparsa nella sua «oggettività»”¹¹²³.

In sintesi, “il medio è l’atto di cancellare se stesso”¹¹²⁴. Con questo passaggio si giunge chiaramente al cuore del sistema hegeliano: il movimento della *Phänomenologie* e della *Logik* sono uno, sono lo stesso e identico movimento di *Aufhebung* di tutto il percorso storico, di tutte le figure della mediazione per approdare al compimento – Stirner direbbe sarcasticamente al “trionfo” – della filosofia e della storia che è, al contempo, la loro fine, la loro elisione in vista di una “nuova prassi intersoggettiva”, la “prassi storico-razionale di un’umanità «liberata»”¹¹²⁵. Ma, per ottenere questo guadagno, questa apertura (indefinita) al futuro, cosa è necessario che sia tolto nell’*Aufhebung*? O, per dirla in altre parole, quale perdita comporta l’estremo *gesto* hegeliano?

“In questo modo lo spirito assoluto perde manifestamente la vita e la storicità costitutiva della vita. Hegel non può salvare, come vorrebbe, la complementarità tra vissuto e saputo, che culminerebbe appunto nel sapere assoluto. Il vissuto è sempre un vissuto saputo e il sapere è una forma della vita (è Hegel che ce lo insegna). E allora un sapere assoluto, cioè «sciolto» dall’operare, non è più vivente nell’individualità della vita, che è sempre differenza dell’operare, della prassi concreta, opera spazio-temporale di alienazione e di recupero della medesima. In conclusione: se il sapere è davvero assoluto, cioè sciolto, allora non è vivente. In questo senso diciamo che la figura finale del sapere assoluto perde la vita”¹¹²⁶.

È a patto di perdere la vita che il sapere diventa assoluto, perché esso non può più sostenere la complementarità con il vissuto, con il fattivo operare e differire che caratterizza l’individualità vivente della vita. Il concetto, in tutta la sua portata ontologica e nella pretesa di essere la totale

¹¹²² Hegel, *Scienza della logica*, p.

¹¹²³ Sini, *Teoria e pratica*, pp. 143-144.

¹¹²⁴ Sini, *Teoria e pratica*, p. 142.

¹¹²⁵ Sini, *Teoria e pratica*, p. 145. In questo senso Sini può sostenere (*Teoria e pratica*, p. 146) che “la nottola di Minerva [...] ripete, nel sapere, l’operazione dell’agnello di Dio, che prende su di sé i peccati del mondo e li redime e li inverte. Oltre questo gesto sta allora la prassi liberata, sta la società degli uomini che si riconoscono uguali nell’assoluto”, ossia la “Chiesa di Pietro dove tutti sono figli di Dio e fratelli in Cristo”, dato che Hegel intende il sillogismo disgiuntivo “romanticamente” e “cristianamente” – Stirner, ricordiamolo, lo qualificava “luterano”: “Il medio è per lui il Cristo in croce («Io sono la verità e la vita»), portato a compimento nel concetto. Il Crocifisso è l’universalità di Dio portata a coincidere con il particolare, l’uomo, nella individualità storica di Gesù. Negazione, morte e redenzione (negazione della negazione). Il cammino dell’intelletto nella logica hegeliana non è che la struttura ideale della storia del mondo che trova in Cristo il salvatore e nel cristianesimo il recupero della sacralità religiosa antica a un più alto livello. Tutto è stato materia di questo compimento, o è stato particolare negativo che si recupera nella totalità”. (Sini, *Teoria e pratica*, pp. 141-142).

¹¹²⁶ Sini, *Teoria e pratica*, p. 162.

Wirklichkeit, si rivela quindi sciolto dalla concretezza della prassi, dal suo incessante differire perché confinato (costretto?) nella sua intrinseca e rassicurante necessità.

Emerge ora chiaramente come sia proprio *contro* questo gesto, o meglio, nello scardinamento parodico della logico di questo gesto, che Stirner attinge la compiutezza della propria strategia. Coglie alcune suggestioni in tal senso Alberto Signorini parlando a proposito del pensiero di Stirner di “decostruzione” e individuando in essa “un aspetto tragi-comico” poiché “senza testo nessun commento può darsi e la decostruzione ha bisogno di un testo su cui esercitarsi”¹¹²⁷. Ma a suo avviso l’aporia della decostruzione stirneriana, motivo della tagi-comicità della stessa, risiede nella costrizione a “formalizza(re) la propria interpretazione che, pur nella demolizione, la lega alle rappresentazioni esistenti secondo il principio d’una presa di coscienza preliminare, indispensabile e necessaria”¹¹²⁸. Secondo me, invece, l’assunzione del carattere parodico di tale decostruzione scongiura precisamente tale aporeticità e tale costrizione, assumendo la *comicità*, anzi l’umorismo – esso sì “indissolubilmente legato all’esistente”¹¹²⁹ – come strumento principe della strategia.

Non casualmente l’andamento della dialettica (hegeliana) *mima* il movimento dell’ironia (socratica ma non solo), il cui percorso è apparente, perché necessitato. E se si volesse tracciarne qui la *compiuta* parabola, sarebbe necessario tematizzare il trapasso di questa ironia nella dialettica platonica la quale, nonostante la sua esaltazione dell’oralità, deve inevitabilmente tradursi in un dialogo fittizio, altrettanto necessitato, perché artificiale, simulato nel pensiero, ben lontano dall’imprevedibilità dello scontro fatale e agonale, dalla *corporeità* della dialettica *reale*¹¹³⁰. La dialettica hegeliana, che è compimento di questo percorso di scrittura della verità, di *in-formazione* delle anime basata sull’insegnabilità del sapere fondatore del sapere comune¹¹³¹, ne *eredita* sia la cogenza, ossia l’effettualità e la potenza sia la problematicità, ossia l’impossibilità *costitutiva* di rispondere e corrispondere al tumulto del divenire, di uscire dalla finzione astraente che ne costituisce la cifra. Scegliere consapevolmente l’umorismo, come già tematizzato sulla scorta di Jankélévitch, significa invece dispiegare l’*organo* adatto al compito di restituire e *vivere* l’evenemenzialità della storia, ossia la fatalità dell’assenza di *ritorno*, nella nullificazione del rifugio (fallace e simulativo) della ripetizione idealizzante che cancella le peculiarità del singolare (evento, persona, cosa), rendendolo puro oggetto di scambio.

Se le cose stanno così è perciò possibile istituire – seppur con la necessaria cautela di intendere l’operazione non in termini assiologici, quanto piuttosto in termini di *efficacia* – un coerente e cogente parallelismo (non oso dire un’identificazione) tra le coppie concettuali *Aufhebung-Auflösung* e

¹¹²⁷ Alberto Signorini, *Decostruzione e differenza in Stirner*, pp. 524-525.

¹¹²⁸ Signorini, *Decostruzione e differenza*, pp. 524-525.

¹¹²⁹ Signorini, *Decostruzione e differenza*, p. 524.

¹¹³⁰ Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975¹, 2006²⁰, p. 85: “Una discussione scritta, tradotta in opera letteraria, quale troviamo in Platone, è un pallido surrogato del fenomeno originario, sia perché manca ogni immediatezza, la presenza degli interlocutori, l’inflessione delle loro voci, l’allusione dei loro sguardi, sia perché descrive una gara pensata da un solo uomo, e soltanto pensata, quindi mancante dell’arbitrio, della novità, dell’imprevisto che possono sorgere unicamente dallo scontro verbale di due individui in carne e ossa”. Non crediamo sia illecito tradurre questi spunti nell’idea di una simulazione del dialogo da parte di Platone, ossia, appunto di un artificio ironico e, di conseguenza, *in toto* pedagogico.

¹¹³¹ Cfr. Sini, *Teoria e pratica*, pp. 150-152.

ironia-umorismo. Alla tendenza sommamente conservativa del plesso *Aufhebung*-ironia, si contrappone così quella eminentemente dissipativa dell'*Auflösung*-umorismo. Risulta allora chiaro sin d'ora come l'orizzonte del gesto stirneriano non possa che dirsi *comico* in quanto solo *mediante* la parodia è possibile mettere in atto la già dimostrata sostituzione dell'*Auflösung* all'*Aufhebung* e tale traslazione risulta ora completamente *interna* all'orizzonte della comicità come passaggio da una modalità ironica a una modalità umoristica di corrispondere al divenire dell'esistenza.

Ma tale traslazione dall'*Aufhebung* all'*Auflösung* – ecco il punto decisivo – viene a coincidere esattamente con il gesto stirneriano di opporre alla fissità del sapere assoluto, *significazione* eminente della stabilità del “saputo”, l'unico, il cui contenuto non può esistere mai due volte, ossia il *segno* del divenire incessante del “vissuto”. Infatti, se in Hegel la temporalità del vissuto si sollevava (*aufheben*) all'istantaneità atemporale del momento di attuazione del sapere assoluto, in Stirner la sollevazione va concepita come *Empörung* connessa all'*Auflösung*, ossia come consumazione della temporalità nell'istante della sollevazione stessa, come posizione di “un atto vivente mondiale, [...] ma di una mondialità momentanea, momentanea quanto l'atto”¹¹³². Ma allora, per dirla ancora con Carlo Sini, “l'unico è l'atto di potere che esercita il suo potere – che si espande, delineando un mondo, un mondo per quell'atto, un mondo *di* quell'atto”¹¹³³ e, aggiungerei, un *soggetto* per (*di*) quell'atto. Si tratterebbe allora di un potere, o meglio di una forza, che si compie nella puntualità di un atto irripetibile, di un *evento* che contemporaneamente *fa* il soggetto di quell'evento così come il mondo di cui quell'evento è atto.

“L'unico in quanto collegato con [...] tutti gli aspetti della finitudine, dell'effimero ecc., è il gioco della temporalità. È la questione della temporalità in termini singolarmente opposti a ciò che Nietzsche ne diceva: «l'eterno ritorno dell'identico». Per quanto riguarda Stirner definirei invece la situazione così: il momentaneo senza ritorno del diverso. *L'unico è il momentaneo senza ritorno del diverso*. Esso è compiuto nel suo mostrarsi, in ogni suo mostrarsi *eventuale* e finito”¹¹³⁴.

L'unico è quindi, come sostiene Alberto Signorini, un “nuovo principio di indeterminazione, [una] struttura intimamente differenziale”¹¹³⁵ proprio perché “l'unico non è un fatto, ma un fare, un crearsi, un prodursi”¹¹³⁶ e, bisogna aggiungere, un distruggere e un distruggersi, nella *perfezione* di ogni atto che altro non è che l'espressione sempre fungente della sua forza:

“Un uomo [...] non ha 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 forza. Non è così. Ciascuno utilizza, piuttosto, realmente e in ogni istante, tanta forza quanta ne possiede. [...] Proprio per questo, cioè per il fatto che le forze sono sempre attive, l'ordine di adoperarle sarebbe superfluo e senza senso. Adoperare le proprie forze non è la *missione* o il

¹¹³² Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 198.

¹¹³³ Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 198.

¹¹³⁴ Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, pp. 196-197, corsivi miei.

¹¹³⁵ Signorini, *Decostruzione e differenza*, p. 521.

¹¹³⁶ Signorini, *Decostruzione e differenza*, p. 526. Cfr. anche Alberto Signorini, *Il divenire in Gentile e Stirner*, «Idee» [Online], 28, 1995, p. 167.

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”¹¹³⁷.

Si può quindi conclusivamente affermare che l'unico è una “parola più semplice per indicare la manifestazione della forza” sempre “reale e presente” della prassi concreta, della costitutiva differenza dell'operare che caratterizza il divenire dell'esistenza stessa, se intesa come esistenza “vissuta” e non come esistenza “saputa”. È quindi chiaro che sia questo l'esito ultimo della parodia stirneriana nei confronti di Hegel, ossia la posizione di un *controgesto* che non significhi una facile elusione dall'ordine filosofico in direzione di una prassi naturale e prefilosofica (per dirla hegelianamente un ritorno alla certezza sensibile), bensì consista nel trasferimento dello stesso discorso filosofico dal piano storico del sapere assoluto a quello pratico e storico dell'evenemenzialità.

Resta ora da problematizzare se questo *evento* del divenire della forza possa ancora dirsi propriamente, una soggettività, dato che, per parlare *rigorosamente* di soggettività – anche solo epistemica – è necessario presupporre una continuità, un'identità a cui riferire il pensiero o la vita stessa, un punto fermo nella fissità nel divenire. In Stirner questa permanenza, a dispetto di quanto sostengono diversi autori, tra cui Pietro Ciaravolo¹¹³⁸ e Sebastiano Ghisu¹¹³⁹, è totalmente abolita. Per dirla ancora con le parole di Alberto Signorini:

“Il problema è di sapere chi parla in filosofia, chi all'interno del discorso filosofico, ordina, distingue, giudica e cioè chi è il soggetto che pensa. In Stirner è l'unico a parlare e l'unico è ancora un soggetto. Aggiungerei: provvisoriamente ancora un soggetto. In realtà [...] Stirner ci propone una nuova strategia con la quale cerca dire, disperatamente, di elidere il soggetto o quantomeno di porlo in subordine, di emarginarlo, di escluderlo, di dimenticarlo”¹¹⁴⁰.

E ancora più radicalmente:

“In realtà quello che Stirner persegue è una vera e propria denegazione del soggetto. [...] Stirner denuncia, per la prima volta nella storia del pensiero, i limiti del pensiero rappresentativo e dunque del soggetto in quanto soggetto epistemico. [...] A noi non resta che prendere atto della sua estrema determinazione che equivale alla cancellazione

¹¹³⁷ U, p. 341; EE, S. 366-367: „Einen Beruf hat [ein Mensch] nicht, aber er hat Kräfte, die sich äußern, wo sie sind, weil ihr Sein ja einzig in ihrer Äußerung besteht und so wenig untätig verharren können als das Leben, das, wenn es auch nur eine Sekunde “stille stände”, nicht mehr Leben wäre. Nun könnte man dem Menschen zurufen: gebrauche deine Kraft. Doch in diesen Imperativ würde der Sinn gelegt werden, es sei des Menschen Aufgabe, seine Kraft zu gebrauchen. So ist es nicht. Es gebraucht vielmehr wirklich Jeder seine Kraft, ohne dies erst für seinen Beruf anzusehen: es gebraucht Jeder in jedem Augenblicke so viel Kraft als er besitzt. [...] Darum nun, weil Kräfte sich stets von selbst werktätig erweisen, wäre das Gebot, sie zu gebrauchen, überflüssig und sinnlos. Seine Kräfte zu gebrauchen ist nicht der *Beruf* und die Aufgabe des Menschen, sondern es ist seine allezeit wirkliche, vorhandene *Tat*. Kraft ist nur ein einfacheres Wort für Kraftäußerung”.

¹¹³⁸ Cfr. Pietro Ciaravolo, *Nietzsche-Stirner: il «divenire» e la «permanenza»*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, pp. 205-218. Per riassumerne la posizione sono sufficienti queste righe (pp. 217-218): “Stirner nega la «fissità» delle idee, ma non la «fissità» dell'io-ideatore il quale – pur «consumandosi e godendosi» nel *presente* – persiste nella sua identità ontica. Diviene ma nella *permanenza*”.

¹¹³⁹ Ghisu, *Stirner, la conoscenza, lo sguardo, l'individuo*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», anno I, numero 1, gennaio-giugno 2009, Online [www.giornalecritico.it], p. 5: “L'unico è ai suoi occhi, un fondamento sicuro, un porto a cui pur sempre approdare. È questo fondamento che è venuto a mancare, mentre quell'approdo accogliente si è dissolto nel nulla (ma in fondo è sempre stato un porto immaginario)”.

¹¹⁴⁰ Signorini, *Decostruzione e differenza*, p. 528.

del soggetto *tout court*, una determinazione che accetta l'epilogo fatale del suo pensiero e lo iscrive in ciò che può dirsi col silenzio¹¹⁴¹.

Ma con questa *morte per ablazione* del soggetto epistemico bisogna veramente decretare la fine della soggettività *tout court*? Ossia, in maniera più profonda, i limiti della soggettività confinano con i limiti del pensiero rappresentativo ed eludere tali limiti significa precludersi la possibilità stessa di una soggettività e conseguentemente di una relazionalità, ossia in altri termini di un'etica? Il tentativo di replica sarà la trama del seguito dell'argomentazione, ma si deve affermare sin d'ora che la risposta è negativa. A mio avviso esiste la possibilità di una soggettività vivente *oltre* i confini del pensiero e del linguaggio, ossia del predominio della presenza a sé, anzi si produce proprio in tale irriducibilità. Si può quindi concordare con ciò che afferma, in altro contesto, Agamben:

“Una soggettività si produce dove il vivente, incontrando il linguaggio e mettendosi in gioco in esso senza riserve, esibisce in un gesto la propria irriducibilità ad esso”¹¹⁴².

La soggettività che Stirner configura ne è appunto un esempio eminente. Egli infatti ne postula esplicitamente e consapevolmente la vuotezza, la cavità in luogo di una pienezza¹¹⁴³ per scongiurare la fissità di un'identità possibile solo come astrazione e, al contempo, per garantire lo spazio di manifestatività all'evento della forza che di volta di volta si *fa* unico. Credo si possa fruttuosamente accostare questa peculiare modalità del soggetto con quella elaborata da Alfred North Whitehead in merito alla concezione di “evento”. Non si postula qui naturalmente alcuna assimilazione tra due filosofi così distanti per orientamento e intenzioni, né si presuppone alcuna influenza diretta di Stirner su Whitehead, anche se essa non è da escludere totalmente, dati gli interessi e gli spunti hegeliani su cui il filosofo e matematico britannico lavorò a lungo¹¹⁴⁴, ma si può ragionevolmente ipotizzare uno sviluppo di pensiero che attinge, almeno su questo punto, ad esiti avvicinati. Anche Whitehead infatti mirava a pensare l'evento, fisico e metafisico a un tempo¹¹⁴⁵, in un senso non sostanzialistico: proprio a tale scopo egli elabora la nozione di “prensione”:

“Per poter garantire la *non sostanzialità* dell'evento, Whitehead aveva introdotto l'idea di prensione, ossia il divenire soggetto (o, meglio, *super-getto*) da parte del flusso continuo di accadimenti che caratterizza il processo. [...] La prensione è caratterizzata dal fatto di contenere il proprio passato, in quanto costituita dalle “situazioni” innumerevoli che la precedono più o meno direttamente. Ed essa, istanta-

¹¹⁴¹ Signorini, *Il divenire in Gentile e Stirner*, pp. 170-171.

¹¹⁴² Agamben, *L'autore come gesto*, in *Profanazioni*, p. 81.

¹¹⁴³ Cfr. Signorini, *Decostruzione e differenza*, p. 526-527: “Lungi dal divenire il risultato d'una pienezza, l'estremità alla quale accede è l'espressione d'uno spirito stroncato, d'una fenditura illimitata e insondabile del pensiero” e Calasso, *La rovina di Kasch*, pp. 360-361:

¹¹⁴⁴ Sul rapporto Whitehead-Hegel cfr. George R. Lucas Jr., *Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, SUNY Press, New York 1986 e Robert Ellis, *From Hegel to Whitehead*, in «The Journal of Religion», Vol. 61, No. 4 (Oct., 1981), pp. 403-421.

¹¹⁴⁵ Mario Valentino Bramè, *La metafisica di Whitehead nelle formule di Whitehead*, in «Isonomia», Istituto di Filosofia Arturo Massolo, Università di Urbino 2006, p. 12: “Whitehead [...], rendendo lo spaziotempo indipendente dalla presenza della massa [– in opposizione a Minkowski] ha posto spazio, tempo, massa e componente elettromagnetica sullo stesso piano, rendendoli aggettivi dell'evento/*total impetus* e costruendo una teoria fisica basata sulle relazioni tra eventi e non sulle relazioni tra oggetti. In questo modo viene trasposta in termini fisici una fondamentale caratteristica dell'evento metafisico”.

neamente, perde il proprio carattere soggettivo diventando, a sua volta, componente «oggettiva» di prensioni successive¹¹⁴⁶.

E quindi, più nello specifico:

“La caratteristica principale dell’evento whiteheadiano sia il fatto che esso è costituito dalla *prensione* in un punto del processo da parte di tutta la rete di relazioni che sottostanno a questa prensione e che, in ultima istanza, costituiscono il processo stesso. In questo modo, si ha che l’evento, la prensione, è un momento del processo di relazioni che costituiscono il reale e, precisamente, il momento in cui un punto di questo processo diventa soggetto (o super-getto), ossia si ritrova ad essere formato dalla rete di relazioni (in questo caso “oggetti”) che hanno portato alla prensione stessa. A sua volta, la prensione che ora è soggetto smetterà di esserlo (e quindi di essere prensione) pressoché istantaneamente, diventando a sua volta oggetto di successive prensioni e parte della rete di relazioni”¹¹⁴⁷.

La nozione di soggettività elaborata da Whitehead viene quindi a coincidere con l’evento, sempre nuovo e sempre rinnovantesi, della soggettivazione, ossia con quell’evento per cui un punto del divenire della *forza si fa* soggetto, o meglio, negli specifici termini di Whitehead, si pone come *super-getto*. Tale nodo di relazioni, fisiche e metafisiche a un tempo, emerge dal flusso di relazioni in un atto che non crediamo sarebbe illegittimo definire “creatore di mondo” in quanto determina quantomeno una configurazione cosmologica momentanea, addirittura istantanea, che immediatamente torna nel flusso relazionale per divenire *oggetto* di nuove prensioni da parte di altri nodi soggettivati.

Ma l’unico di Stirner non è precisamente l’atto momentaneo e transeunte con cui egli pone un mondo, al contempo ponendosi come soggetto che “se stesso consuma” nella differenza dell’operare? A mio avviso, inoltre, anche l’assunto elaborato da Whitehead, per cui una prensione diventa immediatamente oggetto di prensioni successive, potrebbe essere accostato senza forzature ermeneutiche alla dissoluzione della distinzione tra soggetto e oggetto messa in atto da Stirner¹¹⁴⁸. Consumazione che si afferma nella peculiare concezione stirneriana di proprietà, nella sua costitutiva connessione con l’unico, che ora, pertanto, è necessario tematizzare.

III.2 La proprietà

L’altro elemento centrale nella struttura del testo stirneriano si rivela pertanto la nozione di proprietà. Sosteniamo anzi che sia proprio nella relazione tra l’unico e la proprietà – nella loro *intenzionalità* potremmo dire – che si gioca il fulcro teoretico del suo pensiero. Proprio per questo si rivela necessario sottoporre sia la nozione singola sia tale relazione ad un’analisi approfondita, al fine di scongiurarne il riduzionismo ermeneutico che le relegherebbe all’ambito (piccolo) borghese, inficiandone a nostro avviso un’*efficace* comprensione.

¹¹⁴⁶ Bramé, *La metafisica di Whitehead*, p. 2.

¹¹⁴⁷ Bramé, *La metafisica di Whitehead*, pp. 12-13.

¹¹⁴⁸ Cfr. Widukind De Ridder, *The end of philosophy and political subjectivity*, in Newman, *Max Stirner*, pp. 143-167, qui p. 158: “*Der Einzige* doesn’t seek expression through object [...], but consumes them as his property and, by so, renders the division between subject and object obsolete”.

Per leggere in tutta la sua portata la *costruzione* stirneriana della nozione di “proprietà” bisogna pertanto mostrarne la genesi, ossia l’attenzione che Stirner riserva alla sua incidenza storica, alla valenza politica e alla pertinenza all’ambito, per dirla con parafrasi marxiana, economico-filosofico della proprietà stessa per rintracciarvi il *lavoro* stirneriano di *consumazione* parodica e per apprezzarne – o problematizzarne – gli esiti.

III.2.a La genealogia storica: contro il *diritto* alla proprietà

Il punto di partenza è l’incidenza storica della nozione di proprietà. Non è possibile ripercorrere qui il percorso di gestazione storica della stessa che, per quanto in maniera frammentaria, Stirner svolge nel corso del *Der Einzige*. È molto più fruttuoso a mio avviso concentrarsi sul momento in cui essa emerge in tutta la sua valenza *esplosiva*. Tale momento è, chiaramente, la Rivoluzione francese, di cui essa rappresenterebbe addirittura il *materiale*, anzi l’*accelerante*:

“La materia infiammabile della *proprietà* fece scoppiare l’incendio della Rivoluzione. Il governo aveva bisogno di soldi. Doveva allora confermare il principio che il governo è *assoluto* e, quindi, signore di ogni proprietà, unico proprietario; doveva *riprendersi* il suo denaro che si trovava solo in possesso (*Besitz*), non in proprietà (*Eigentum*), dei suoi sudditi. Invece il governo convoca gli stati generali, per farsi *concedere* quel denaro. La paura delle ultime conseguenze distrusse l’illusione (*Illusion*) del governo *assoluto*; chi si deve far «concedere» qualcosa, non può dirsi assoluto. I sudditi capirono di essere *veri proprietari* e che era *loro* il denaro che si richiedeva. Coloro che fino a quel momento erano stati sudditi presero coscienza del loro essere *proprietari*”¹¹⁴⁹.

La Rivoluzione risulterebbe quindi originata dal contrasto tra una proprietà fittizia e una reale, o meglio dalla presa di coscienza della differenza tra possesso e proprietà. Infatti, se il governo assoluto, proprietario *unico* e totale di ogni proprietà fosse stato veramente tale, i sudditi avrebbero avuto il *loro* denaro solo in *possesso* (*Besitz*), non in *proprietà* (*Eigenthum*); ma esso, mediante la richiesta fatta agli Stati generali del denaro di cui necessitava si nega *concettualmente* come tale, dimostrando la propria natura illusoria: la necessità di una *concessione* è l’indice dell’impossibilità di dirsi *assoluto*, della natura *simulativa* della sua *proprietà* e della sua *potenza*, evidente nella “paura delle ultime conseguenze”, del proprio anacronismo direbbe Ruge. In questo modo è il governo stesso a favorire la presa di coscienza, da parte dei sudditi, della loro condizione *reale* di proprietari. Da qui alla sua negazione *storica* non vi è che un passo. Tale *distruzione* dello *status quo* avviene quindi in nome della proprietà, si configura cioè come un cambio di proprietario:

“Bailly lo descrive con poche parole: «Se voi non potete disporre della mia proprietà senza il mio consenso, ancora meno potrete disporre della mia persona e di tutto quanto concerne la mia posizione spirituale e sociale! Tutto questo è mia proprietà, come il pezzo di terra che coltivo, e io ho diritto ed in-

¹¹⁴⁹ U, p. 108; EE, S. 109: „An dem entzündlichen Stoffe des *Eigentums* entbrannte die Revolution. Die Regierung brauchte Geld. Jetzt mußte sie den Satz, daß sie *absolut*, mithin Herrin alles *Eigentums*, alleinige *Eigentümerin* sei, bewähren; sie mußte *ihr* Geld, welches sich nur im *Besitz*, nicht im *Eigentum* der Untertanen befand, an sich *nehmen*. Statt dessen beruft sie Generalstände, um sich dies Geld *bewilligen* zu lassen. Die Furcht vor der letzten Konsequenz zerstörte die Illusion einer *absoluten* Regierung; wer sich etwas “bewilligen” lassen muß, der kann nicht für *absolut* angesehen werden. Die Untertanen erkannten, daß sie *wirkliche Eigentümer* seien, und daß es *ihr* Geld sei, welches man fordere. Die bisherigen Untertanen erlangten das Bewußtsein, daß sie *Eigentümer* seien“.

teresse a fare da me le leggi». Dalle parole di Bailly sembra proprio che *ognuno* sia adesso proprietario”¹¹⁵⁰.

È importante rimarcare che Stirner si affida qui, per citare Bailly, alle *Denkwürdigen zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution* curate da Bruno ed Edgar Bauer – nella fattispecie a *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution* di Edgar¹¹⁵¹ –, ossia a quel progetto di *objective Historiographie* di cui ci siamo già occupati in precedenza, in un ulteriore motivo parodico che ne sconfessa appunto la presunta obiettività in quanto incapace di coglierne le trame occulte. Le parole di Bailly, dice infatti Stirner, *sembrano* sancire definitivamente la proprietà di *ognuno*, ma in realtà dissimulano un altro dominio:

“Invece, al posto del governo, al posto del principe, proprietaria e signora diviene adesso – la *nazione*. D’ora in avanti l’ideale è la – «libertà del popolo», il popolo libero, ecc. Già il giorno 8 luglio 1789 la dichiarazione del vescovo di Autun e Barrère distrusse l’apparenza dell’importanza di ognuno, del *singolo*, nella legislazione: essa mostrò la piena *impotenza* dei committenti: la *maggioranza* dei rappresentanti è diventata padrona. Quando il 9 luglio viene presentato il piano della divisione dei lavori per la costituzione, Mirabeau osserva: «Il governo ha solo il potere, non il diritto; soltanto nel *popolo* va ritrovata la sorgente di ogni *diritto*». Il 16 luglio lo stesso Mirabeau esclama: «Non è forse il popolo la sorgente di ogni *potere*?» Dunque la sorgente di ogni diritto e di ogni – potere!”¹¹⁵².

Stirner completa così, attraverso lo sfruttamento sia del materiale sia del metodo scelto da Edgar Bauer, il rovesciamento dell’assunto di partenza, lo smascheramento – la distruzione (*Zerstörung*) – dell’“apparenza (*Schein*) dell’importanza di ognuno, del singolo (*Einzelne*) nella legislazione”, la “piena impotenza (*Machtlosigkeit*) dei committenti” e l’altrettanto totale potenza, padronanza (*Herrschaft*) della “maggioranza dei rappresentanti” su di esso. È quindi il popolo, non il singolo, secondo le parole di Mirabeau – che naturalmente per Stirner stigmatizzano icasticamente la posizione borghese – ad essere la sorgente di ogni potere e di ogni diritto. La rivoluzione borghese, quindi, si declina come punto cruciale nella storia (della proprietà) in quanto sancisce la “fine dei privilegi” e, dice sarcasticamente Stirner, la loro *resurrezione* nel diritto:

¹¹⁵⁰ U, p. 108; EE, S. 109-110: „Mit wenig Worten schildert dies Bailly: »Die Untertanen erkannten, daß sie *wirkliche Eigentümer* seien, und daß es *ihr* Geld sei, welches man fordere. Die bisherigen Untertanen erlangten das Bewußtsein, daß sie *Eigentümer* seien. Mit wenig Worten schildert dies Bailly: “Wenn ihr nicht ohne meine Einstimmung über mein Eigentum verfügen könnt, wieviel weniger könnt ihr es über meine Person, über Alles, was meine geistige und gesellschaftliche Stellung angeht! Alles das ist mein Eigentum, wie das Stück Land, das ich beackere: und ich habe ein Recht, ein Interesse, die Gesetze selber zu machen« Bailly's Worte klingen freilich so, als wäre nun *Jeder* ein Eigentümer“.

¹¹⁵¹ Edgar Bauer, *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution*, Egbert Bauer Verlag, Charlottenburg 1843, S. 89, in *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution*, Nach den Quellen und Original-Memoiren bearbeitet und hrsg. von Bruno Bauer und Edgar Bauer.

¹¹⁵² U, p. 108-109; EE, S. 110: „Indes statt der Regierung, statt des Fürsten, ward jetzt Eigentümerin und Herrin – die *Nation*. Von nun an heißt das Ideal – “Volksfreiheit – ein freies Volk” usw. Schon am 8. Juli 1789 zerstörte die Erklärung des Bischofs von Autun und Barrères den Schein, als sei Jeder, der *Einzelne*, von Bedeutung in der Gesetzgebung: sie zeigte die völlige *Machtlosigkeit* der Kommittenten: die *Majorität der Repräsentanten* ist *Herrin* geworden. Als am 9. Juli der Plan über Einteilung der Verfassungsarbeiten vorgetragen wird, bemerkt Mirabeau: »Die Regierung habe nur Gewalt, kein Recht; nur im *Volke* sei die Quelle alles *Rechts* zu finden«. Am 16. Juli ruft ebenderselbe Mirabeau aus: »Ist nicht das Volk die Quelle aller *Gewalt*?« Also die Quelle alles Rechts und die Quelle aller – Gewalt!“. Stirner cita ancora da Edgar Bauer, *Bailly*, rispettivamente alle S. 102-103, 113 u. 133.

“«Nelle mani della nazione» [della borghesia] furono rimessi tutti i *privilegi*. Con questo cessarono di essere «privilegi» o «diritti esclusivi» e diventarono «diritti». È la nazione d’ora in avanti a richiedere decime e *corvées*, essa ha ereditato i tribunali feudali, i diritti sulla caccia e – i servi della gleba”¹¹⁵³.

Ma tale *trasformazione* era solo l’epifenomeno di un cambiamento di portata realmente epocale, ossia il passaggio da una forma più debole, *limitata*, di monarchia, ad una molto “più severa e coerente”, ossia *assoluta*. Per monarchia limitata Stirner intende “la monarchia degli ordini”, “l’età dei re *prima* della rivoluzione”, ossia l’età feudale in cui “il singolo risultava dipendente da tante piccole monarchie”¹¹⁵⁴, mentre per *monarchia assoluta* egli intende la *monarchia* realizzata dal Terzo Stato, che attraverso “il coraggio di annullare *se stesso come stato o ordine* [...] decise di [...] trasformarsi, di universalizzarsi diventando «nazione»”, realizzando appunto “una monarchia ben più perfezionata ed assoluta dell’antica”¹¹⁵⁵:

“La rivoluzione provocò il passaggio dalla *monarchia limitata* alla *monarchia assoluta*. D’ora in poi ogni diritto che non venga concesso da questo monarca è un’«usurpazione» e ogni privilegio che egli conferisce, invece, un «diritto»”¹¹⁵⁶.

La proprietà (privata) è precisamente uno di questi nuovi *diritti*, o meglio, dalla nuova concezione del diritto riceve, *per grazia*, la *vita*. Ma, dato che un diritto siffatto, è per Stirner un fantasma, un’idea fissa che ha preso corpo e tiranneggia l’individuo, anche una proprietà così concepita non può che rivelarsi fantasmatica, fittizia:

“La proprietà privata vive solo per grazia del *diritto*. Solo nel diritto ha la sua garanzia – il possesso, infatti, non è ancora proprietà, ma diventa «ciò che è mio» solo con la sanzione del diritto; non è un fatto, *un fait*, come Proudhon pensa, ma una finzione, un pensiero. Ecco la proprietà di diritto, la proprietà legale, la proprietà garantita. Non in virtù di *me stesso* è *mia*, ma grazie al – *diritto*. Tuttavia la proprietà esprime il dominio illimitato su qualcosa (oggetti, animali, uomini) di cui «io posso disporre come mi pare e piace». Secondo il diritto romano si tratta senz’altro di uno *ius utendi et abutendi re sua, quatenus iuris ratio patitur*, di un *diritto esclusivo e illimitato*, ma la proprietà è condizionata dalla potenza”¹¹⁵⁷.

¹¹⁵³ U, p. 109; EE, S. 110: „»In die Hände der Nation« wurden alle *Vorrechte* zurückgegeben. Dadurch hörten sie auf, »Vorrechte« zu sein: sie wurden »Rechte«. Die Nation fordert von nun an Zehnten, Frondienste, sie hat das Herrengericht geerbt, die Jagdgerechtigkeit, die – Leibeigenen“.

¹¹⁵⁴ Cfr. U, p. 111; EE, S. 112-113.

¹¹⁵⁵ Cfr. U, p. 111; EE, S. 113: „Dem machte nun der dritte Stand, indem er den Mut bewies, *sich als Stand* zu negieren, ein Ende. Er entschloß sich, nicht mehr ein *Stand* neben andern Ständen zu sein und zu heißen, sondern zur “*Nation*” sich zu verklären und verallgemeinern. Dadurch erschuf er eine viel vollkommnere und absolutere Monarchie“.

¹¹⁵⁶ U, p. 109; EE, S. 111: „Die Revolution bewirkte die Umwandlung der *beschränkten Monarchie* in die *absolute Monarchie*. Von nun an ist jedes Recht, welches nicht von diesem Monarchen verliehen wird, eine »Anmaßung«, jedes Vorrecht aber, welches Er erteilt, ein »Recht«“.

¹¹⁵⁷ U, p. 263; EE, S. 278-279: „Das Privateigentum lebt von der Gnade des *Rechts*. Nur im Rechte hat es seine Gewähr – Besitz ist ja noch nicht Eigentum, er wird erst »das Meinige« durch Zustimmung des Rechts –; es ist keine Tatsache, nicht un *fait*, wie Proudhon meint, sondern eine Fiktion, ein Gedanke. Das ist das Rechtseigentum, rechtliches Eigentum, garantiertes Eigentum. Nicht durch *Mich* ist es *mein*, sondern durch’s – *Recht*. Dennoch ist Eigentum der Ausdruck für die *unumschränkte Herrschaft* über Etwas (Ding, Tier, Mensch), womit »Ich schalten und walten kann

La proprietà privata, quindi, lungi dall'essere un *fatto* – la polemica è diretta esplicitamente contro Proudhon – rivela la propria natura totalmente *fittizia*, la propria componente di pensiero, di astrazione in quanto sancita e garantita dalla legge. Essa è infatti *mia* solo in virtù del diritto, che può però garantire soltanto in maniera *simulativa* il “dominio illimitato su qualcosa” che risponde alla sua *definizione*. Stirner problematizza infatti la definizione di proprietà sancita dal diritto romano di *ius utendi et abutendi re sua, quatenus iuris ratio patitur*, ossia, nei termini stirneriani, in quanto tale illimitatezza risulta invece dipendente dalla potenza (*Gewalt*). La scelta stirneriana di rivolgersi a tale definizione è però quantomeno singolare e merita una breve disamina. Il fulcro della citazione risiede a nostro avviso nello *ius abutendi*, il quale in origine presenta una significazione duplice:

“Il verbo *abuti* ha presso i Latini un doppio significato: il primo, che è più comune, suona come *abusare*, nel senso di servirsi od usare anche male di una cosa e quindi si affermò: che la proprietà era il diritto di usare ed anche di manomettere e distruggere per mero capriccio la cosa propria, senza una ragione morale od economica, che ne giustificasse siffatta destinazione; il secondo significato, meno volgare, ma usato non tanto dagli autori classici quanto dai giureconsulti, esprime la idea di *consumare*, nel senso cioè di *servirsi bene della cosa*, anche modificandola e distruggendola totalmente. [...] Nella suddetta definizione della proprietà le parole *ius utendi* stanno perciò ad indicare l'uso di una cosa, che non viene a perire con il godimento; le altre *ius abutendi* comprendono simultaneamente due diversi significati; cioè quello di un uso buono e cattivo della propria cosa, spinto anche fino alla distruzione della medesima”¹¹⁵⁸.

L'*usus* inteso come *abusus* è, quindi, per il diritto romano, lo stesso che la proprietà e “bisogna dunque concludere, che la essenza del dominio, nella sua massima illimitatezza, consiste anche nella facoltà di usare della cosa fino al punto di consumarla, distruggendola interamente; cioè nell'*ius abutendi*”¹¹⁵⁹. Tale concezione, inoltre, si rivela decisiva anche per la formazione del concetto stesso di proprietario. Questo significato infatti, attestato già in Cicerone e Seneca, di uno *ius abutendi* che pertiene (*pertinet*) – ossia che “è sempre una facoltà assoluta ed esclusiva di colui che ha la *plena in re potestas*”¹¹⁶⁰ – al proprietario presenta anche un valore intrinsecamente “*filosofico* perché esprime il rapporto di soggezione che passa tra la persona e la cosa, fra l'*io* e il *mio*, permodoché alcuni giuristi riconobbero come essenziale caratteristica della proprietà, la pertinenza della cosa alla persona e conclusero: che la proprietà fosse una specie d'allargamento della personalità dell'uomo sulla cosa”¹¹⁶¹. Da ultimo, la definizione può essere letta anche in relazione alla libertà:

“Infatti tra proprietà e libertà non solo vi è una necessaria correlazione; ma ambedue non possono stare mai disgiunte fra loro; sono idee che si suppongono e si richiamano a vicenda. Essere proprietario vuol

nach Gutdünken«. Nach römischem Rechte freilich *ius utendi et abutendi re sua, quatenus iuris ratio patitur*, ein *ausschließliches und unumschränktes Recht*; aber Eigentum wird durch *Gewalt* bedingt.

¹¹⁵⁸ Ferdinando Piccinelli, *Studi e ricerche intorno alla definizione* *Dominium est ius utendi et abutendi re sua quatenus iuris ratio patitur*, (presso l'autore), Firenze 1886, ristampato, con una nota di lettura di Luigi Capogrossi Colognesi, Jovene, Napoli 1980, pp. 1-3.

¹¹⁵⁹ Piccinelli, *Studi e ricerche*, p. 9.

¹¹⁶⁰ Piccinelli, *Studi e ricerche*, p. 4.

¹¹⁶¹ Piccinelli, *Studi e ricerche*, p. 4.

dire essere libero di possedere le cose, di disporne, di scambiarle, di cederle, di trasmetterle per eredità: essere libero vuol dire avere la proprietà di sé e dei propri atti¹¹⁶².

Si tratta di notazioni molto significative che ci permettono di comprendere la non *innocenza* della citazione stirneriana: egli infatti sfrutterà, come vedremo, naturalmente non prima di averli depurati dalla componenti assiologiche presenti nella derivazione da uno *ius* estraneo all'unico proprietario, sia l'idea della priorità dell'*abusus* come consumo e dissoluzione dell'oggetto stesso della proprietà sia l'idea di proprietà come un'attività precipua dell'individuo proprietario, come espressione della sua personalità *libera* – o meglio, per dirla in termini stirneriani della sua forza. Infatti, la soppressione del concetto stesso di diritto – e con esso chiaramente quello di diritto alla proprietà – può avvenire precisamente in nome della forza o meglio della violenza. Stirner infatti riconosce già a questo livello il nesso costitutivo tra potere (forza) e diritto intendendo il primo è il *contenuto* del secondo:

“Fra parentesi, qui si manifesta il contenuto (*Inhalt*) del «diritto»: è il *potere* (*Gewalt*), la forza. «Chi ha il potere ha il diritto»¹¹⁶³.

È importante sottolineare come qui Amoroso traduca *Gewalt* che, come si vede in nota, compare singolarmente nel dettato stirneriano, con due termini: “potere” e “forza”. *Gewalt* però ha anche un terzo significato, forse ancora più inquietante, come fa notare Giuseppe Raciti, in quanto è traducibile anche come “violenza”. Quindi il senso profondo della parentesi stirneriana potrebbe anche essere che la violenza è connaturata al diritto, ne è addirittura il contenuto, ossia che il diritto è costitutivamente coercitivo nei confronti del singolo in quanto detentore (e sorgente) di tale potere è solo un'entità generale (sia essa il popolo, lo Stato, la società, il partito...), non *ognuno* dei membri. Questo è esplicitato da Stirner mediante una *sostituzione*, oltremodo significativa, nel meccanismo che regola il diritto:

“Per distinguere *Besitz* e *Eigentum* Stirner introduce la nozione di *Gewalt*. È una distinzione speculativa, non giuridica. Nell'ottica dell'*Unico* la violenza occupa esattamente il posto che il liberalismo politico assegna al diritto: se in un caso è il diritto a sancire il passaggio dal possesso alla proprietà, nell'altro è la violenza. Stirner pone l'una al posto dell'altro. Ma questo scambio è solo apparente; esso è possibile, in realtà, solo in virtù di una considerazione più radicale, di una convinzione più fonda, secondo la quale la violenza si rivela infine come la natura stessa del diritto, come la sua irrinunciabile essenza. La violenza riconduce il diritto alla sua inconfessabile identità. L'origine violenta del diritto è per così dire il peccato originale del liberalismo politico¹¹⁶⁴.

Una volta esplicitato il condizionamento della proprietà della potenza (o dalla violenza), Stirner può pertanto cominciare a costruire la propria contromossa, argomentando in favore di un appropriazione della potenza stessa, anzi, meglio, dell'espressione completa della propria potenza da parte del proprietario, come auto-legittimazione della proprietà e *consumo* del diritto:

¹¹⁶² Piccinelli, *Studi e ricerche*, p. 17.

¹¹⁶³ U, p. 109; EE, S. 110: „Beiläufig gesagt, kommt hier der Inhalt des »Rechts« zum Vorschein: es ist die – *Gewalt*. »Wer die Gewalt hat, der hat das Recht«.

¹¹⁶⁴ Giuseppe Raciti, *Vite parallele. Potere e persona nelle politiche di Max Stirner e Ernst Jünger*, in «Archivio di Storia della Cultura», Anno XVIII, Liguori, Napoli 2005, pp. 245-265, qui p. 248.

“Ciò che è in mio potere è mio proprio. Finché io affermo me stesso quale proprietario, io posseggo la cosa, ma se la cosa mi viene tolta da un qualunque potere, sia pure, per esempio, a causa del mio riconoscimento del diritto di altri su quella cosa, il rapporto di proprietà non esiste più. Così proprietà e possesso finiscono per essere la stessa cosa. Non è un diritto estraneo alla mia potenza a legittimarmi, ma solo la mia potenza stessa; se io non l’ho più, anche la cosa mi sfugge”¹¹⁶⁵.

Il percorso stirneriano volge chiaramente in questa direzione appropriativa anche perché la cogenza della violenza non si limita alla fase del liberalismo politico, ma trapassa e si acuisce, se possibile, nella fase liberale *successiva*, ossia nel liberalismo sociale. L’aggravamento della coercizione in merito alla proprietà raggiunge infatti in tale configurazione una portata inedita rispetto al liberalismo politico, dato che essa, ora, si pone come il fulcro della dottrina:

“Nel liberalismo politico la libertà dell’uomo è libertà dalle *persone*, dalla signoria personale, dal *signore*: assicurazione di ogni singola persona contro le altre persone, libertà politica. Nessuno può comandare, solo la legge comanda. Se adesso le persone sono diventate uguali, uguale non è il loro *possesso*. E il povero ha bisogno del ricco, il ricco del povero, il povero del denaro del ricco, il ricco del lavoro del povero. Dunque nessuno ha bisogno dell’altro come *persona*, ma ne ha bisogno invece per quello che gli dà, ovvero per quello che ha da dargli, per quello che ha o possiede. L’*uomo* è dunque ciò che *ha*. E nell’*avere*, ossia negli «averi», gli uomini sono disuguali. Di conseguenza, conclude il liberalismo sociale, *nessuno* deve *possedere*; allo stesso modo il liberalismo politico giungeva alla conclusione che *nessuno* doveva *comandare*, ossia come lì solo lo *Stato* esercitava il comando, qui solo la *società* possiede”¹¹⁶⁶.

La proprietà conosce quindi una nuova connotazione: da sacra che era in virtù del diritto, essa risulta in qualche modo *maledetta* in quanto fonte delle sperequazioni sociali e pertanto deve essere abolita:

“Aboliamo [...] la proprietà *personale*. Nessuno deve possedere più nulla, tutti devono essere – straccioni. La proprietà sarà – *impersonale*, apparterrà alla – *società*. [...] Di fronte al proprietario supremo diventiamo tutti ugualmente – straccioni”¹¹⁶⁷.

Si assiste quindi chiaramente a una progressiva spersonalizzazione, a un progressivo processo di spoliamento della *qualità* stessa della proprietà, che appunto si declinava come personale, in favore

¹¹⁶⁵ U, p. 263; EE, S. 279: „Was Ich in der Gewalt habe, das ist mein eigen. Solange Ich Mich als Inhaber behaupte, bin Ich der Eigentümer der Sache; entgeht Mir’s wieder, gleichviel durch welche Macht, z. B. durch mein Anerkenntnis eines Anrechts Anderer an die Sache –, so ist das Eigentum erloschen. So fällt Eigentum und Besitz in Eins zusammen. Nicht ein außerhalb meiner Gewalt liegendes Recht legitimiert Mich, sondern lediglich meine Gewalt; habe Ich die nicht mehr, so entschwindet mir die Sache“.

¹¹⁶⁶ U, p. 125; EE, S. 127-128: „Die Freiheit des Menschen ist im politischen Liberalismus die Freiheit von *Personen*, von persönlicher Herrschaft, vom *Herrn*: Sicherung jeder einzelnen Person gegen andere Personen, persönliche Freiheit. Es hat keiner etwas zu befehlen, das Gesetz allein befiehlt. Aber sind die Personen auch *gleich* geworden, so doch nicht ihr *Besitztum*. Und doch *braucht* der Arme den Reichen, der Reiche den Armen, jener das Geld des Reichen, dieser die Arbeit des Armen. Also es braucht keiner den Andern als *Person*, aber er braucht ihn als *Gebenden*, mithin als einen, der etwas zu geben hat, als Inhaber oder Besitzer. Was er also *hat*, das macht den *Mann*. Und im *Haben* oder an „Habe“ sind die Leute ungleich. Folglich, so schließt der soziale Liberalismus, muß *Keiner haben*, wie dem politischen Liberalismus zufolge *Keiner befehlen* sollte, d. h. wie hier der *Staat* allein den Befehl erhielt, so nun die *Gesellschaft* allein die Habe“.

¹¹⁶⁷ U, p. 126; EE, S. 128-129: „Schaffen Wir also das *persönliche Eigentum* ab. Keiner habe mehr etwas, jeder sei ein – Lump. Das Eigentum sei *unpersönlich*, es gehöre der – *Gesellschaft*. [...] Vor dem höchsten *Eigentümer* werden Wir alle gleiche – *Lumpen*“.

di una *quantità* anonima della stessa che appartiene alla società. Stirner, non a caso, parla della “seconda rapina che viene commessa, nell’interesse dell’«umanità» a danno del «personale» [in quanto] non si lascia al singolo né comando né proprietà: il primo se l’è preso lo Stato, il secondo la società”¹¹⁶⁸. Il culmine di tale processo non può che risiedere nel liberalismo umano, il quale, come di consueto nella visione stirneriana, universalizza, rendendolo totalmente astratto, l’elemento del dominio sul singolo:

“I politici, proponendosi di abolire la *volontà propria* del singolo, il capriccio e l’arbitrio, non si accorsero che questi avevano un rifugio sicuro nella *proprietà*. I socialisti, abolendo anche la *proprietà* dei beni, non si accorgono che essa ha una sopravvivenza sicura nell’*individualità propria* (*Eigenheit*) di ogni singolo, nelle sue *proprietà* o qualità peculiari. Solo denaro e beni costituiscono una proprietà, oppure ogni opinione (*Meinung*) è qualcosa di mio proprio (*ein Mein*), qualcosa che mi appartiene? Bisogna allora abolire ogni *opinione* oppure renderla impersonale. Alla persona non è concessa alcuna opinione, ma invece, come la volontà personale fu trasferita allo Stato e la proprietà alla società, così anche l’opinione verrà demandata a *qualcosa di generale*, «all’uomo», diventando così l’opinione generale degli uomini. [...] La volontà personale e la proprietà sono state rese *impotenti* (*machtlos*): l’individualità propria e l’egoismo dovranno diventarlo”¹¹⁶⁹.

In tal modo, come abbiamo già visto, il liberalismo umanitario si qualifica come “il trionfo della straccioneria”¹¹⁷⁰, come la totale spersonalizzazione del singolo: esso infatti conduce una lotta contro la proprietà “che deve condurre «l’uomo» alla vittoria e rendere totale l’assenza di proprietà” ossia portare a compimento la “vera essenza del cristianesimo” (*Wesen des Christentums*):

“Ma questo «cristianesimo riscoperto» (*entdeckte Christentum*, letteralmente “cristianesimo scoperto”) è la realizzazione del feudalesimo, è il vassallaggio globale, cioè la – straccioneria perfetta”¹¹⁷¹.

Scrive infatti Stirner:

“A proposito della libertà decide solo la forza e siccome lo Stato, sia di cittadini sia di straccioni sia di uomini e basta, è il solo potente, esso è il solo proprietario; io, il singolo, non ho niente; tutt’al più mi viene dato qualcosa in feudo e così divengo vassallo, cioè servo. Sotto il dominio dello Stato non c’è al-

¹¹⁶⁸ Cfr. U, p. 126; EE, S. 129: „Dies ist im Interesse der »Menschlichkeit« der zweite Raub am »Persönlichen«. Man läßt dem Einzelnen weder Befehl noch Eigentum; jenen nahm der Staat, dieses die Gesellschaft”.

¹¹⁶⁹ U, p. 137; EE, S. 141: „Indem die Politiker den *eigenen Willen*, Eigenwillen oder Willkür abzuschaffen gedachten, bemerkten sie nicht, daß durch das *Eigentum* der *Eigenwille* eine sichere Zufluchtstätte erhielt. Indem die Sozialisten auch das *Eigentum* wegnehmen, beachten sie nicht, daß dieses sich in der *Eigenheit* eine Fortdauer sichert. Ist denn bloß Geld und Gut ein Eigentum, oder ist jede Meinung ein Mein, ein Eigenes? Es muß also jede *Meinung* aufgehoben oder unpersönlich gemacht werden. Der Person gebührt keine Meinung, sondern wie der Eigenwille auf den Staat, das Eigentum auf die Gesellschaft übertragen wurde, so muß die Meinung auch auf ein *Allgemeines*, “den Menschen”, übertragen und dadurch allgemein menschliche Meinung werden. [...] Wie Eigenwille und Eigentum *machtlos* werden, so muß die Eigenheit oder der Egoismus überhaupt es werden“.

¹¹⁷⁰ Cfr. U, p. 148; EE, S. 153.

¹¹⁷¹ U, p. 330; EE, S. 354-355: „Eigentumslosigkeit oder Lumperei, das ist also das »Wesen des Christentums«. [...] Die sprechendste Entwicklung haben Wir im gegenwärtigen Kampfe wider das Eigentum vor Uns, einem Kampfe, der “den Menschen” zum Siege führen und die Eigentumslosigkeit vollständig machen soll. [...] Das so “entdeckte Christentum” aber ist die vollendete Feudalität, das allumfassende Lehnswesen, d. h. die – vollkommene Lumperei“. Il riferimento sarcastico, è quasi superfluo rimarcarlo, è diretto, ancora una volta, contro Feuerbach e Bruno Bauer, irrisi mediante i titoli delle loro opere.

cuna proprietà *mia*. [...] La proprietà è e resta perciò *proprietà dello Stato*, non proprietà dell'io. Il fatto che lo Stato non strappi arbitrariamente al singolo ciò che questi ha avuto dallo Stato stesso è come dire che lo Stato non deruba se stesso. Chi è un io dello Stato, cioè un bravo cittadino e un suddito, può vivere indisturbato in quanto è *quell'io*, non se stesso. Ciò viene affermato dal codice in questo modo: proprietà è ciò che io chiamo mio «grazie a Dio e al diritto». Ma è mio, grazie a Dio e al diritto, solo finché lo Stato non ha niente in contrario. Negli espropri, nella consegna di armi e simili (anche, per esempio, nell'incameramento dell'eredità da parte del fisco, se gli eredi non si presentano in tempo utile) salta agli occhi il principio, altrimenti nascosto, che solo il *popolo*, «lo Stato», è proprietario e il singolo, invece, feudatario soltanto¹¹⁷².

Il percorso di Stirner si declinerà precisamente come contromossa a questa tendenza spersonalizzante volta all'impotenza della persona, a questo vassallaggio globale che configura, come sostiene Raciti, il “*sistema ereditario internazionale*”¹¹⁷³, e di cui Stirner, mediante la valorizzazione dell'individualità propria e della volontà personale, mira ad accelerare il tramonto. Ma tale esito è possibile solo mediante l'appropriazione di quella forza, di quella potenza che ora pertiene al diritto. Sarà pertanto attraverso una meditazione su di essa che Stirner dovrà sancire la propria azione, ossia, precisamente, la propria peculiare nozione di proprietà.

III.2.b L'elaborazione economico-filosofica: forza di legge e legge della forza

Questo rilievo ci consente di fissare l'attenzione su un aspetto che l'ermeneutica stirneriana, almeno per quanto io ne sappia, non ha sufficientemente tematizzato, ossia permette di palesare come la costruzione stirneriana, per quanto concerne questo luogo argomentativo, si giochi all'interno di un orizzonte che ha come principale referente non tanto, o meglio non solo le teorie di Hegel esposte nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ma anche e soprattutto la riflessione sul diritto naturale svolta da Fichte in *Grundlage des Naturrechts*¹¹⁷⁴. Evidenze testuali testimoniano in tal senso sia in merito alla specifica nozione di diritto sia, in maniera forse ancor più significativa, per quanto concerne l'elaborazione della peculiare concezione stirneriana di proprietà. Una breve

¹¹⁷² U, pp. 264-265; EE, S. 279-281: „Über das Eigentum entscheidet nur die Gewalt, und da der Staat, gleichviel ob Staat der Bürger oder der Lumpen oder der Menschen schlechthin, der allein Gewaltige ist, so ist er allein Eigentümer; Ich, der Einzige, habe nichts, und werde nur belehnt, bin Lehnsmann und als solcher Dienstmann. Unter der Herrschaft des Staates gibt es kein Eigentum *Meiner*. [...] Das Eigentum ist und bleibt sonach *Staatseigentum*, nicht Eigentum des Ichs. Daß der Staat nicht willkürlich dem Einzelnen entzieht, was er vom Staate hat, ist nur dasselbe, wie dies, daß der Staat sich selbst nicht beraubt. Wer ein Staats-Ich, d. h. ein guter Bürger oder Untertan ist, der trägt als *solches* Ich, nicht als eigenes, das Lehen ungestört. Dies nennt der Kodex dann so: Eigentum ist, was ich »von Gottes und Rechts wegen« mein nenne. Von Gottes und Rechts wegen ist es aber nur mein, solange – der Staat nichts dagegen hat. In den Expropriationen, Waffenablieferungen und Ähnlichem (wie denn z. B. der Fiskus Erbschaften einzieht, wenn die Erben sich nicht zeitig genug melden) springt ja das sonst verdeckte Prinzip, daß nur das *Volk*, »der Staat«, Eigentümer sei, der Einzelne hingegen Lehnsträger, deutlich in die Augen“.

¹¹⁷³ Raciti, *Vite parallele*, p. 256.

¹¹⁷⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien des Wissenschaftslehre*, Erster Theil, Gabler, Jena u. Leipzig 1796; *Zweiter Theil oder Angewandtes Naturrechts*, Gabler, Jena u. Leipzig 1797; edizione critica in *J.G. Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I, Bd. 3, *Werke 1794-1796*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 313-460 u. Reihe I, Bd. 4, *Werke 1797-1798*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottky, 1970, S. 5-165; tr. it. e a cura di Luca Fomesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

esposizione della dottrina fichtiana del diritto, naturalmente limitata ai punti qui cogenti contribuirà quindi a palesare questi nessi.

Per quanto le questioni etiche e politiche fossero al centro della speculazione fichtiana sin dalla fine degli anni '80 del XVIII secolo – si pensi ai *Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht*¹¹⁷⁵ del 1788 – l'interesse precipuo, e con essa la precisazione di una visione originale dell'idea di diritto, si collocano tra il 1793 e il 1795 e trovano definitiva sistematizzazione nei due libri della *Grundlage*, pubblicati rispettivamente nel marzo 1796 e nell'ottobre 1797. Il primo testo in cui Fichte si occupa in maniera approfondita del concetto di diritto¹¹⁷⁶ è, particolare non irrilevante, il *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*¹¹⁷⁷, in cui viene elaborata una prima teoria del diritto in particolare nel suo rapporto con la morale e il contratto sociale. L'elaborazione fichtiana ha abbrivo nella considerazione dei modi di soggezione dell'uomo alla legge morale: essa infatti definisce gli ambiti del comandato, del vietato e del lecito e, di conseguenza, la sfera del diritto, ossia precisamente l'orizzonte del *non vietato* dalla legge morale che comprenderà quindi sia il comandato, cioè il diritto-dovere a fare il proprio dovere, sia il lecito, cioè il diritto a fare ciò che non è vietato dalla legge morale¹¹⁷⁸. Appare però ovvio che tra questi due ambiti sussista una differenza qualitativa, in cui il discrimine è la determinazione della *volontà*: nel caso del dovere infatti si tratta di una determinazione conforme alla legge morale ed è pertanto espressione precipua della personalità morale degli individui, mentre nel caso del lecito tale determinazione è indipendente dalla volontà morale stessa, quindi non pertiene a tale espressione. Tale differenza è decisiva, in quanto sancisce quella tra diritti *inalienabili*, ossia pertinenti alla prima sfera, e principi *alienabili*, ossia semplicemente leciti¹¹⁷⁹. In questo caso Fichte sembra riprendere la distinzione giusnaturalistica tra diritti innati (inalienabili) e diritti acquisiti (alienabili) forse attraverso la mediazione di Theodor Schmalz¹¹⁸⁰, e mutuare dallo stesso giusnaturalismo e dalla riflessione kantiana il nesso *forte* diritto-moralità: il soggetto del diritto è l'uomo come spirito, come "puro ente morale" e "il problema principale della teoria del diritto è la realizzazione di questa dimensione"¹¹⁸¹. All'uomo come coscienza morale e come soggetto del diritto naturale concerne quindi l'ambito dei diritti inalienabili, mentre la dimensione dei diritti alienabili riguarda la

¹¹⁷⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht*; edizione critica in *Fichte - Gesamtausgabe*, Reihe II, Bd. 1, *Nachgelassene Schriften 1780-1791*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn, 1962, S. 103-110; tr. it. e a cura di Nicolao Merker, in *Johann Gottlieb Fichte, Lo Stato di tutto il popolo*, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 97-101. Cfr. Luca Fonnesu, *Introduzione del curatore*, in *Fichte, Fondamenti del diritto naturale*, pp. V-XXX, qui p. VII.

¹¹⁷⁶ Se ne era già occupato, ma non in maniera così approfondita in N.N. (Johann Gottlieb Fichte), *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Im Verlag der Hartungschens Buchhandlung, Königsberg 1792. In merito cfr. Hans-Jürgen Verwey, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, Freiburg i.Br. 1975, S. 54-61.

¹¹⁷⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Troschel, Danzig 1793; tr. it. e a cura di Vittorio Enzo Alfieri, *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, Laterza, Bari 1973.

¹¹⁷⁸ Cfr. Fonnesu, *Introduzione*, pp. VIII-IX.

¹¹⁷⁹ Cfr. Fonnesu, *Introduzione*, pp. IX-X.

¹¹⁸⁰ Cfr. Theodor A. Schmalz, *Das reine Naturrechts*, Nicolovius, Königsberg 1792¹, 1795², in particolare § 47, S. 35. Per una breve disamina della questione e per la riprova di tale ipotesi, anche alla luce dell'epistolario fichtiano, cfr. Fonnesu, *Introduzione*, p. IX, nota 14.

¹¹⁸¹ Fonnesu, *Introduzione*, p. X.

libertà, anzi l'arbitrio, dell'uomo stesso e rappresenta l'ambito della contrattualità (anche con lo Stato). Arbitrio che si rivela totale in merito alla stipulazione e alla rescissione, anche unilaterale, dei contratti stessi, in quanto questi devono rispondere ai fini dei singoli uomini e possono legittimamente conoscere la decadenza quando non corrispondono più a tale scopo.

È interessante e al contempo singolare come Fichte elabori qui “una sorta di individualismo radicale – una forma di egoismo morale” che coinvolge sia la natura sia la proprietà, nella loro sottrazione all'influenza dello Stato in quanto “frutto esclusivo dell'attività dell'uomo”¹¹⁸². Chiaramente qui importa rilevare come la nozione di alienabilità venga elaborata da Fichte in connessione con quella che Verweyden intende come una limitazione della moralità alla sola sfera coscienziale¹¹⁸³, quindi, di principio, come una condizione esterna e indipendente dalla dimensione morale. Inoltre, l'insistenza sull'egoismo morale e la peculiare concezione *dinamica*, anzi *pratica* della proprietà anticipano sviluppi successivi del pensiero fichtiano che Stirner *lavorerà* per costruire la propria visione.

La riflessione fichtiana su temi giuridici si concentrerà infatti in modo decisivo sulla divaricazione tra diritto e morale facendo leva proprio su una modificazione dell'egoismo morale del *Beitrag* che Fichte denominerà amore di sé (*Eigenliebe*) e sulla centralità della nozione di proprietà e del diritto ad essa connesso. Questa svolta teoretica risente, da un lato, del ripensamento della sfera del lecito (*Dürfen*) avvenuto nel famoso ciclo di lezioni *Von den Pflichten des Gelehrten*, e dall'altro, di una prima e embrionale, ma importante riflessione sul ruolo della *forza* nella costituzione e nel mantenimento del diritto stesso compiuta in un frammento, rimasto inedito, intitolato *Zur Recension der Naturrechte für das Niethammersche Journal*.

Nelle lezioni Fichte compie infatti il primo passo verso l'eliminazione dell'ambito del lecito all'interno del proprio sistema, non solo giuridico ma soprattutto etico, in favore di una concezione della moralità che travalichi il foro interno al fine di porsi come cogente anche per quanto concerne la dimensione dell'intersoggettività. La concezione sottesa a tale rielaborazione concerne difatti un soggetto che non si presenta più come isolato, ma bensì che ora è inteso come “ragione metaindividuale”, ossia “come articolata [...] in diversi individui parti, tutti, di un'unità”¹¹⁸⁴, le cui relazioni devono essere determinate dalla concrezione della moralità. Tra diritto e morale non vi è pertanto più opposizione, ma “differenza di prospettive” per cui al diritto spetti l'ingerenza sull'esterno, mentre alla coscienza morale sia l'interno sia l'esterno¹¹⁸⁵.

Per quanto concerne invece l'importanza della recensione, composta tra il maggio e l'agosto del 1795 su sollecitazione ideale di alcuni altri contributi sul diritto naturale – ad esempio per

¹¹⁸² Fonnesu, *Introduzione*, p. XI.

¹¹⁸³ Verweyden, *Recht und Sittlichkeit*, S. 142. Cfr. Fonnesu, *Introduzione*, p. XIV.

¹¹⁸⁴ Fonnesu, *Introduzione*, p. XIII.

¹¹⁸⁵ Fonnesu, *Introduzione*, p. XIII.

mano di Salomon Maimon, e di Paul Anselm Feuerbach – comparsi appunto nel *Philosophisches Journal* redatto da Friedrich Immanuel Niethammer¹¹⁸⁶, valgono qui le parole di Fonnesu:

“La categoria del diritto è qui affrontata in modo autonomo, senza più fare ricorso ad argomenti di ordine morale. L’esistenza di una sfera del lecito è ora negata, per quanto riguarda la legge morale, ed i concetti di diritto e dovere vengono definiti concetti contrapposti. L’idea del diritto viene affrontata in relazione ai concetti di forza in senso fisico (*Kraft*), di potere-forza (*Gewalt*) e di forza-potenza (*Macht*), tutti concetti che ricorrono anche nel *Diritto naturale*. Il diritto è riferito all’individualità come soggetto di forza, di causalità, di un potere come facoltà di agire”¹¹⁸⁷.

E la citazione del presupposto fichtiano:

“Il diritto (*Recht*) ha qualcosa della forza (*Macht*), del potere (*Gewalt*) ed è anche a loro contrapposto. La forza (*Macht*) o come dovrebbe essere chiamata il potere (*Gewalt*) stringe un rapporto tra qualcosa che in me come concetto e uno scopo realizzato mediante la mia azione fuori di me o in natura. Ora questo avviene con diritto (*Recht*)”¹¹⁸⁸.

Appare quindi lampante che sia proprio da queste pagine o forse da ciò che di queste pagine trapassa nel *Naturrecht* che Stirner trae spunto per la propria definizione di proprietà. Infatti qui si compirà la separazione metodologica tra diritto e moralità, la cui relazione, sempre e comunque fondativa, acquisterà ora maggiore complessità¹¹⁸⁹. Il fulcro teoretico è, come anticipato, l’amore di sé. “L’interazione tra razionalità e naturalità” è infatti garantita dall’ “interesse razionale per la propria conservazione e per la propria sicurezza, ciò che Fichte chiama spesso *amore di sé (Eigenliebe)*”:

“Questo amore di sé è strutturalmente *egoistico*, ed è egoistico in modo razionale: è una sorta di mentalità intermedia tra l’immediatezza selvaggia che vive nell’immediatezza naturale, e che è ancora non è giunta al calcolo razionale del proprio interesse, e la moralità compiuta, che non può essere in nessun modo presupposta”¹¹⁹⁰.

Questo aspetto rappresenta però solo il presupposto soggettivo del diritto, il quale dovrà necessariamente combinarsi con un presupposto *oggettivo* del rapporto giuridico, ossia con la coesistenza “di agenti liberi come tali”, “come principi di causalità nel mondo sensibile”¹¹⁹¹. Solo nella “struttura”, regolata da “una necessità teoretica”¹¹⁹², dell’ intersoggettività, secondo Fichte, l’individuo

¹¹⁸⁶ Friedrich Immanuel Niethammer (hrsg. von), *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Michaelis, Neu-Strelitz, Gabler, Jena 1795-1800.

¹¹⁸⁷ Fonnesu, *Introduzione*, p. XV.

¹¹⁸⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Zur Recension der Naturrechte für das Niethammersche Journal*, edizione critica in *Fichte - Gesamtausgabe*, Reihe 2, Bd. 3, *Nachgelassenen Schriften 1793–1795*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn, 1971, S. 393-406, qui p. 395.

¹¹⁸⁹ Fonnesu, *Introduzione*, p. XVI: “Il diritto, come scienza filosofica, deve essere costruito senza fare ricorso a categorie morali e senza fare riferimento ai caratteri morali, ma presupponendo soltanto [...] soggetti principi di azioni libere (esternamente) nel mondo sensibile”.

¹¹⁹⁰ Fonnesu, *Introduzione*, p. XVI.

¹¹⁹¹ Fonnesu, *Introduzione*, pp. XVI-XVII.

¹¹⁹² Fonnesu, *Introduzione*, p. XX.

può porsi come “libero e autocosciente”, in una “esortazione [“reciproca” ed “esemplare”] all’autodeterminazione (*Aufforderung zur Selbstbestimmung*)”¹¹⁹³ che implica, come propria condizione di possibilità, il riconoscimento (*Anerkennung*). Fichte infatti sostiene primariamente che:

“Il concetto di individualità è [...] un *concetto di relazione*, tale cioè che può essere pensato solo in relazione con un altro pensiero e da questo, cioè dal pensiero *uguale* secondo la forma, è condizionato. Esso è possibile, in ogni essere razionale, solo nella misura in cui viene posto come *completato* da un altro. Esso non è quindi mai *mio*, ma per mia propria ammissione, e per ammissione dell’altro, *mio e suo; suo e mio* – un concetto comune, in cui due coscienze vengono riunite in una”¹¹⁹⁴.

A riprova di ciò che già sosteneva in una lettera a Reinhold dell’agosto 1795:

“Non c’è alcun individuo, se non ce ne sono almeno due. *Le condizioni dell’individualità* si chiamano *diritti*. È assolutamente impossibile che io mi attribuisca un diritto senza attribuirne uno anche ad un essere fuori di me, perché è assolutamente impossibile che io mi ponga come individuo senza porre come individuo un essere fuori di me”¹¹⁹⁵.

Da ciò Fichte deduce la valenza del medesimo criterio anche per la determinazione della proprietà:

“La volontà di possedere qualcosa è la *prima e suprema* condizione della proprietà, solo che essa non è l’unica condizione, ma dev’essere determinata ulteriormente da un’altra. Non appena l’uomo viene posto in relazione con altri, il suo possesso è legale esclusivamente nella misura in cui gli viene riconosciuto da altri, e soltanto così riceve una validità esterna *comune*. [...] Solo così il *possesso* diventa una *proprietà*, vale a dire qualcosa di individuale: io non mi posso pensare come individuo senza contrappormi ad un altro individuo. Ugualmente, io non posso pensare nulla come proprietà, senza pensare, allo stesso tempo, qualcosa come proprietà di un altro. E così, per parte sua, l’altro. Ogni proprietà si fonda sul *riconoscimento* reciproco”¹¹⁹⁶.

La volontà risulta condizione necessaria, ma non sufficiente della proprietà: essa deve infatti svilupparsi in direzione del riconoscimento reciproco per ricevere una legittimazione “esterna comune” e per permettere il passaggio, indispensabile, da possesso a proprietà, ossia perché essa possa diventare “qualcosa di individuale”. Ma, data questa preminenza totale della dimensione intersoggettiva, quale senso e quale ruolo possono conservarsi per l’egoismo (razionale)? Non dovrà esso subire un ripensamento – o un’abolizione – simili a quelli conosciuti dall’ambito del lecito, di cui esso sembrava essere iniziale espressione? La risposta, per quanto paradossale possa apparire, suona come negativa. L’egoismo resta necessario e svolge un ruolo addirittura fondativo: esso è infatti l’espedito, logico prima che morale, per “fondare il diritto evitando il ricorso alla buona volontà dei singoli individui”. Questo permette di comprendere come nelle istanze fichtiane possano convivere egoismo e necessità di riconoscimento (*Anerkennung*), dato che “il diritto [con la

¹¹⁹³ Fonnesu, *Introduzione*, p. XIX.

¹¹⁹⁴ Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, p. 43.

¹¹⁹⁵ Fichte, *Gesamtausgabe*, Reihe III, Bd. 2, *Briefe 1793-1795*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, S. 387. Cfr. Fonnesu, *Introduzione*, p. XV e Punzi, *Fichte, Stirner e la volontà generale*, p. 196.

¹¹⁹⁶ Fichte, *Fondamento del diritto*, p. 115.

sua prima e basilare regola “che impone il riconoscimento dell’altro”], venendo dedotto come condizione dell’autocoscienza, è logicamente precedente la stessa coscienza della legge morale” e soprattutto che il costante riferimento alla malvagità umana presente in queste pagine “ha lo statuto non di una descrizione antropologica o di un dogma pessimistico, bensì di una *fictio* metodica, la cui ragion d’essere risiede nella necessità di conferire scientificità alla riflessione sul diritto svincolandola dalla morale”¹¹⁹⁷. E “l’assunzione, seppure in forma iperbolica”¹¹⁹⁸ di tale paradigma ermeneutico

“devia la tensione teoretica di Fichte dalla genesi concettuale dell’idea di diritto come riconoscimento reciproco verso la problematica della costituzione di un corpo comune atto a garantire la sicurezza mediante un infallibile meccanismo sanzionatorio: in un mondo artatamente ridisegnato con contorni quasi hobbesiani, solo una volontà capace di esercitare la coazione può tutelare la sovranità della legge”¹¹⁹⁹.

L’artificio metodologico, ossia la simulazione di uno stato di diritto originario artificialmente conflittuale, pone quindi il problema della legittimazione della forza di legge: com’è infatti possibile garantire al contempo la libertà *causale* dei cittadini – il loro egoismo si potrebbe dire, il loro potere d’azione – e, appunto, la “sovranità” della legge stessa? Il nucleo aporetico risiede evidentemente nel rapporto tra volontà e forza nell’ambito di quello che Fichte stesso denomina “diritto di coazione”. Il procedimento è, anche in questo caso, “artatamente hobbesiano” in quanto il motore è *classicamente* una sicurezza (della proprietà e della individualità) costantemente minacciata; e non a caso la soluzione proposta assume i contorni giusnaturalistici di un *pactum unionis* che consta sia di un *pactum societatis* sia di un *pactum subjectionis*: gli individui accettano cioè di deporre i propri diritti al fine di “ottenere la garanzia istituzionale della loro libertà”¹²⁰⁰ e della loro sicurezza, in una liberazione dall’arbitrio individuale e mutevole del singolo – quindi del sovrano – e in una sottomissione volontaria “a quell’*unica* volontà che possa assurgere a forza irresistibile solo quando lo stabilisce la legge”¹²⁰¹.

“La legge di coazione deve operare in modo tale che ad ogni violazione del diritto segua immancabilmente – per chi compie la violazione – e con necessità meccanica – in modo che egli possa prevederla con assoluta sicurezza – l’uguale violazione del diritto suo proprio. [...] Come risulta dalla cosa stessa, si richiede una forza coattiva e punitiva in modo irresistibile per l’aggressore. [...] Questa forza è posta come mezzo per raggiungere la sicurezza reciproca se non ci sono onestà e fiducia, e per nessun altro fine. La potrebbe quindi volere soltanto chi voglia quel fine, ma chi voglia quel fine la deve anche volere necessariamente. Ora, a volere il fine sono i contraenti che abbiamo posto: essi dunque, e solo essi, possono essere coloro che vogliono il mezzo. La loro volontà è unita nel volere questo fine, e solo in

¹¹⁹⁷ Punzi, *Fichte, Stirner e la volontà generale*, p. 196.

¹¹⁹⁸ Cfr. Wolfgang Janke, *Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechts*, in Helmut Gierndt, Karl Hahn, Manfred Walther (hrsg. von), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1990, S. 95-117, per cui l’egoismo fichtiano (S. 107) è un *als ob*; Richard Schottky, *La ‘Grundlage des Naturrechts’ de Fichte et la philosophie politique de l’Aufklärung*, in «Archives de Philosophie», Vol. XXV, 3-4, 1962, pp. 441-485, in particolare p. 454.

¹¹⁹⁹ Punzi, *Fichte, Stirner e la volontà generale*, p. 196.

¹²⁰⁰ Punzi, *Fichte, Stirner e la volontà generale*, pp. 196-197.

¹²⁰¹ Punzi, *Fichte, Stirner e la volontà generale*, p. 197.

questa, e questa loro volontà deve allora essere unita anche nel volere il mezzo: essi devono cioè concludere tra loro un contratto per istituire una legge di coazione e di una forza coattiva”¹²⁰².

Fichte parla in maniera significativa di soppressione del diritto naturale e del fatto che questa condizione comporti al contempo una perdita e un guadagno “perché lo Stato stesso diventa lo stato di natura dell’uomo, e le sue leggi non devono essere nient’altro che il diritto naturale realizzato”¹²⁰³. Si sviluppano così compiutamente gli assunti di *Zur Rezension* in merito alla *Übermacht*, alla forza preponderante che garantisce a un tempo la sicurezza dei soggetti che accettano di stipulare il contratto e la possibilità della loro azione libera, ossia, anche, della loro proprietà che resta pertanto sancita dal diritto.

Risulta abbastanza palese, anche per chi abbia una conoscenza solo superficiale dell’opera stirneriana, che sia proprio alla luce di questa costellazione concettuale che Stirner elabora la propria critica al diritto inteso appunto come espressione di tale *Übermacht*. Poche righe stirneriane saranno sufficienti a mostrare la *sua* mordace sintesi della nostra lunga disamina:

“La polemica contro il privilegio costituisce uno dei caratteri salienti del liberalismo, che strilla contro il «privilegio» (*Vorrecht*) perché si richiama al diritto (*Recht*). Ma più che strillare non può, perché i privilegi non finiscono prima che finisca il diritto stesso, dato che, in quanto diritti esclusivi, non sono che casi particolari del diritto. Ma il diritto è ridotto a nulla se viene inghiottito dalla forza del potere, cioè se si capisce il significato di questa affermazione: la forza precede il diritto (*Gewalt geht vor Recht*). Ogni diritto si manifesta così come privilegio e il privilegio stesso come potenza (*Macht*), come – *prepotenza* (*Übermacht*)”¹²⁰⁴.

Stirner è quindi in grado di *abbassare* l’idea di diritto a quella di privilegio – ci si ricordi della lezione *storica* della rivoluzione – dimostrando che la soppressione di quest’ultimo non può avvenire se non all’esterno del diritto in quanto essi sono una sola e medesima cosa. Il diritto infatti non può che esprimersi come privilegio e il privilegio stesso, nei termini fichtiani, come potenza (*Macht*) anzi come *prepotenza* (*Übermacht*). L’irrisione della forza preponderante nei termini di una prepotenza, di un’angheria piuttosto che nei termini di un prodotto della volontà dei singoli contraenti il contratto sociale fa chiaramente segno al paradosso di un’azione libera all’interno di uno Stato dominato da un’*unica* volontà che assurge a irresistibile forza di legge e oppone a “quell’*unica* volontà che si impone come forza quando vuole la legge [...] la *volontà dell’unico* che si impone come legge nella misura in cui detiene forza”¹²⁰⁵.

Stirner accetta cioè le istanze fichtiane che svincolano il diritto dalla morale – come sarà evidente nel trapasso dell’idea di forza appena enunciata nella peculiare nozione di proprietà stirneriana in-

¹²⁰² Fichte, *Fondamento del diritto*, p. 130.

¹²⁰³ Cfr. Fichte, *Fondamento del diritto*, pp. 132-133, qui p. 133.

¹²⁰⁴ U, pp. 220-221; EE, S. 229-230: „Die Polemik wider das Vorrecht bildet einen Charakterzug des Liberalismus, der gegen das »Vorrecht« pocht, weil er sich auf das »Recht« beruft. Weiter als zum Pochen kann er’s darin nicht bringen; denn die Vorrechte fallen nicht eher, als das Recht fällt, da sie nur Arten des Rechtes sind. Das Recht aber zerfällt in sein Nichts, wenn es von der Gestalt verschlungen wird, d. h. wenn man begreift, was es heißt: Gewalt geht vor Recht. Alles Recht erklärt sich dann als Vorrecht, und das Vorrecht selber als Macht, als – *Übermacht*“.

¹²⁰⁵ Punzi, *Fichte, Stirner e la volontà generale*, p. 197.

tesa come capacità di agire, come capacità di potenza si potrebbe dire con Dario Barbieri¹²⁰⁶ – e le sfrutta, a sua volta, per *dissolvere* il concetto stesso di diritto nell'individuo potente. Si potrebbe anche ipotizzare, con buona approssimazione, che tale *dissoluzione* avvenga mediante una *parodia* della finzione metodica che Fichte ha dispiegato in merito all'egoismo. Non si è già visto che l'egoismo stirneriano assuma precipuamente i caratteri di *Gedankenexperiment*? Ma allora la ragion d'essere di tale esperimento potrebbe forse declinarsi precisamente nei termini fichtiani della necessità di svincolarsi dall'ordine intrinsecamente religioso della moralità, non tanto per garantire una scientificità al diritto quanto, appunto, per “frugarvi nelle viscere”:

“Per concludere mi rimane soltanto da ritirare quella dubbia espressione di cui ho voluto far uso soltanto finché frugavo nei visceri del diritto, lasciando intatta almeno la parola. Ma di fatto, col concetto, anche la parola perde il suo senso. Ciò che ho chiamato «il mio diritto» non è più, in realtà, un «diritto», perché il diritto può venir concesso solo da uno spirito, si tratti dello spirito della natura o di quello della specie, dell'umanità, dello spirito di Dio o di Sua Santità o di Sua Altezza, ecc. Ciò che io ho senza l'autorizzazione di uno spirito, l'ho senza diritto, ma unicamente e solamente grazie alla mia *potenza* (*Macht*). [...] Che io abbia o no un legittimo diritto, non m'interessa affatto; se sono *potente*, sono anche investito del *potere*, dell'autorità e non ho bisogno di altra autorizzazione o legittimazione. Il diritto – è una fissazione, prodotta da uno spettro; la potenza – sono io stesso, io sono il potente e il possessore della potenza. Il diritto è al di sopra di me, è assoluto ed esiste solo in un essere superiore, dal quale mi viene concesso in grazia: il diritto è un dono della grazia del giudice; la potenza (*Macht*), la forza (*Gewalt*), invece, esistono solo in me, il forte (*Mächtigen*), il potente (*Gewaltigen*)”¹²⁰⁷.

D'altro canto, non è neppure escluso che Stirner faccia proprie anche le positive istanze fichtiane verso l'autodeterminazione e l'amore di sé, mediandole però con l'approfondimento in materia economica che egli conduceva in quegli stessi anni: non si potrebbe infatti ragionevolmente ipotizzare che egli sostituisca al presunto *disinteresse* del riconoscimento fichtiano (ma anche hegeliano e feuerbachiano) la nozione di *interesse* mutuata da essi al fine di qualificare uno spazio e una pratica intersoggettiva in grado valorizzare il *soggetto potente*. Allo stesso modo, la nozione di *Vermögen*, sulla cui polisemia tra “capitale”, “ricchezze”, “patrimonio” da un lato e “capacità”, “forza” dall'altro Stirner gioca molto¹²⁰⁸, potrebbe essere mutuata dallo stesso Fichte che la utilizza ad

¹²⁰⁶ Cfr. Dario Barbieri, *Max Stirner e la capacità di potenza*, in Simposio Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, *Heinrich Heine (1797 – 1856) nel II Centenario della nascita* (vol. 18 della serie «Studi italo-tedeschi»), Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1997, pp. 271-374, in particolare pp. 331-360.

¹²⁰⁷ U, p. 220; EE, S. 230-231: „Zum Schlusse muß Ich nun noch die halbe Ausdrucksweise zurücknehmen, von der Ich nur so lange Gebrauch machen, wollte, als Ich noch in den Eingeweiden des Rechtes wühlte, und das Wort wenigstens bestehen ließ. Es verliert aber in der Tat mit dem Begriffe auch das Wort seinen Sinn. Was Ich »mein Recht« nannte, das ist gar nicht mehr »Recht«, weil Recht nur von einem Geiste erteilt werden kann, sei es der Geist der Natur oder der der Gattung, der Menschheit, der Geist Gottes oder der Sr. Heiligkeit oder Sr. Durchlaucht usw. Was Ich ohne einen berechtigenden Geist habe, das habe Ich ohne Recht, habe es einzig und allein durch meine *Macht*. [...] Berechtigt oder Unberechtigt – darauf kommt Mir's nicht an; bin Ich nur *mächtig*, so bin Ich schon von selbst *ermächtigt* und bedarf keiner anderen Ermächtigung oder Berechtigung. Recht – ist ein Sparren, erteilt von einem Spuk; Macht – das bin Ich selbst, Ich bin der Mächtige und Eigner der Macht. Recht ist über Mir, ist absolut, und existiert in einem Höheren, als dessen Gnade Mir's zufließt: Recht ist eine Gnadengabe des Richters; Macht und Gewalt existiert nur in Mir, dem Mächtigen und Gewaltigen“.

¹²⁰⁸ Cfr. Amoroso, *Nota*, p. 384.

esempio nella *Zur Rezension*¹²⁰⁹ e al contempo mediata con la sua valenza economica. Del resto, è Stirner stesso a sostenere, seppure *more negativo*, la connessione tra la valorizzazione dell'individuo, ossia la sua possibilità di possedere proprietà, e l'economia politica (nazionale):

“Lo Stato [...] non può volere che ognuno abbia una qualche proprietà *in virtù di se stesso*, oppure sia addirittura ricco o anche solo benestante: lo Stato non può riconoscermi, attribuirmi o concedermi niente come individuo. Lo Stato non può trovare rimedi contro il pauperismo, perché l'indigenza di chi non possiede nulla è indigenza soltanto mia. Chi non è altro se non ciò che il caso o altri, cioè lo Stato fa di lui, non *ha*, a buon diritto, nient'altro che ciò che gli viene dato da altri. E l'altro, lo Stato, gli *darà* solo ciò che egli si è *meritato con i suoi servizi*. Non è lui a valorizzare se stesso, ma lo Stato che lo valorizza. L'economia politica o economia nazionale si occupa di questo argomento [...]. Per questo lo Stato sottopone anche il possesso della proprietà a condizioni. [...] Ma la proprietà è mia proprietà soltanto se io la possiedo *incondizionatamente*: solo io, come io *incondizionato*, possiedo la proprietà, stabilisco una relazione amorosa, pratico il libero commercio...”¹²¹⁰.

Sarà pertanto in direzione di questa assenza di condizioni (*Bedingungen*), ossia della *valorizzazione* del proprio, che si muoverà quindi l'argomentazione stirneriana.

III.2.c Il paradosso dell'appropriazione stirneriana

Dopo aver mostrato la complessità dei referenti contro cui Stirner costruisce la propria nozione di proprietà, si possono delineare gli ultimi passi del suo contromovimento nei confronti della spersonalizzazione imposta dal vassallaggio globale, ossia nella definizione *positiva* della propria nozione di proprietà. Per mostrarne tutta la valenza, Stirner insiste sul *residuo* che sopravvive all'operazione annichilente e quantitativa, ossia appunto sulla percezione, sempre più acuta, del proprio potere:

“In contrasto con lo Stato, io sento sempre più chiaramente che mi rimane ancora un altro grande potere, il potere di disporre di me stesso, cioè di tutto ciò che è soltanto mio proprio e che è solo nella misura in cui è mio. [...] Che cos'è dunque di *mia* proprietà? Nient'altro che ciò che è in mio potere (*Gewalt*)! Quale proprietà sono autorizzato a possedere? Ogni proprietà che ho il *potere* di *autorizzarmi* a possedere. Io do a me stesso il diritto di proprietà, prendendomela, ossia conferendo a me stesso il *potere* (*Macht*) del proprietario, i pieni poteri (*Vollmacht*), il potere autorizzato (*Ermächtigung*). Ciò che nessuno ha il potere di strapparmi, resta mia proprietà: sia dunque il potere a decidere le questioni di proprietà: io voglio aspettarmi tutto dalla mia potenza! Il potere estraneo, il potere che io lascio ad altri, mi rende schiavo: possa il mio proprio potere rendermi padrone di me! Io mi riprenderò il potere che avevo lasciato ad altri per ignoranza della forza del mio *proprio* potere! Io mi dirò che i confini della

¹²⁰⁹ Cfr. Fichte, *Zur Rezension*, S. 401-403.

¹²¹⁰ U, p. 265; EE, S. 281: „Der Staat [...] kann nicht beabsichtigen, daß Jemand *um sein[er] selbst willen* Eigentum habe, oder gar reich, ja nur wohlhabend sei, er kann Mir als Mir nichts zuerkennen, zukommen lassen, nichts gewähren. Der Staat kann dem Pauperismus nicht steuern, weil die Pauvreté des Besitzes eine Pauvreté Meiner ist. Wer nichts ist, als was der Zufall oder ein Anderer, nämlich der Staat, aus ihm macht, der *hat* ganz mit Recht auch nichts, als was ein Anderer ihm gibt. Und dieser Andere wird ihm nur *geben*, was jener *verdient*, d. h. was er durch *Dienen* wert ist. Nicht Er verwertet sich, sondern der Staat verwertet ihn. Die Nationalökonomie beschäftigt sich viel mit diesem Gegenstande. [...] Deshalb knüpft er den Besitz des Eigentums an *Bedingungen* [...] Eigentum ist aber nur *mein* Eigentum, wenn Ich dasselbe *unbedingt* inne habe: nur Ich, als *unbedingtes* Ich, habe Eigentum, schließe ein Liebesverhältnis, treibe freien Handel“.

mia proprietà sono i confini del mio potere e rivendicherò come mia proprietà tutto ciò che mi sento abbastanza forte da poter conquistare; io farò mia proprietà di tutto ciò che io stesso saprò prendermi, dandomene a questo modo l'autorizzazione"¹²¹¹.

In questo passo, che funge da ponte con le nostre argomentazioni precedenti, Stirner sancisce definitivamente, con toni volutamente provocatori, sia la consolidata e irriducibile opposizione al potere statale che si esplicita nell'appropriazione del potere fondante il diritto, sia, soprattutto, l'innovativa connessione tra proprietà e potere. Al culmine della spersonalizzazione operata dallo Stato, Stirner infatti *sente*, e sempre più chiaramente, di poter disporre di un potere grande almeno tanto quanto quello dello stato, ossia di avere ancora una proprietà irriducibile, l'unica che conta ossia la proprietà di se stesso. Quindi, conseguentemente con ciò che Stirner declinerà come il rifiuto dell'idea di missione e con la svolta epocale di cui si proporrà come accelerante, il proprietario non deve andare in cerca di sé, ma già si scopre tale e si scopre tale, paradossalmente, nell'esatto momento di massima alienazione, di massima straccioneria. Fa segno precisamente in questa direzione l'affermazione, quasi programmatica, in merito al contemporaneo ripensamento e innalzamento e dell'individualità e della proprietà, nella loro inscindibile connessione:

“Io che voglio innalzare il valore di me stesso, il valore della propria individualità, dovrei svalutare la proprietà? No davvero! Così come io non sono mai stato rispettato perché il popolo, l'umanità e mille altre entità generali sono state messe al di sopra di me, allo stesso modo anche la proprietà non è stata riconosciuta fino ad oggi nel suo pieno valore"¹²¹².

La strada per la valorizzazione dell'una (l'individualità) passa quindi attraverso la valorizzazione dell'altra (la proprietà): entrambe quindi sono un valore, il massimo valore, ma, di nuovo paradossalmente, esse a rigore non sono un possesso, in quanto, coerentemente non rappresentano alcunché di stabile. Ma allora cosa si dovrà intendere qui per proprietà? Stirner lo dice in maniera opaca, ma già fornisce le coordinate decisive: nel poter disporre di me stesso, io posso disporre di ciò che è soltanto mio proprio, di ciò che è, che sussiste solo nella misura in cui è *mio*. Il rischio di leggere questa affermazione nel senso di un valore trascendentale, se non addirittura (paranoicamente) creazionista è palpabile. Ma ciò che è sotteso a tale affermazione altro non è che quello che si potrebbe definire un chiaro esempio di prospettivismo: ciò che è soltanto mio proprio, ciò che esiste solo come *mio* è da intendere quindi in termini di intenzionalità, come ciò che esiste solo in

¹²¹¹ U, p. 268-26; EE, S. 284-285: „Im Gegensatz aber zum Staate, fühle Ich immer deutlicher, daß Mir noch eine große Gewalt übrigbleibt, die Gewalt über Mich selbst, d. h. über alles, was nur Mir eignet und nur *ist*, indem es mein eigen ist. [...] Was ist also *mein* Eigentum? Nichts als was in meiner *Gewalt* ist! Zu welchem Eigentum bin Ich berechtigt? Zu jedem, zu welchem Ich Mich – *ermächtige*. Das Eigentums-Recht gebe Ich Mir, indem Ich Mir Eigentum nehme, oder Mir die *Macht* des Eigentümers, die Vollmacht, die Ermächtigung gebe. Worüber man Mir die Gewalt nicht zu entreißen vermag, das bleibt mein Eigentum; wohlan so entscheide die Gewalt über das Eigentum, und Ich will Alles von meiner Gewalt erwarten! Fremde Gewalt, Gewalt, die Ich einem Andern lasse, macht Mich zum Leibeigenen; so möge eigene Gewalt Mich zum Eigner machen. Ziehe Ich denn die Gewalt zurück, welche Ich Andern aus Unkunde über die Stärke meiner *eigenen* Gewalt eingeräumt habe! Sage Ich Mir, wohin meine Gewalt langt, das ist mein Eigentum, und nehme Ich alles als Eigentum in Anspruch, was zu erreichen Ich Mich stark genug fühle, und lasse Ich mein wirkliches Eigentum so weit reichen, als *Ich* zu nehmen Mich berechtige, d. h. – *ermächtige*“.

¹²¹² U, p. 264; EE, S. 279: „Ich will den Wert Meiner heben, den Wert der Eigenheit, und sollte das Eigentum herabsetzen? Nein, wie Ich seither nicht geachtet wurde, weil man Volk, Menschheit und tausend andere Allgemeinheiten darüber setzte, so ist auch bis auf diesen Tag das Eigentum noch nicht in seinem vollen Werte anerkannt worden“.

relazione al proprietario, o meglio ciò che entra in relazione con lui, per dirla con i termini di Escobar, “la realtà del mondo dell’unico giunge fin là dove giunge la *possibilità* che egli sia proprietario”¹²¹³ e centro, prospettico, di tale proprietà.

È chiaro che Stirner si opponga qui in maniera totale all’impossibilità di valorizzare se stessi, di avere una proprietà *in virtù di se stessi* che caratterizzava la condizione alienata all’interno dell’organismo statale e, non a caso, pone conseguentemente l’appropriazione del potere – del diritto, della legge di cui si è analizzato il portato in relazione a Fichte – come massimamente cogente in tal senso. Tale dinamica è l’esempio lampante di quell’abbassamento dello spirito a fantasma che ne consente la metamorfosi in proprietà e l’assunzione, su di sé, delle funzioni che spettavano ad esso: ogni proprietà infatti ora passa per l’autolegittimazione del potente (*gemachtigen*), di colui che ha, per dirla con la formula di Carlo Menghi¹²¹⁴, seppure nel suo caso essa assuma una valenza totalmente negativa, *soggettivizzato* il diritto, ossia si è reso non soggetto al diritto, ma soggetto del diritto e, in tal modo, investito del potere che prima spettava al diritto stesso. Potere che è anche nei confronti del soggetto stesso, di rendersi proprietario, di conferirsi, per dirla nei termini del sarcasmo della parodia stirneriana, i pieni poteri, lo stesso potere autorizzato. Ma che cosa significa propriamente tale dispiegamento del potere, con che cosa coincide? Coincide, ecco il punto decisivo, con la proprietà stessa. Infatti, alla domanda che egli stesso si pone in merito a che cos’è sua proprietà, Stirner risponde ribadendo che essa coincide con ciò che è in suo potere, con ciò che egli è abbastanza forte per prendersi e mantenere come tale, ossia, in maniera più icastica, che i confini della sua proprietà coincidono con i confini del suo potere, che egli vuole aspettarsi tutto dalla propria potenza. Il gioco è qui chiaramente tra potenza, onnipotenza e impotenza. In questo caso, la potenza, mi si conceda il gioco di parole, scongiura la prospettiva di un delirio di onnipotenza proprio in virtù della percezione della propria impotenza, ossia della propria impossibilità di potenza, o meglio incapacità di potenza. L’idea che in potere, ossia in proprietà, dell’unico sia tutto ciò che egli ha il potere di prendersi mostra infatti, e in un unico gesto, la natura dinamica e sempre transeunte di tale potere e quindi, di tale proprietà: essa infatti consiste sia in un movimento di appropriazione (“mi riprenderò il potere che avevo lasciato ad altri per ignoranza del mio potere”) che è essenzialmente un movimento di liberazione (“il potere lasciato ad altri mi rende schiavo”) sia un embrionale accenno alla possibilità di un’azione reciproca, di una proprietà o di un potere che non sono fissati una volta per tutte, ma che possono venire anche strappati (“ciò che nessuno ha il potere di strapparmi, resta mia proprietà”). Stirner è molto esplicito a riguardo, in un passo che si può legittimamente leggere come una chiara definizione della proprietà stessa:

“Ma la mia proprietà non è una cosa, perché quest’ultima ha una sua esistenza indipendentemente da me; solo il mio potere è veramente mio proprio. Mio non è questo albero, ma il mio potere di disporne. Ma questo potere viene invece formulato all’inverso: si dice che io ho un *diritto* su questo albero o che esso è mia proprietà *legale*. È sottinteso che io l’ho *acquistato* grazie al mio potere, ma si dimentica che questo potere deve perdurare perché la mia proprietà possa venir *conservata* o, meglio, che il potere

¹²¹³ Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 111.

¹²¹⁴ Cfr. Carlo Menghi, *Soggettivizzazione del diritto: dall’esclusività unica alla totalizzazione della politica: la progressione della soggettività da Stirner a Marx*, Giuffrè, Milano 1979.

non è qualcosa che esista per conto suo, ma esiste invece esclusivamente nell'*io potente* (*gewaltigen Ich*), in me, il potente (*Gewaltigen*)¹²¹⁵.

Glossa molto correttamente Sini in merito all'individuo proprietario, all'*io potente*:

“Quindi proprietario non è la caratteristica o la qualità di un individuo, di un uomo, di una sostanza, di un essere; proprietario è qui inteso come un semplice «aver potere»: è il puro e semplice aver potere, è la pura potenza in esercizio”¹²¹⁶.

E quindi ora si comprende bene la connessione, anzi la sovrapposizione, unico-proprietario:

“Allora unico è sinonimo [...] di «poter essere più proprio» – è il poter essere più proprio ciò che definisce l'unico”¹²¹⁷.

Questo scongiura ogni rischio di leggere tale potere come infinito, ossia come divino, in quanto esso si scontra continuamente con la propria impotenza, ossia con la potenza dell'altro da sé:

“Si tratta di un potere che non è quello di Dio; è il potere unico che confina di continuo col «non potere», che continuamente si confronta con i suoi confini, con la sua evanescenza, che continuamente precipita nel «non potere»”¹²¹⁸.

Si tratta pertanto di un potere finito, ma che proprio per tale natura è *perfetto*: perciò l'unico “è perfettamente ciò che è quando è”¹²¹⁹, o meglio, dato che “l'unico è perfetto proprio perché non è, perché non ha essere, perché non ha che fare con l'essere”¹²²⁰, o meglio perché non ha *da essere*: “esso fa perfettamente ciò che fa quando lo fa”¹²²¹, o meglio *perché* lo fa. Per Stirner infatti si è visto che possibilità e realtà coincidono sempre:

“Gli uomini sono appunto come devono essere, come possono essere. Ma che cosa devono essere? Ancora una volta non più di quel che – possono essere, cioè di ciò che hanno la facoltà, la forza di essere. Ma è appunto questo che sono in realtà, perché ciò che essi non sono, *non sono capaci* di esserlo: «essere capaci», infatti, significa – essere realmente. Non si è capaci di niente di ciò che non siamo realmente, non si è capaci di far niente che non si faccia realmente. Un ammalato di cateratta potrebbe forse vedere? Sì, se si facesse operare e se l'operazione avesse buon esito. Ma ora non può vedere, perché non vede. *La possibilità e la realtà coincidono sempre (Möglichkeit und Wirklichkeit fallen immer zusammen)*. Non si può fare ciò che non si fa, come non si fa ciò che non si può fare”¹²²².

¹²¹⁵ U, p. 289; EE, S. 307: „Mein Eigentum aber ist kein Ding, da dieses eine von Mir unabhängige Existenz hat; mein eigen ist nur meine Gewalt. Nicht dieser Baum, sondern meine Gewalt oder Verfügung über ihn ist die meinige. Wie drückt man diese Gewalt nun verkehrterweise aus? Man sagt, Ich habe ein *Recht* auf diesen Baum, oder er sei mein *rechtliches* Eigentum. *Erworben* also habe Ich ihn durch Gewalt. Daß die Gewalt fort dauern müsse, damit er auch *behauptet* werde, oder besser: daß die Gewalt nicht ein für sich Existierendes sei, sondern lediglich im *gewaltigen Ich*, in Mir, dem Gewaltigen, Existenz habe, das wird vergessen“.

¹²¹⁶ Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 197.

¹²¹⁷ Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 198.

¹²¹⁸ Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 198.

¹²¹⁹ Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 198.

¹²²⁰ Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 196.

¹²²¹ Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità*, p. 198.

¹²²² U, p. 343, ultimo corsivo mio; EE, S. 368-369: „Die Menschen sind, wie sie sein sollen, sein können. Was sollen sie sein? Doch wohl nicht mehr als sie sein können! Und was können sie sein? Auch eben nicht mehr als sie – können,

Stirner stesso è consapevole della *difficoltà* che una simile affermazione può suscitare e risponde:

“La singolarità di quest’affermazione scompare, se si considera che le parole «è possibile che, ecc.» non hanno quasi mai altro significato che questo: «lo posso pensare che, ecc.». Per esempio: «È possibile che tutti gli uomini vivano in modo razionale» significa «lo posso pensare che tutti gli uomini, ecc.». Siccome il mio pensiero non può far sì (e quindi di fatto non fa sì) che tutti gli uomini vivano in modo razionale, ma deve lasciare che siano gli uomini stessi a farlo, la razionalità universale è per me solo pensabile, è una possibilità di pensiero, ma come tale è, nei fatti, una *realtà* che viene chiamata possibilità perché si riferisce a ciò che io non *posso* fare (cioè rendere gli altri razionali). Per quel che ti riguarda, tutti gli uomini potrebbero essere razionali, perché tu non hai niente in contrario, anzi, fin dove si può spingere il tuo pensiero, forse non vedi alcun ostacolo che vi si opponga e così anche nel tuo pensiero non c’è niente contro questa cosa: tu la puoi pensare. Ma siccome gli uomini non sono però tutti razionali, vuol dire che essi non possono nemmeno esserlo”¹²²³.

Sembra quasi superfluo richiamare come sia questo il punto di massima confusione tra il *contenuto* dell’unico e la stessa caratterizzazione del proprietario, che proprio in tale movimento fanno uno nella loro perfezione *reale* e non soltanto pensata: si tratta infatti della coincidenza di un puro accadere della forza che realizza, come diceva bene Carlo Sini, “un atto vivente mondiale, di una mondialità momentanea, momentanea quanto l’atto”¹²²⁴ stesso. Si tratta di un atto unico, ogni volta unico che è al contempo creatore e distruttore di un mondo, dell’evento del mondo che è proprio dell’unico – con cui l’unico è prospetticamente in relazione in quel momento – che però è finito perché si scontra, nell’atto stesso, con la possibilità della sua impossibilità, con la “non potenza della potenza”¹²²⁵ e, al contempo – nel medesimo gesto – si consuma *con* e *nel* nulla dell’unico, che, come abbiamo tematizzato in precedenza, è “l’effimero, mortale creatore di sé che se stesso consuma”.

Ma allora risulta chiaro che anche la costruzione del concetto di proprietà non possa che dirsi parodica in quanto, in luogo di un *pieno* di possesso, instaura, come cogente, il *vuoto*, il *nulla* della proprietà stessa; in altre parole, all’*avere* estrinseco del borghese non si sostituisce tanto nemmeno l’essere proprietari, ma il *fare* del gioco del potere o meglio del “poter fare” in quanto Stirner po-

d. h. als sie das Vermögen, die Kraft zu sein haben. Das aber sind sie wirklich, weil, was sie nicht sind, sie zu sein *nicht imstande sind*: denn imstande sein heißt – wirklich sein. Man ist nichts imstande, was man nicht wirklich ist, man ist nichts imstande zu tun, was man nicht wirklich tut. Könnte ein am Star Erblindeter sehen? O ja, wenn er sich den Star glücklich stechen ließe. Allein jetzt kann er nicht sehen, weil er nicht sieht. Möglichkeit und Wirklichkeit fallen immer zusammen. Man kann nichts, was man nicht tut, wie man nichts tut, was man nicht kann“.

¹²²³ U, p. 344; EE, S. 369: „Die Sonderbarkeit dieser Behauptung verschwindet, wenn man erwägt, daß die Worte »es ist möglich, daß usw.« fast nie einen andern Sinn in sich bergen, als diesen: »Ich kann Mir denken, daß usw.« z. B. Es ist möglich, daß alle Menschen vernünftig leben, d. h. Ich kann Mir denken, daß alle usw. Da nun mein Denken nicht bewirken kann, mithin auch nicht bewirkt, daß alle Menschen vernünftig leben, sondern dies den Menschen selbst überlassen bleiben muß, so ist die allgemeine Vernunft für Mich nur denkbar, eine Denkbarkeit, als solche aber in der Tat eine *Wirklichkeit*, die nur in Bezug auf das, was Ich nicht machen *kann*, nämlich die Vernünftigkeit der Andern, eine Möglichkeit genannt wird. So weit es von Dir abhängt, könnten alle Menschen vernünftig sein, denn Du hast nichts dagegen, ja so weit dein Denken reicht, kannst Du vielleicht auch kein Hindernis entdecken, und mithin steht auch in deinem Denken der Sache nichts entgegen: sie ist Dir denkbar. Aber da die Menschen nun doch nicht alle vernünftig sind, so werden sie es auch wohl – nicht sein können“.

¹²²⁴ Sini, *Stirner, Nietzsche e l’ambiguità*, p. 198.

¹²²⁵ Cfr. Sini, *Stirner, Nietzsche e l’ambiguità*, p. 199.

stula una condizione della proprietà che sommi in sé “il massimo di proprietà (tutto è nostro materiale utilizzabile) e [il] massimo di estraneità (siamo il materiale utilizzato da tutti)”¹²²⁶. Solo in tal modo, cioè nel paradosso *compiuto* di tale appropriazione-espropriazione, si paleserà ulteriormente quando si dovrà affrontare la questione dell’utilizzabilità reciproca, Stirner può attingere alla portata *reale* del suo contromovimento rispetto alla tendenza spersonalizzante che informava la *storia* della proprietà nelle declinazioni del liberalismo e dispiegare tutta la personalità della propria *Vermögen*, del proprio patrimonio e, al contempo, della propria capacità di potenza. Egli allora può ragionevolmente domandarsi:

“Ma è proprio vero, come pensano i comunisti, che il mio lavoro sia il mio unico patrimonio, la mia facoltà o quest’ultima non è costituita piuttosto da tutto ciò che io ho il potere o la facoltà di fare? E questo principio non è accettato dalla stessa società dei lavoratori, visto che essa mantiene in vita gli infermi, i bambini, gli anziani, insomma tutti coloro che non possono lavorare? Essi, tuttavia, hanno pur sempre la facoltà di fare qualcosa, per esempio di conservarsi la propria vita anziché suicidarsi. Se essi hanno la facoltà di farvi desiderare la loro sopravvivenza, hanno un potere su di voi. A chi non esercitasse assolutamente alcun potere su di voi, non concedereste niente: lo lascereste deperire”¹²²⁷.

Ma se questo esempio si limita, per dir così, al mantenimento in vita dei soggetti non produttivi, prestando quindi al fianco all’obiezione che non fornire loro sostentamento equivarrebbe ad ucciderli e quindi a compiere un delitto contro la vita, poche righe dopo Stirner rinforza la propria tesi con un’altra, più inoppugnabile, argomentazione che chiarifica ulteriormente il senso della sua concezione di proprietà:

“Che enorme patrimonio possiede un bambino nel suo sorriso, nei suoi giochi, nel suo pianto, insomma nel semplice fatto di esistere! Forse che tu sei in grado di opporti alle sue voglie, oppure gli porgi il seno, se madre, e gli dai, se padre, tanto dei tuoi averi quanto gli è necessario? Il bambino sa costringerci e perciò possiede ciò che voi chiamate vostro”¹²²⁸.

E può pertanto coerentemente concludere:

“Ciò che tu hai la *facoltà di fare*: ecco il tuo *patrimonio (Vermögen)*! Se tu puoi procurar piacere a mille persone, ci saranno mille persone a onorarti per questo e, se fosse in tuo potere non procurarglielo più, essi sarebbero costretti a pagare per la tua opera. Se tu non sai *conquistarti* nessuno, morirai di fame”¹²²⁹.

¹²²⁶ Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 362.

¹²²⁷ U, p. 277; EE, S. 294: „Ist denn aber wirklich, wie die Kommunisten meinen, meine Arbeit mein einziges Vermögen, oder besteht dies nicht vielmehr in allem, was Ich vermag? Und muß nicht die Arbeitergesellschaft selbst dies einräumen, indem sie z. B. auch die Kranken, Kinder, Greise, kurz die Arbeitsunfähigen unterhält? Diese vermögen noch immer gar manches z.B. ihr Leben zu erhalten, statt es sich zu nehmen. Vermögen sie es über Euch, daß Ihr ihren Fortbestand begehrt, so haben sie eine Gewalt über Euch. Wer platterdings keine Macht über Euch übte, dem würdet Ihr nichts gewähren; er könnte verkommen“.

¹²²⁸ U, pp. 277-278; EE, S. 294-295: „Welch’ Vermögen besitzt nicht das Kind in seinem Lächeln, seinem Spielen, seinem Geschrei, kurz in seinem bloßen Dasein. Bist Du im Stande, seinem Verlangen zu widerstehen oder reichst Du ihm als Mutter nicht die Brust, als Vater so viel von deiner Habe, als es bedarf? Es zwingt Euch, darum besitzt es das, was Ihr das Eure nennt“.

¹²²⁹ U, p. 277; EE, S. 294: „Also was Du *vermagst*, ist dein *Vermögen*! Vermagst Du Tausenden Lust zu bereiten, so werden Tausende Dich dafür honorieren, es stände ja in deiner Gewalt, es zu unterlassen, daher müssen sie deine Tat erkaufen. Vermagst Du keinen für Dich *einzunehmen*, so magst Du eben verhungern“.

La “facoltà di fare”, la capacità di potenza, si qualifica quindi come totalmente esterna sia alla logica concorrenziale borghese sia alla logica distributiva comunista¹²³⁰; infatti il singolo elude sia quest’ultima in quanto “non aspetta [...] di ricevere ciò che gli spetterebbe in base all’equa ripartizione stabilita dagli altri”, ma “egli si aspetta [...] da se stesso il suo patrimonio, le sue facoltà e dice: ciò che io ho la facoltà di fare e di prendere, ecco il mio patrimonio, le mie facoltà”¹²³¹ sia la prima in quanto rifiuta il denaro come mezzo di pagamento, dato che “è proprio il denaro quello che [spesso] manca”¹²³² nel regime di concorrenza¹²³³:

“Non si paga col denaro, che può venire a mancare, ma col proprio vero patrimonio, con le proprie facoltà, grazie alle quali soltanto noi siamo «facoltosi»; infatti la proprietà si estende fin dove arriva il braccio della nostra potenza”¹²³⁴.

Con questa affermazione della *personalità* del proprio patrimonio, Stirner giunge quindi a *svuotare* di senso sia la logica del liberalismo politico che quella del liberalismo sociale, *eludendone* la spersonalizzazione e innalzandosi all’unica proprietà che gli pertiene come ineludibile, pur non possedendola:

“Il proprietario [...] non possiede che la persona. [...] Però la persona non è, a rigore, un possesso”¹²³⁵.

Resta ora da affrontare l’ultimo passo della contromossa, quella diretta contro il liberalismo umanitario: la totale *personalizzazione* del *proprio* del pensiero, ossia dell’opinione.

III.2.d Il *proprio* del pensiero

Si ricordi infatti come l’estremo esito della spersonalizzazione operata dal liberalismo consistesse nella privazione del singolo della propria opinione, della propria *Meinung*, la quale doveva diventare *propria* solo dell’astrazione “uomo”, giungendo in tal modo al massimo della generalità, ossia dell’astrattezza e della coercizione.

Ma tale esito estremo del liberalismo umano altro non è, ancora una volta, che lo sviluppo conseguente di un assunto hegeliano, appunto riferito alla stessa opinione. È pertanto su di esso che bisogna brevemente concentrarsi per comprendere a pieno la portata della risposta stirneriana-

¹²³⁰ U, p. 277: “Contro la concorrenza si solleva il principio della società degli straccioni: la – *ripartizione*”; EE, S. 294: „Gegen die Konkurrenz erhebt sich das Prinzip der Lumpengesellschaft, die – *Verteilung*”.

¹²³¹ U, p. 277; EE, S. 294: „Daher erwartet er sein Vermögen nicht von der Zuteilung Anderer, und schon in der Arbeitergesellschaft entsteht das Bedenken, daß bei einer gleichen Verteilung der Starke durch den Schwachen ausgebeutet werde; er erwartet sein Vermögen vielmehr von sich und sagt nun: was Ich zu haben vermag, das ist mein Vermögen“.

¹²³² Cfr. U, p. 278; EE, S. 296.

¹²³³ Cfr. U, p. 276: Il difetto della concorrenza è che i mezzi non sono a disposizione di tutti, giacché essi non derivano dalla personalità, ma dalla casualità. I più sono senza mezzi e perciò senza beni”; EE, S. 293: „Die Konkurrenz leidet an dem Übelstande, daß nicht Jedem die *Mittel* zum Konkurrieren zu Gebote stehen, weil sie nicht aus der Persönlichkeit entnommen sind, sondern aus der Zufälligkeit. Die meisten sind *unbemittelt* und deshalb *unbegütert*“.

¹²³⁴ U, p. 279; EE, S. 296: „Man bezahlt nicht mit Geld, woran Mangel eintreten kann, sondern mit seinem Vermögen, durch welches allein Wir »vermögend« sind; denn man ist nur so weit Eigentümer, als der Arm unserer Macht reicht“.

¹²³⁵ Raciti, *Vite parallele*, p. 253.

na. Di tale problema, tra gli altri, se ne è occupato Fabio Bazzani, di cui seguiremo qui l'utile ricostruzione:

“Per la *Meinung*, il vero, scrive Hegel, sta nell'immediatezza. Ma la *Meinung* stessa è pensiero, anche se al grado più basso del sapere. Ora, dal momento che quando subentra pensiero subentra mediazione, anche nella *Meinung* vi è un *quid* di verità, essendovi pensiero e dunque mediazione. La *Meinung*, però, di ciò non si rende conto, si lega al sensibile, al *questo*, scindendolo in un *qui* e *ora*, ritenendolo immediato e singolare. In realtà, né il *qui* né l'*ora* né il *questo*, sono singolari: [essi] non appena vengono posti sono superati [...] e non possono determinare un dato *qui* e un dato *ora*, ma tutti i *qui* e tutti gli *ora*. Entrambi, dunque, si mostrano come un «negativo in generale», conservandosi quali universali indipendentemente dall'asserzione della loro singolarità. La medesima cosa vale per il *questo*, che funziona non tanto come *questo* singolo determinato, ma, al contrario, come una categoria determinante la singolarità nel suo essere generale. Conseguentemente, appunto per il suo portato determinante, il *questo*, che nella *Meinung* appare immediato, concreto e singolare, in realtà è astratto – non determinato, ma determinante – ed, essendo mediato, è universale. Il *questo*, il *qui* e l'*ora* sono parole e, perciò, universali. [...] Il linguaggio, secondo Hegel, è verace perché, di per sé, costringe la *Meinung* a palesare le contraddizioni in cui si avvolge, la costringe ad uscire allo scoperto, a riconoscere l'universale in ciò che definisce singolare ed individuale”¹²³⁶.

Si avanza così “un concetto di singolarità mediata al massimo grado” e “più in generale, alla *Meinung* che non coglie l'universalità che si dà nel linguaggio medesimo e, quindi, pure nel linguaggio della *Meinung*, che è universale ma che non sa di esserlo, si contrappone un sapere che si manifesta quale coincidenza con il linguaggio e con l'essere”¹²³⁷. Si tratta cioè di un sapere e di un pensiero che si qualificano come assoluti *mediante*, se non addirittura *a causa* del linguaggio stesso. Stirner coglie allora perfettamente il punto quando parla della tirannia del linguaggio e del pensiero:

“Il linguaggio o «la parola» ci tiranneggiano nel modo più brutale perché sollevano contro di noi un intero esercito di *idee fisse*. [...] Se il pensiero non è il *mio* pensiero, esso è soltanto lo svolgimento di un'idea già pensata, è lavoro da schiavi o lavoro da «servi della parola». [...] Per il pensiero libero o assoluto [...] l'inizio è il pensiero stesso ed esso si tormenta cercando, per cominciare, l'«astrazione» più alta, per esempio l'essere). Appunto questa astrazione o questa idea viene poi svolta e articolata”¹²³⁸.

E continua:

“Ma *io sono* non soltanto astrazione, bensì il tutto in tutto, quindi anche l'astrazione o il niente, io sono tutto e niente, io non sono un puro pensiero, ma sono però pieno di pensieri, un mondo di pensieri. Hegel condanna ciò che è mio proprio, ciò che è mio personale (*das Meinige*) – «l'opinione» (*die Meinung*). Il «pensiero assoluto» è quel pensiero che dimentica di essere *mio*, dimentica che sono *io* a pensare e che esso esiste solo attraverso di me. Ma se io mi rimangio ciò che è mio, ne sono padrone, esso non è che una *mia* opinione personale che io posso *cambiare* ad ogni momento, cioè annientare, ri-

¹²³⁶ Bazzani, *Stirner dicibile-indicibile*, p. 44.

¹²³⁷ Bazzani, *Stirne dicibile-indicibile*, pp. 44-45.

¹²³⁸ U, pp. 360-361; EE, S. 389: „Die Sprache oder »das Wort« tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt. [...] Ist das Denken nicht *mein* Denken, so ist es bloß ein fortgesponnener Gedanke, ist Sklavenarbeit oder Arbeit eines »Dieners am Worte«. [...] für das absolute oder freie Denken ist hingegen das Denken selbst der Anfang, und es quält sich damit, diesen Anfang als die äußerste »Abstraktion« (z. B. als Sein) aufzustellen. Ebendiese Abstraktion oder dieser Gedanke wird dann weiter ausgesponnen“.

tirare in me e dissolvere. Feuerbach pensa di battere il «pensiero assoluto» di Hegel con l'essere, *che non si può superare*. Ma l'essere viene superato, in me, esattamente come il pensiero. È *mio* così come il pensiero è *mio*¹²³⁹.

Per dirla con le parole di Bazzani:

“Non esiste dunque un pensiero indipendente, sciolto, dal singolo pensante, un sistema concettuale che abbia un fondamento extraindividuale. La verità non è corrispondenza tra il pensiero e l'essere, ma è l'opinione dell'individuo stesso. [...] Stirner muove dal *questo*, dal *qui* e dall'*ora*, un *qui* ed un'*ora* che *questo singolo* riconduce a sé nel suo inarrestabile porsi e togliersi, nel suo costante mutarsi. [...] Stirner, rispetto a Hegel, sposta il «luogo» della verità e della corrispondenza essere/pensiero/linguaggio all'esserci singolare dell'unico pensante e parlante, riuscendo a dissolvere, grazie alla *Meinung*, quella ontologica corrispondenza”¹²⁴⁰.

La *Meinung* diventa quindi per Stiner l'organo della riappropriazione del *proprio* del pensiero di cui il singolo era stato espropriato da Hegel e dai suoi epigoni liberali-umanitari¹²⁴¹ e della *dissoluzione* della estraneità della verità stessa:

“Contro la fissazione e l'estraneazione della verità Stirner sostiene la proprietà del mondo [e del pensiero]: la sua realtà si identifica con la sua utilizzabilità e trasformabilità da parte del singolo”¹²⁴².

Stirner infatti scrive:

“Tu ti avvicini ai pensieri e alle rappresentazioni, così come alle apparenze delle cose, solo per renderle 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”¹²⁴³.

¹²³⁹ U, p. 354; EE, S. 381-382: „Nur *Ich bin* nicht Abstraktion allein, *Ich bin* Alles in Allem, folglich selbst Abstraktion oder Nichts, *Ich bin* Alles und Nichts; *Ich bin* kein bloßer Gedanke, aber *Ich bin* zugleich voller Gedanken, eine Gedankenwelt. Hegel verurteilt das Eigene, das Meinige, die – »Meinung«. Das »absolute Denken« ist dasjenige Denken, welches vergißt, daß es *mein* Denken ist, daß *Ich* denke und daß es nur durch *Mich* ist. Als *Ich* aber verschlinge *Ich* das Meinige wieder, bin Herr desselben, es ist nur meine *Meinung*, die *Ich* in jedem Augenblicke *ändern*, d. h. vernichten, in *Mich* zurücknehmen und aufzehren kann. Feuerbach will Hegels »absolutes Denken« durch das *unüberwundene Sein* schlagen. Das *Sein* ist aber in *Mir* so gut überwunden als das Denken. Es ist *mein* Sinn [Sein?], wie jenes *mein* Denken”.

¹²⁴⁰ Bazzani, *Stirner dicibile-indicibile*, p. 45.

¹²⁴¹ Sulla coincidenza del gesto hegeliano e del liberalismo umanitario, nella fattispecie della critica baueriana, cfr. U, pp. 365-366; EE, S. 394-395.

¹²⁴² Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 112.

¹²⁴³ U, p. 368; EE, S. 397-398: „Du machst Dich an die Gedanken und Vorstellungen wie an die Erscheinungen der Dinge nur zu dem Zwecke, um sie Dir mundgerecht, genießbar und *eigen* zu machen, Du willst sie nur bewältigen und ihr *Eigner* werden, willst Dich in ihnen orientieren und zu Hause wissen, und befindest sie wahr oder siehst sie in ihrem wahren Lichte dann, wenn sie Dir nicht mehr entschlüpfen können, keine ungepackte oder unbegriffene Stelle mehr haben, oder wenn sie *Dir recht*, wenn sie dein *Eigentum* sind. Werden sie nachgehends wieder schwerer, entwinden sie deiner Gewalt sich wieder, so ist das eben ihre Unwahrheit, nämlich deine Ohnmacht. Deine Ohnmacht

Il ripensamento della nozione di verità che Stirner propone è quindi totale, ma non in quanto egli la costringa nel relativismo, piuttosto perché egli, scoprendo “il contenuto ideologico proprio della verità, la quale non è altro che una funzione del potere di volta in volta trionfante”¹²⁴⁴, lo riconduce al potere e alla potenza del proprietario, svelandone, crudelmente, la natura strumentale:

“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, è 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 o cattive: se siano buone o cattive, sono io a deciderlo”¹²⁴⁵.

La stessa valutazione della verità perde quindi del tutto ogni carattere assiologico e si qualifica nel rango in misura alla *vitalità* dell’unico proprietario. In questo senso va letta la famosa espressione:

“Tutte le verità sotto di me mi sono care; una *verità* sopra di me, una verità in base alla quale io dovrei *orientarmi* è cosa che non conosco. Per me non c’è nessuna verità, perché non c’è niente al di sopra di me!”¹²⁴⁶.

Solo una cautela è ora necessaria. È chiaro che Stirner, ammettendo l’esistenza di altri unici ammetta l’esistenza di altre *Meinung*, più in generale di altre prospettive. Ma nella discussione della tematica dell’opinione non si tratta per Stirner dell’affermazione di un sentimentalismo della tolleranza:

“Ora ci viene ricordato che «bisogna rispettare tutte le opinioni e le convinzioni», che «ogni convinzione è legittima», che bisogna essere «tolleranti nei confronti delle idee altrui», ecc. Ma «i vostri pensieri non sono i miei pensieri e le vostre vie non sono le mie vie». O piuttosto io voglio dire il contrario: i vostri pensieri sono pensieri *miei* con i quali faccio quel che voglio e che abbatto senza pietà; essi sono mia proprietà e io, se ne ho voglia, li distruggo. Per distruggere o mandare all’aria le vostre idee non sto certo ad aspettare il vostro permesso. Non m’importa che voi pure chiamate «vostre» queste idee: esse restano lo stesso mie e il modo in cui voglio trattarle è *cosa mia*, e non una pretesa infondata”¹²⁴⁷.

ist ihre Macht, deine Demut ihre Hoheit. Ihre Wahrheit also bist Du oder ist das Nichts, welches Du für sie bist und in welches sie zerfließen, ihre Wahrheit ist ihre *Nichtigkeit*“.

¹²⁴⁴ Cfr. Alberto Signorini, *L’antiumanesimo di Max Stirner*, Giuffrè, Milano 1974, p. 47.

¹²⁴⁵ U, p. 368; EE, S. 398: „Erst als das Eigentum Meiner kommen die Geister, die Wahrheiten, zur Ruhe, und sie sind dann erst wirklich, wenn ihnen die leidige Existenz entzogen und sie zu einem Eigentum Meiner gemacht werden, wenn es nicht mehr heißt: die Wahrheit entwickelt sich, herrscht, macht sich geltend, die Geschichte (auch ein Begriff) siegt u. dergl. Niemals hat die Wahrheit gesiegt, sondern stets war sie mein *Mittel* zum Siege, ähnlich dem Schwerte («das Schwert der Wahrheit»). Die Wahrheit ist tot, ein Buchstabe, ein Wort, ein Material, das Ich verbrauchen kann. Alle Wahrheit für sich ist tot, ein Leichnam; lebendig ist sie nur in derselben Weise, wie meine Lunge lebendig ist, nämlich in dem Maße meiner eigenen Lebendigkeit. Die Wahrheiten sind Material wie Kraut und Unkraut; ob Kraut oder Unkraut, darüber liegt die Entscheidung in Mir“.

¹²⁴⁶ U, p. 369; EE, S. 399: „Alle Wahrheiten *unter* Mir sind Mir lieb; eine Wahrheit *über* Mir, eine Wahrheit, nach der Ich Mich *richten* müßte, kenne Ich nicht. Für Mich gibt es keine Wahrheit, denn über Mich geht nichts!“.

¹²⁴⁷ U, p. 356; EE, S. 384: Nun hört man die Ermahnungen, daß man »alle Meinungen und Überzeugungen zu ehren habe«, daß »jede Überzeugung berechtigt sei«, daß man »gegen die Ansichten Anderer tolerant« sein müsse usw.

E neppure della modulazione di un dispotismo; la posizione del problema concerne piuttosto, e ancora una volta, l'espressione del paradosso della nozione stirneriana di proprietà:

“Un pensiero è veramente mio *proprio* solo se io non esito in nessun momento a metterlo in pericolo di morte, se io non ho da temere, nella sua perdita, una *perdita per me*, una perdita di me. Un pensiero è veramente mio proprio se io lo posso sì sottomettere, ma esso non può mai sottomettere me o rendermi strumento fanatico della sua realizzazione”¹²⁴⁸.

Paradosso costitutivo lo stesso rapporto proprietario-proprietà, paradosso che, ora si può affermarlo con certezza, conosce la sua verità solo nell'umorismo:

“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 (*lächelnd*, ridendo) all'esito della battaglia, coprirò con lo scudo, sempre sorridendo (*lächelnd*), i cadaveri (*Leichen*) dei miei pensieri e della mia fede e, anche sconfitto, sorriderò (*lächelnd*) nel mio trionfo. Questo è appunto l'aspetto umoristico della cosa (*der Humor von der Sache*). Tutti coloro che hanno «sentimenti sublimi» sanno dar libero corso al proprio umorismo per quel che riguarda le meschinità degli uomini, ma lasciar giocare (*spielen zu lassen*) 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”¹²⁴⁹.

È pertanto, in ultima istanza, l'umorismo, e la *spensieratezza* che ne è l'epifenomeno principe, a consentire la proprietà di sé stessi, l'appartenenza a sé:

“Se i pensieri sono liberi, io sono loro schiavo, non ho alcun potere su di essi e ne vengo dominato. Ma io voglio pensare, voglio essere ricco di pensieri ma al tempo stesso senza pensieri e piuttosto della libertà di pensiero voglio tenermi la *spensieratezza*. Se si tratta d'intendersi e di comunicare con gli altri, io posso ovviamente far uso solo dei mezzi *umani*, di cui dispongo perché sono anche uomo, oltre ad essere me stesso. E in realtà solo *in quanto uomo* ho dei pensieri, in quanto io, invece, sono al tempo stesso *privo di pensieri, spensierato*. [...] Osserva per una volta te stesso mentre pensi e ti accorgerai che puoi procedere nei tuoi pensieri solo perché resti ogni istante senza pensieri e senza parole. Non solo, per esempio, nel sonno, ma persino nella più profonda concentrazione del pensiero, tu sei senza pensiero e

Aber »eure Gedanken sind nicht meine Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege«. Oder vielmehr das Umgekehrte will Ich sagen: Eure Gedanken sind *meine* Gedanken, mit denen Ich schalte, wie Ich will, und die ich unbarmherzig niederschlage: sie sind mein Eigentum, welches Ich, so Mir's beliebt, vernichte. Ich erwarte von Euch nicht erst die Berechtigung, um eure Gedanken zu zersetzen und zu verblasen. Mich schiert es nicht, daß Ihr diese Gedanken auch die eurigen nennt, sie bleiben gleichwohl die meinigen, und wie Ich mit ihnen verfahren will, ist *meine Sache*, keine Anmaßung“.

¹²⁴⁸ U, p. 357; EE, S. 384-385: „*Eigen* ist Mir der Gedanke erst, wenn Ich ihn jeden Augenblick in Todesgefahr zu bringen kein Bedenken trage, wenn Ich seinen Verlust nicht als einen *Verlust für Mich*, einen Verlust Meiner, zu fürchten habe. Mein *eigen* ist der Gedanke erst dann, wenn Ich zwar ihn, er aber niemals Mich unterjochen kann, nie Mich fanatisiert, zum Werkzeug seiner Realisation macht“.

¹²⁴⁹ U, p. 373; EE, S. 403: „Wohl werde Ich als Eigner der Gedanken so gut mein Eigentum mit dem Schilde decken, wie Ich als Eigner der Dinge nicht Jedermann gutwillig zugreifen lasse; aber lächelnd zugleich werde Ich dem Ausgange der Schlacht entgegensehen, lächelnd den Schild auf die Leichen meiner Gedanken und meines Glaubens legen, lächelnd, wenn Ich geschlagen bin, triumphieren. Das eben ist der Humor von der Sache. Seinen Humor an den Kleinlichkeiten der Menschen auszulassen, das vermag Jeder, der »erhabnere Gefühle« hat; ihn aber mit allen »großen Gedanken, erhabenen Gefühlen, edler Begeisterung und heiligem Glauben« spielen zu lassen, das setzt voraus, daß Ich der Eigner von Allem sei“.

senza parole; anzi sei così soprattutto allora. E solo grazie a questa assenza di pensieri, a questa misconosciuta «libertà di pensiero», ossia libertà dal pensiero, tu appartieni a te stesso»¹²⁵⁰.

III.2.e La guerra di tutti contro tutti: un nuovo stato di natura?

Ora che si è acquisito, all'interno del percorso stirneriano, il portato *metafisico* del proprietario, l'ultimo passo concerne la risoluzione *sociale* della spinosa questione della proprietà:

“Secondo l'opinione dei comunisti, la comunità deve essere la sola proprietaria. Al contrario: *io* sono il proprietario, gli altri non mi danno niente, ma io mi accordo semplicemente con altri a proposito della mia proprietà. [...] Io sono proprietario, ma la proprietà *non è sacra*. Questo vuol dire che sono solo possessore? No, finora non si era che possessori, sicuri del possesso di un piccolo appezzamento perché si lasciava ad altri il possesso di un altro piccolo appezzamento, ma ora *tutto* mi appartiene, io sono proprietario di *tutto ciò di cui ho bisogno* e di cui posso impadronirmi. Se i socialisti dicono: «La società mi darà ciò di cui ho bisogno», l'egoista dice «Io stesso mi prenderò ciò di cui ho bisogno». Se i comunisti si comportano da straccioni, l'egoista si comporta da proprietario [...] La proprietà, quindi, non può e non deve venir eliminata, ma va piuttosto strappata dalle mani dei fantasmi, affinché diventi *mia* proprietà: così scomparirà la coscienza sbagliata secondo cui io non potrei autorizzarmi a prendere tutto ciò di cui ho bisogno. [...] Insomma la questione della proprietà non si può risolvere facilmente come vagheggiano i socialisti e perfino i comunisti. Essa si risolverà soltanto con la guerra di tutti contro tutti (*Krieg Aller gegen Alle*). I poveri diventeranno liberi e proprietari solo quando – si ribelleranno, si rivolteranno, insorgeranno. Donate loro quanto volete: essi vorranno avere sempre di più, perché quel che essi vogliono non è niente di meno che questo: la fine delle donazioni»¹²⁵¹.

Per risolvere la scottante questione della proprietà che, come abbiamo visto, travagliava le teorie sociali a lui coeve, Stirner offre una soluzione al contempo *difficile* e spiazzante proprio per l'apparente *facilità* del riferimento hobbesiano: la questione della proprietà potrà infatti essere ri-

¹²⁵⁰ U, p. 361; EE, S. 388-389: Sind die Gedanken frei, so bin Ich ihr Sklave, so habe Ich keine Gewalt über sie und werde von ihnen beherrscht. Ich aber will den Gedanken haben, will voller Gedanken sein, aber zugleich will Ich gedankenlos sein, und bewahre Mir statt der Gedankenfreiheit die Gedankenlosigkeit. Kommt es darauf an, sich zu verständigen und mitzuteilen, so kann Ich allerdings nur von den *menschlichen* Mitteln Gebrauch machen, die Mir, weil Ich zugleich Mensch bin, zu Gebote stehen. Und wirklich habe Ich nur *als Mensch* Gedanken, als Ich bin Ich zugleich *gedankenlos*. [...] *Beobachte* Dich einmal jetzt eben bei deinem Nachdenken, und Du wirst finden, wie Du nur dadurch weiter kommst, daß Du jeden Augenblick gedanken- und sprachlos wirst. Du bist nicht etwa bloß im Schläfe, sondern selbst im tiefsten Nachdenken gedanken- und sprachlos, ja dann gerade am meisten. Und nur durch diese Gedankenlosigkeit, diese verkannte »Gedankenfreiheit« oder Freiheit vom Gedanken bist Du dein eigen“.

¹²⁵¹ U, p. 270-272; EE, S. 287-288: „Nach der Meinung der Kommunisten soll die Gemeinde Eigentümerin sein. Umgekehrt *Ich* bin Eigentümer, und verständige Mich nur mit Andern über mein Eigentum. Macht Mir's die Gemeinde nicht recht, so empöre Ich Mich gegen sie und verteidige mein Eigentum. Ich bin Eigentümer, aber das Eigentum *ist nicht heilig*. Ich wäre bloß Besitzer? Nein, bisher war man nur Besitzer, gesichert im Besitz einer Parzelle, dadurch, daß man Andere auch im Besitz einer Parzelle ließ; jetzt aber gehört *Alles* Mir, Ich bin Eigentümer von *Allem*, dessen *Ich* brauche und habhaft werden kann. Heißt es sozialistisch: die Gesellschaft gibt Mir, was Ich brauche, – so sagt der Egoist: Ich nehme Mir, was ich brauche. Gebärden sich die Kommunisten als Lumpe, so benimmt sich der Egoist als Eigentümer. [...] Also das Eigentum soll und kann nicht aufgehoben, es muß vielmehr gespenstischen Händen entrissen und *mein* Eigentum werden; dann wird das irrige Bewußtsein verschwinden, daß Ich nicht zu so viel, als Ich brauche, Mich berechtigen könne. [...] Genug, die Eigentumsfrage läßt sich nicht so gütlich lösen, als die Sozialisten, ja selbst die Kommunisten träumen. Sie wird nur gelöst durch den Krieg Aller gegen Alle. Die Armen werden nur frei und Eigentümer, wenn sie sich – empören, emporbringen, erheben. Schenkt ihnen noch so viel, sie werden doch immer mehr haben wollen; denn sie wollen nichts Geringeres, als daß endlich – nichts mehr geschenkt werde“.

solta solo attraverso la guerra di tutti contro tutti. Tale stato di guerra generalizzata, che sembra appunto sostituire all'ideale feuerbachiano dell'*homo homini Deus l'homo homini lupus* affermato dall'autore del *Leviatano*, è stato, altrettanto facilmente, una delle basi della squalificazione dell'opera stirneriana come celebrazione del diritto del più forte e, conseguentemente, di un'ideologia di stampo dispotico o, di contro, come legittimazione del principio concorrenziale in una nuova società animale. Queste accuse sono divenute di scuola nell'esegesi stirneriana e non solo tra i critici di ispirazione marxista. Per una loro efficace confutazione, bisogna pertanto rivolgere l'attenzione alle critiche mosse a Stirner da Moses Hess, ossia al primo che lesse il *Der Einzige*, dato che Hess non fa riferimento alla produzione giornalistica stirneriana, come una "regressione al «mondo delle foreste» dove vige [appunto] un *bellum omnium contra omnes*"¹²⁵². Il "vero socialista", come visto, considera l'egoismo il fulcro della riflessione stirneriana e si concentra, *in primis*, sulla consapevolezza ossia sull'autocoscienza di tale egoismo:

"Secondo Stirner tutto lo sbaglio degli egoisti che lo hanno preceduto è consistito solo nel fatto che essi non avevano coscienza del loro egoismo, [...] che la guerra di tutti contro tutti, persino nella libera concorrenza, non era condotta consequenzialmente"¹²⁵³.

Tale consapevolezza è l'unico discrimine, per giunta illusorio, tra l'antico egoismo e la "nuova sapienza" (così egli stigmatizza sarcasticamente il messaggio stirneriano¹²⁵⁴), ossia tra il "mondo animale delle foreste" e "il mondo animale della società" con cui "la vita egoistica" coincide:

"La vita egoistica è la vita del mondo animale in conflitto con se stessa, distruggente se stessa. Il mondo animale è, appunto, la storia naturale della vita in generale, in conflitto con sé, distruggente se stessa, e tutta la nostra storia, finora, non è che la storia del mondo animale della società. In che cosa però si differenzia il mondo animale della società da quello delle foreste? Soltanto per il suo essere cosciente. La storia del mondo animale della società è appunto la storia della coscienza del mondo animale, e come il gradino più alto del mondo animale della natura è l'animale da preda, così nel mondo animale della società al livello più alto sta l'animale da preda cosciente"¹²⁵⁵.

Sarà pertanto sufficiente ripercorrere l'evoluzione e la storia dell'egoismo cosciente¹²⁵⁶ per giungere a riconoscere nel "mondo di bottegai" a loro coevo "l'estrema manifestazione del mondo animale della società"¹²⁵⁷. Date queste premesse, Hess può formulare la sua definitiva condanna:

"Nel mondo animale della società l'egoismo e la coscienza egoistica procedono di pari passo. Quanto più avanzata è l'alienazione teoretica tanto più lo è quella pratica, e viceversa, quanto più avanzato è l'egoismo pratico, tanto più lo è anche la teoria, la coscienza dell'egoismo. Nel nostro mondo di bottegai non c'è soltanto la specie più avanzata del mondo animale, quella degli animali da preda; è giunta a perfezione anche la coscienza dell'animale da preda. Ciò di cui finora si è tollerato l'esistenza, più o meno senza coscienza e con maggiore o minore indignazione, cioè il reciproco sfruttamento degli uomini, viene ora praticato coscientemente e volontariamente. Qui il

¹²⁵² Ferruccio Andolfi, *Egoismo e solidarietà sociale. Riflessioni su Stirner*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, pp. 153-174, qui p. 165.

¹²⁵³ Hess, *Gli ultimi filosofi*, p. 27.

¹²⁵⁴ Cfr. Hess, *Gli ultimi filosofi*, pp. 28-29 e p. 33.

¹²⁵⁵ Hess, *Gli ultimi filosofi*, p. 30.

¹²⁵⁶ Cfr. Hess, *Gli ultimi filosofi*, pp. 30-31.

¹²⁵⁷ Hess, *Gli ultimi filosofi*, p. 31.

diritto di rapina non è riservato a pochi: gli atti casuali di violenza sono diventati diritto di tutti gli uomini. I diritti dell'uomo sono gli stessi diritti di ogni animale umano, i diritti cioè di tutti gli individui isolati, i cosiddetti «indipendenti» e «liberi», sull'essenza alienata degli altri: è sanzionata la guerra di tutti contro tutti»¹²⁵⁸.

Secondo Hess quindi il mondo di bottegai di cui Stirner sarebbe espressione massima sancirebbe come *diritto* accettato e generalizzato la pratica dello sfruttamento reciproco dell'uomo sull'uomo, prima soltanto *tollerata* secondo diversi gradi di indignazione, e sanzionerebbe come *regola* la violenza prima soltanto *casuale*: in questo modo l'uomo avrebbe subito l'estrema metamorfosi in animale da preda autocosciente, ossia il mondo animale delle foreste si sarebbe compiuto nella sua perfezione sociale, nel trionfo della guerra totale e indiscriminata di tutti contro tutti.

Il riferimento è chiaramente hobbesiano, ma, come ha notato Antimo Negri, si giova anche della mediazione della «celebre figura del «regno animale dello spirito (*das geistige Thierreich*)» esibendo la quale Hegel riflette sull'«individualità singola e determinata (*einzelne und bestimmte Individualität*)»¹²⁵⁹. Il passo a cui Negri si richiama, tratto dalla *Phänomenologie*, in effetti è oltremodo significativo:

“L'individualità sorge come originaria natura determinata: come natura originaria perché essa è in sé; come natura originariamente determinata, perché il negativo è nell'in sé, e questo è così una qualità. Tale limitazione dell'essere non può, nondimeno, limitare l'agire della coscienza, giacché questa è, qui, un perfetto riferire di sé a se stessa; è superato il rapporto ad un altro che costituirebbe la limitazione della stessa»¹²⁶⁰.

Sarà proprio questo carattere di autoreferenzialità, di superamento del rapporto all'altro che motiverà l'altrettanto interessante e condivisibile collegamento che Negri opera tra questa figura della *Phänomenologie* hegeliana e “l'uomo singolo” di Stirner “tanto più quanto più è un'individualità che di fatto lacera ogni rapporto con l'altro”¹²⁶¹. È interessante notare, però, che pur sviluppando questa lacerazione dei rapporti nei medesimi termini di Hess, ossia come l'esito di una dinamica concorrenziale ed economica talmente cogente e onnipervasiva da inglobare nella società civile qualsiasi funzione regolativa dello stato stesso¹²⁶², Negri ne individui il contrasto alla visione hobbesiana stessa, declinando un vero e proprio “antihobbesismo” di Stirner. Egli infatti scrive:

“Hobbes non è, per così dire, un autore di Stirner. Molto probabilmente perché Hobbes è filosofo politico che pone fine alla lotta, anzitutto, tra uomo e uomo: giacché ogni uomo tende a fare valere la «volontà propria» e si scontra lupescamente con la «volontà propria» dell'altro, e dà ragione, da ultimo, allo Stato, almeno come a una «volontà comune» destinata [...] a portare fuori dal *bellum omnium contra omnes*. Ne risulta anche la possibilità di individuare un vero e proprio antihobbesismo di Stirner, almeno se la cifra finale della sua teoria anarchica è proprio il principio di una «volontà propria» che, pur non

¹²⁵⁸ Hess, *Gli ultimi filosofi*, p. 32.

¹²⁵⁹ Cfr. Antimo Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, in Antimo Negri, *Il filosofo e il lattaiolo*, pp. 131-156 (rielaborazione del saggio omonimo contenuto in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 225-249), qui p. 145.

¹²⁶⁰ Hegel, *Fenomenologia*, vol. I, p. 329.

¹²⁶¹ Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 145.

¹²⁶² Cfr. Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 142.

lasciandosi trattare come «irrazionale e selvaggia» tale è di fatto e rende impossibile ogni forma statale. L'itinerario del pensiero di Hobbes va dall'*Einzige* allo Stato; quello di Stirner dallo Stato all'*Einzige*¹²⁶³.

L'opposizione stirneriana ad Hobbes si giocherebbe quindi interamente sul rifiuto di una qualsivoglia forma di statalità e in questo senso *dovrebbe* essere considerata una teoria anarchica che regoli i rapporti tra i concorrenti, optando in favore di una concorrenza che si potrebbe dire *assoluta*, svincolata da qualsivoglia controllo statale e quindi totalmente interna alla società civile intesa in senso borghese:

“Stirner è schierato a favore di una «posizione sociale» dei concorrenti sulla quale non «intervenga» assolutamente lo Stato; di una «concorrenza» attraverso la quale tutti siano liberi di lottare e di schiacciarsi l'un l'altro»¹²⁶⁴.

Pertanto:

“Si può evidentemente assumere la teoria anarchica di Stirner come lo specchio di una situazione sociale esistente, in cui, nonostante ogni predica moralistica, [...] l'*Einzige* è di fatto l'uomo più realisticamente consapevole che in essa si «concorre» e si può «concorrere» solo con la mentalità arrivistica di chi non va troppo per il sottile sui mezzi di cui servirsi, fossero anche i più sleali e «immorali» per «arrivare» prima, per occupare una «posizione sociale» superiore a quella di un altro o scalzare un altro da una «posizione sociale» di prestigio e mettersi al suo posto»¹²⁶⁵.

L'esemplificazione più lampante di questa volontà di arrivare, di questa mentalità rampante sarebbe rappresentata precisamente dalla peculiare figura stirneriana dell'*Empörer*, che però “trova proprio nella società borghese il [proprio] modello” di “«rampante» spregiudicato che scorge non solo nello Stato, ma in chiunque ne ostacoli l'«autoaffermazione assoluta» un nemico da combattere o da abbattere»¹²⁶⁶. Ma non si tratta, come invece sostengono Marx e Engels in *Die deutsche Ideologie* di un'apologia dei *parvenus*¹²⁶⁷, bensì di un'istanza critica forte che si incarna “in una singolare rappresentazione, in termini di teoria anarchica, o di filosofia dell'*Einzige* o dell'*Empörer*, di questa società»¹²⁶⁸. Anzi, con la medesima valenza di ciò che Marx e Engels scorgono in Darwin¹²⁶⁹, Negri suggerisce:

“Non avrà scritto anche Stirner una «satira sugli uomini e in particolare sui suoi compatrioti»? Matura l'impressione che l'abbia scritta sugli uomini di ogni tempo e di ogni latitudine, una volta che essi abbiano finito con il vivere in una società in cui la libera concorrenza, eliminato lo Stato, risulti essere, essa stessa, lotta per l'esistenza o per la prevaricazione dell'uno sull'altro raggiungibile attraverso

¹²⁶³ Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 134. Condivide il giudizio dell'impossibilità di assimilazione dei due paradigmi, seppur in direzione diversa da quella prospettata da Negri, Francesco M. De Sanctis (cfr. De Sanctis, *Introduzione*, p. 12): Anche Stirner, come Hobbes e attingendo da Hobbes, descrive un *bellum omnium contra omnes*, ma l'analogia non deve trarre in inganno”.

¹²⁶⁴ Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 136.

¹²⁶⁵ Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 137.

¹²⁶⁶ Cfr. Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 138.

¹²⁶⁷ Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 281.

¹²⁶⁸ Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 139.

¹²⁶⁹ Cfr. Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 146.

l'*Empörung*. In una siffatta società, una volta divenuta dominante la categoria dell'economico, è possibile dire che in essa è «il nostro stato di natura»¹²⁷⁰.

Satira e critica imperfetta però, verrebbe da notare, dato che “quale che sia la sua risposta ad Hess [...] l'«uomo singolo», l'egoista, l'«unico» di Stirner, quando ubbidisce al bisogno dell'«autoaffermazione» e si fa *Empörer*”¹²⁷¹ “si rivela «animale da preda – uomo naturale – lupo»”¹²⁷² per gli altri uomini. La condizione hobbesiana dello stato di natura verrebbe quindi da Stirner riproposta e aggravata proprio perché non superabile in alcun modo mediante il ricorso a uno Stato e neppure, adombra Negri, a un'associazione irrealizzabile come il *Verein des Egoisten* stirneriano in quanto esso non può che proporre una situazione di “barbarie civilizzata” o di “civiltà imbarbarita”¹²⁷³.

La disamina di Negri si presenta quindi come complemento e realizzazione di quella hessiana: essa sviluppa molti spunti interessanti, ossia meritevoli di una profonda problematizzazione, in quanto direttamente connessi con il fulcro della concezione stirneriana dell'eticità e della politica, suggerendo anche il senso di una possibilità critica attraverso la satira che ha un'innegabile tangenza con la nostra proposta di lettura. Data l'ampiezza dei temi, non è possibile rispondere qui direttamente a questa profonda analisi: ciò avverrà in maniera implicita nei capitoli seguenti in cui, appunto, il fuoco argomentativo si concentrerà sulle tematiche qui sollevate in una proposta di lettura che rovesci il giudizio di valore in merito al gesto dell'*Empörung* e alla stessa questione della “barbarie civilizzata”. Ora però è urgente quantomeno notare la derivazione economicista di questa concezione e sospendere il portato assolutamente negativo della *soluzione* stirneriana alla questione della proprietà.

Per quanto concerne il primo punto, è chiaro che Negri adombri l'adesione stirneriana alle idee di un liberalismo e di un liberismo letteralmente sfrenati, vicini a tendenze che oggi si definirebbero anarco-capitaliste¹²⁷⁴. Opinione confermata, quasi con i medesimi termini anche da Claudio Cesa, il quale suggerisce direttamente la vicinanza di Stirner a tale orizzonte attraverso la frequentazione di Julius Faucher¹²⁷⁵. La suggestione è notevole e merita qui una breve tematizzazione, soprattutto in merito agli interessi stirneriani in materia di economia politica. Secondo Gerhard Senft, infatti, Stirner iniziò a interessarsi di tale disciplina sin dall'inizio degli anni '40, ben prima di quanto fecero ad esempio Marx e Engels¹²⁷⁶. Ne è prima testimonianza la corrispondenza

¹²⁷⁰ Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 147.

¹²⁷¹ Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 145.

¹²⁷² Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 146.

¹²⁷³ Cfr. Negri, *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, p. 148-149.

¹²⁷⁴ Sulla medesima linea di pensieri si annoverano Helms, *Die Ideologie*, in particolare S. 306-307 e André F. Lichtschlag, *Stirner und der Anarcho-Kapitalismus*, in «Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirners-Archiv», N. 2 (22), hrsg. von Kurt W. Fleming, Max-Stirner-Archiv Verlag, Leipzig 3. Mai 2003 [159 n. St. E.], S. 11-14.

¹²⁷⁵ Cfr. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, pp. 351-352: “Stirner è contro la beneficenza, contro l'interventismo statale, contro la parcellizzazione della terra, contro la proprietà collettiva, contro l'organizzazione del lavoro: quello che gli sta a cuore è il principio della gara, dello scontro continuo, nel quale «l'uomo si pone a diretto confronto con l'uomo». Non può stupire che uno dei suoi amici, J. Faucher, fosse, nel 1846, tra i fondatori di una lega del libero scambio”.

¹²⁷⁶ Cfr. Gerhard Senft, *Max Stirner und die Kritik der politischen Ökonomie*, in Bernd Kast (hrsg. von), *Die Kritik Stirners und die Kritik an Stirner*, Deutsch-portugiesisches Symposium im Oktober 2008 an der Universidade de Lisboa und am

comparsa il 22 giugno 1842 sulla «Leipziger Allgemeine Zeitung», intitolata, come molte altre, *Preußen*¹²⁷⁷. In questa corrispondenza, che non a caso riporta come indicazione di luogo Königsberg (e come data il 15 giugno), Stirner si occupa delle restrizioni commerciali imposte dalla Russia nei confronti dei commercianti della Prussia orientale e si pone come deciso avversario del protezionismo statalista, sebbene non condividesse l'entusiastica adesione alle idee liberistiche che pure, attraverso la mediazione di Julius Faucher e del suo gruppo, circolavano presso i *Freien*. Julius Faucher – giornalista e promotore nel 1846 insieme a Heinrich Beta¹²⁷⁸, John Prince Smith¹²⁷⁹ e a Max Wirth¹²⁸⁰ di una “lega del libero scambio” (*Freihandels-Verein*) che conseguì importanti risultati nel 1860 abolendo alcune restrizioni dello *Zollverein* – era infatti un assiduo frequentatore della *Hippel'sche Weinstube*¹²⁸¹ e, come nota anche Claudio Cesa¹²⁸², divenne intimo amico di Stirner¹²⁸³. La vicinanza di intenti tra i *Freien* e i *Freihandel*, come li chiama Mackay, era indubbiamente motivata dalla ricerca (comune) di innovativi approcci teoretici e sociali per garantire nuova linfa all'opposizione contro la politica repressiva del governo prussiano, anche in relazione all'insorgere di moti di sollevazione popolare, come ad esempio la rivolta dei tessitori in Slesia avvenuta nel 1844¹²⁸⁴. Questa comunanza di interessi non implica però necessariamente identità di idee e assimilazione di metodi, come una ricognizione, naturalmente qui impossibile, della riflessione e dell'azione dei *Freien* dimostrerebbe facilmente. Un'ulteriore ed eminente riprova della persistenza del tema economico nella sfera di interesse stirneriano è data da “quella vera e propria impresa editoriale e culturale a cui Stirner si dedica tra il 1845 e il 1847”¹²⁸⁵, ossia la compilazione e la curatela della collana, edita ancora una volta da Otto Wigand, intitolata *Die National-Ökonomen der*

Goethe-Institut Lissabon, Max Stirner Archiv/edition unica, Leipzig 2009, S. 191-204, qui S. 191-192: „Stirner begann sich bereits in den frühen 1840er Jahren mit der Politischen Ökonomie zu befassen. [...] Die Auseinandersetzung Friedrich Engels' und Karl Marx' mit ökonomischen Fragestellungen setzten dagegen erst später ein: im Januar 1844 stellte Engels seine »Umriss einer Kritik der Nationalökonomie« fertig, zwischen April und August desselben Jahres verfasste Marx seine »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte«“.

¹²⁷⁷ (Max Stirner), *Preußen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 173, Beilage, Leipzig 22. Juni 1842, S. 2033-2034; ora in KS, S. 122-125; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia*, in SM, pp. 120-122.

¹²⁷⁸ Heinrich Beta è lo pseudonimo con cui firmava i propri articoli Johann Heinrich Bettziech, collaboratore di Ruge e Echtermeyer per gli «Hallische Jahrbücher». Cfr. Ludwig Julius Fränkel, *Beta, Heinrich*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 46, Duncker & Humblot, Leipzig 1902, S. 486-493, in particolare S. 487-488.

¹²⁷⁹ John Prince Smith, politico liberale-liberista inglese di nascita, ma tedesco di adozione, fu uno dei primi e più convinti assertori del capitalismo di stampo manchesteriano, di cui si fece promotore appunto mediante la “lega del libero scambio”, replica tedesca della *Anti-Corn-Law League* (fondata da Richard Cobden e John Bright) e diretta contro le restrizioni imposte dallo *Zollverein* ai commercianti prussiani. Venne eletto nel primo *Reichstag* nel 1870. In merito, cfr. W. O. Henderson, *Prince Smith and Free Trade in Germany*, in «The Economic History Review», New Series, Vol. 2, N. 3 (1950), S. 295-302.

¹²⁸⁰ Max(imilian) Wirth, giornalista ed economista di primo piano, autore di testi molto noti come *Grundzüge der Nationalökonomie*, 4. Bd., DuMont-Schauberg, Köln 1856-1873 o come *Geschichte der Handelskrise*, Sauerländer, Frankfurt a.M. 1858.

¹²⁸¹ Cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 69-70.

¹²⁸² Cfr. Cesa, *Le idee politiche*, p. 352.

¹²⁸³ Secondo Mackay fu anche invitato al suo matrimonio; cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 116.

¹²⁸⁴ Cfr. Senft, *Max Stirner und die Kritik*, S. 191.

¹²⁸⁵ Antimo Negri, *Stirner e l' "individualismo metodologico"*, in «Modernizzazione e sviluppo», vol. VIII (1997), n. 3, pp. 55-72, ora in Antimo Negri, *Il filosofo e il lattaiolo. Stirner e l'unione degli egoisti*, Spirali, Milano 2005, pp. 162-197, qui p. 162.

Franzosen und Engländer. L'inaugurazione dell'impresa editoriale avvenne infatti con la traduzione stirneriana del *Cours complet d'économie politique pratique* di Jean-Baptiste Say¹²⁸⁶, seguito dalla traduzione, sempre ad opera di Stirner, di *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, di Adam Smith¹²⁸⁷. La collana venne infine completata dalla traduzione di Wilhelm Jordan, un giovane poeta vicino alla cerchia giovane-hegeliana e amico di Stirner¹²⁸⁸, del testo di Pierre Joseph Proudhon *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*¹²⁸⁹. Si tratta evidentemente dei capisaldi delle dottrine a cui sia Cesa sia Negri fanno riferimento, ma il passaggio dall'interesse stirneriano per tali temi a una sua adesione completa agli stessi non appare altrettanto automatico, anzi potrebbe incorrere nel rischio di rimanere alla *superficie* del confronto istituito da Stirner con questi temi, occultandone la profondità e soprattutto la profonda polemicità. Per scongiurare tale pericolo, si rivelerà necessario tematizzare tale portato economico di alcuni aspetti della teoresi stirneriana, come ad esempio il tema dell'*utilizzazione* del mondo, sia la radicale divergenza delle soluzioni da lui proposte con l'ambito liberale e capitalistico.

¹²⁸⁶ Max Stirner (hrsg. von), *Ausführliches Lehrbuch der praktischen Politischen Ökonomie von J[ean] B[aptiste] Say*, Deutsch mit Anmerkungen von Max Stirner, in *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer*, hrsg. von Max Stirner, Wigand, Leipzig Bd. I-II (in einem) 1845; Bd. III 1845-IV 1846. L'edizione originale di riferimento è Jean-Baptiste Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, Rapilly, Paris 1828-1829.

¹²⁸⁷ Max Stirner (hrsg. von), *Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Nationalreichthums von Adam Smith*, Deutsch mit Anmerkungen von Max Stirner in *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer*, hrsg. von Max Stirner, Wigand, Leipzig Bd. I-II (in einem) 1846, Bd. III-IV (in einem) 1847. Per quanto concerne la numerazione generale di collana si tratta quindi dei volumi dal IV all'VIII. L'edizione originale di riferimento è Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Strahan Candell, London 1776 e l'opera, insieme alla precedente traduzione di Say, fu segnalata e commentata sulle colonne della «Allgemeinen Zeitung Augsburg», N. 302, Augsburg Donnerstag, 29. Okt. 1846. S. 2415 u. N. 329, Mittwoch, 25. November 1846, S. 2630.

¹²⁸⁸ Cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 68 e S. 116. Wilhelm Jordan, poeta e scrittore, nonché uomo politico di spicco (fu eletto deputato al Parlamento tedesco nel 1848), fu autore di poesie di forte impegno politico e di ispirazione feuerbachiana come *Glocke und Kanone* (1841) e *Irdische Phantasien* (1842), e in seguito di un poema epico di buon successo editoriale come *Demiurgos. Ein Mysterium* (Brockhaus, Bd. 3, Leipzig 1852-1854) in cui compaiono (Buch 6., Th. 1, S. 285-334) molti tra gli stessi *Freien*, anche se sotto pseudonimi (in verità facilmente riconoscibili): Stirner ad esempio è *Einzigster*, Bruno Bauer è *St. Bruno*, Edgar Bauer è *St. Adgarius*, etc. Questa parte dell'opera è stata recentemente ristampata nella serie Stirneriana curata da Kurt W. Fleming (Wilhelm Jordan, *Max Stirner. Demiurgos. Ein Mysterium*, Sechstes Buch, mit einem Nachwort von Kurt W. Fleming, STIRNERIANA, Hft. 16., Max-Stirner-Archiv Verlag, Leipzig 1999). Jordan è anche noto per la sua fortunata rielaborazione della saga dei Nibelunghi (*Nibelungen. Sigfridsage*, Jordan Selbstverlag, Frankfurt a.M. 1867, Wolckmahr, Leipzig 1868). In merito cfr. Ernst Ribbat, *Literatur und Theater in Ost- und Westpreußen* in Jens Stüber (hrsg. von), *Ostpreussen, Westpreussen, Danzig: eine historische Literaturlandschaft*, Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen in östlichen Europa, Oldenburg 2007, S. 21-51, in particolare S. 29.

¹²⁸⁹ Max Stirner (hrsg. von), *Die Widersprüche der Nationalökonomie oder die Philosophie der Noth von P[ierre] J[oseph] Proudhon*, Deutsch von Wilhelm Jordan in *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer*, II., Wigand, Leipzig 1847 (2 Bd., IX-X der Reihe). Il testo tradotto è Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, Guillaumin et cie. Libraires, Paris 1846. Se la curatela anche di questi due ultimi volumi sia opera di Stirner è stato oggetto di dibattito all'interno della critica: propendono per il parere sfavorevole sia Helms (*Die Ideologie*, S. 526) sia Mackay (*Max Stirner*, S. 185). Senft (*Max Stirner und die Kritik*, S. 192, Anm. 1) sostiene che queste opinioni sono originate dalla diffusione di alcuni esemplari della traduzione di Proudhon sprovvisti dell'indicazione di collana e che fanno propendere invece per l'attribuzione della curatela a Stirner sia gli esemplari in circolazione recanti l'indicazione sia la diretta attestazione fornita dall'annuncio della collana in Otto Wigand (hrsg. von), *Die Epigonen*, Bd. V, Wigand Leipzig 1848, S. 4 (citato anche dallo stesso Helms, *Die Ideologie*, S. 526). In merito cfr. anche Max Nettlau, *Bibliographie de l'Anarchie*, Stock, Paris 1897, p. 37.

Per quanto concerne il secondo punto, sono opportuni un'assimilazione e un ripensamento. In consonanza con le ipotesi di Negri è infatti molto probabile che Stirner mediasse l'innegabile riferimento hobbesiano con la dottrina hegeliana dell'individualità lacerata dal proprio contesto sociale. Una conferma in tal senso potrebbe infatti provenire dalla peculiare etica dello sradicamento che Stirner declina e su cui sarà necessario ritornare. Ma non è nemmeno da escludere che Stirner possa avere integrato la propria concezione dello stato di natura hobbesiano con una concezione legata all'antico diritto germanico, ossia alla nozione di *Friedlosigkeit*, su cui nel medesimo giro di anni stava lavorando il giurista Wilhelm Eduard Wilda¹²⁹⁰: nella sua opera più nota, la monumentale *Das Strafrecht der Germanen*, pubblicata nel 1842¹²⁹¹ egli sostiene che "l'antico diritto germanico si basava sul concetto di pace (*Fried*) e sulla corrispondente esclusione dalla comunità del malfattore, che diventava perciò *friedlos*, senza pace, e come tale, poteva essere ucciso da chiunque senza commettere omicidio"¹²⁹². Essendo il *friedlos* assimilabile, sempre secondo fonti germaniche, al *wargus*, ossia al lupo o più precisamente all'uomo-lupo¹²⁹³, non è illecito, anche sulla scorta delle analisi attuali condotte da Giorgio Agamben, ipotizzare una riconfigurazione del mitologema hobbesiano proprio su tali basi.

"Lo stato di natura hobbesiano non è [...] tanto una guerra di tutti contro tutti, quanto più esattamente una condizione in cui ciascuno è per l'altro nuda vita e *homo sacer*, ciascuno è, cioè, *wargut, gerit caput lupinum*. E questa lupificazione dell'uomo o ominizzazione del lupo è possibile ogni istante nello stato di eccezione, nella *dissolutio civitatis*"¹²⁹⁴.

La conoscenza stirneriana dell'opera di Wilda, per quanto non comprovata, è molto probabile. Negli anni del lavoro sull'antico diritto germanico, Wilda era docente all'università di Halle e gravitava nell'orbita della scuola del diritto storico di Carl von Savigny, di cui Stirner era attento osservatore, come testimoniano alcune sue corrispondenze degli stessi anni¹²⁹⁵. Inoltre, è altrettanto nota l'attenzione stirneriana per gli antichi Germani, come si è già avuto modo di rimarcare in relazione alla *Germania* di Tacito tanto che, particolare oltremodo significativo, Claudio Cesa individua proprio "nella libera forma di organizzazione dei Germani antichi" di cui Hegel si era occupato nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* uno dei prodromi dello stesso *Verein des*

¹²⁹⁰ Cfr. Johann August Ritter von Eisenhart, *Wilda, Wilhelm Eduard*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 42, Duncker u. Humblot, Leipzig 1897, S. 491-493.

¹²⁹¹ Wilhelm Eduard Wilda, *Das Strafrecht der Germanen*, Schwetschke u. Sohn, Halle 1842.

¹²⁹² Agamben, *Homo sacer I*, p. 116.

¹²⁹³ Cfr. Agamben, *Homo sacer I*, p. 117.

¹²⁹⁴ Agamben, *Homo sacer I*, p. 118.

¹²⁹⁵ Cfr. ad esempio (Max Stirner), *Preußen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 141, Beilage, Leipzig, 21. Mai 1842, S. 1647-1648, ora in KS, S. 106-111; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia*, in SM, pp. 103-108; (Max) Stirner, (*Korrespondenz*), in «Rheinische Zeitung», N. 158, Köln 7. Juni 1842, S. 1-2, ora in KS, S. 64-66; tr. it. di Angelo Treves, in SM, pp. 60-62; (Max Stirner), *Die Sitte ist besser als das Gesetz. (Im Verlage des Berliner Lesekabinetts)*, in «Rheinische Zeitung», N. 164, Köln 13. Juni 1842, pp. 1-2, ora in KS, S. 66-71; tr. it. di Angelo Treves, *Il costume è meglio che la legge (Edizione del gabinetto berlinese di lettura)*, in SM, pp. 62-67; (Max Stirner), *Preußen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 257, Leipzig, 14. September 1842, S. 3037, ora in KS, S. 172-173; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia*, in SM, S. 170-172.

*Egoisten*¹²⁹⁶. Infine, sul piano più strettamente teoretico, risulta chiaro che Stirner non proponga una dissoluzione dello Stato nella società civile, bensì una *dissolutio civitatis* permanente che si avvicina molto al ripensamento dello stato di natura di Hobbes proposto da Agamben. Si può quindi coerentemente ipotizzare che per Stirner si tratti di postulare il paradosso di uno *stato di eccezione permanente*, in cui ogni uomo sia certamente *lupo* per gli altri uomini, ossia escluso da qualsivoglia comunanza e comunità, lacerato (sradicato) dai propri legami con loro (in una parola *unico*), ma solo a patto di intendere la comunanza e la comunità nei termini propriamente stirneriani di organo delle idee fisse, di fonte di coercizione e di alienazione per l'individuo. Se poi si ricorda come per Stirner la totale separatezza degli unici fosse l'unico modo per eliminare il terreno comune di scontro e con esso il conflitto, quindi, a rigore, l'unico strumento per il raggiungimento della *pace*, l'ascrizione del suo pensiero a tale paradigma potrebbe non suonare più così azzardata ed estrinseca come forse poteva apparire all'inizio. La condizione di guerra di tutti contro tutti potrebbe quindi rappresentare coerentemente la sospensione della mediazione astratta di qualsivoglia istituzione sovraperonale e l'apertura di uno spazio, politico ma anche etico, in cui gli uomini siano per gli altri – mi si permetta l'anacronismo – “nuda vita”, ossia rappresentino l'uno per l'altro la contemporanea possibilità di un'appropriazione e di un'espropriazione così totali da mettere in questione la loro stessa esistenza¹²⁹⁷. Ma non potrebbe essere questo il significato profondo della proprietà di cui Stirner andava in cerca? Se così fosse, la guerra di tutti contro tutti sarebbe realmente la soluzione a tale questione. Restano pertanto da tematizzare le modalità con cui, in tale ottica, un'etica e una politica possano realizzarsi.

III.3 Etica

È quindi finalmente giunto il momento di affrontare quella che Stirner stesso considera la sezione decisiva del proprio testo, o meglio del proprio pensiero. Scrive infatti in *Recensenten Stirners*:

“Non si tenne conto [...] della parte più importante del libro di Stirner, di quella «Il mio commercio (*Mein Verkehr*)», il commercio mondiale (*Weltverkehr*) e l'associazione degli egoisti (*Verein des Egoisten*)”¹²⁹⁸.

Può indubbiamente stupire un'affermazione di questo genere da parte di un pensatore istituzionalmente considerato *ferocemente* solipsista, sia in merito alla valenza epistemica sia, e soprattutto,

¹²⁹⁶ Cfr. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, p. 349-350, nota 1: “Era abbastanza comune il ricordo – sulla base di Tacito [...] che Stirner cita un paio di volte [...] – della libera forma di organizzazione dei Germani antichi. Hegel ne aveva parlato a lungo nelle lezioni di filosofia della storia, insistendo sul fatto che essi non conoscevano vincolo politico: erano singoli «individui ad unirsi, per breve periodo, sotto un duca»”.

¹²⁹⁷ Scrive molto significativamente Stirner (cfr. U, p. 305): “Io provo *compassione* e *simpatia* per ogni essere dotato di sensibilità e il suo tormento mi tormenta, il suo rallegrarsi mi rallegra: io posso uccidere, ma non torturare”; EE, S. 324: “Ich habe *Mitgefühl* mit jedem fühlenden Wesen, und ihre Qual quält, ihre Erquickung erquickt auch Mich: töten kann Ich sie, martern nicht”.

¹²⁹⁸ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 367, leggermente modificata; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 375 [«Wigand's Vierteljahresschrift», p. 176]: „Den größten Abschnitt des Stirnerschen Buches, den Abschnitt »Mein Verkehr«, den Weltverkehr und Verein von Egoisten, hat man Stirner nicht zu Gute kommen lassen mögen“.

in merito alla valenza ontologica; eppure, ciò che Stirner adombra qui è la compiutezza di una dimensione etica che, per quanto non presupponga l'altro per la propria costituzione ontologica, ne postula la necessità in termini forti. Altrettanto però stupirà la *facilità* della mia affermazione, a fronte di una folta messe di opinioni diametralmente opposte. Il nodo dovrà quindi essere sciolto sia mediante la dimostrazione del fraintendimento sia mediante la prova della validità dell'importanza accordata da Stirner alla relazionalità.

III.3.a Forma di vita e socialità: vuoto e impossibilità d'uso

Si può ragionevolmente ipotizzare che la radice dell'equivoco risieda nella terminologia adottata da Stirner per esplicitare la dimensione *relazionale* dell'esistenza. Egli infatti sceglie, non casualmente, il termine *Verkehr*, sfruttandone la polivalenza semantica. Ne è un chiaro esempio la traduzione di Treves del passo di *Recensenten Stirners* che abbiamo scelto come esergo: esso mostra infatti come una possibile resa di *Verkehr* possa essere "commercio", mentre, scorrendo la traduzione di Leonardo Amoroso di *Der Einzige*, riscontriamo la scelta di rendere il medesimo termine con "rapporto". Si tratta naturalmente di due versioni perfettamente corrette, che testimoniano però di due versanti dell'espressione non così immediatamente sovrapponibili, o meglio la cui sovrapposizione non è esente da una certa dose di problematicità. Infatti se all'assiologicamente neutro "rapporti" giustapponiamo l'economicamente connotato "commercio" si genera quasi per automatismo una connotazione negativa di tale orizzonte, espressa più volte nei termini (hobbesiani) di uno stato di guerra generalizzato e onnicomprensivo. Se poi si considera che le modalità di tale *Verkehr* vengono da Stirner sempre declinate mediante riferimenti all'uso, all'utilizzo, al consumo dell'altro, le difficoltà ermeneutiche si complicano ulteriormente.

Eppure evidenze testuali, connotanti l'intera produzione stirneriana, testimoniano nella direzione opposta, ossia fanno *segno* a tale centralità e mondialità della dimensione intersoggettiva, che però non ha nulla a che vedere con la dimensione *sociale*. È proprio in questo scarto che si gioca la partita stirneriana. Non a caso egli scrive:

"A nessuno sfugge che l'età presente non mostra per nessuna questione un interesse così vivo come per quella «sociale»: perciò occorre tener sempre d'occhio gli aspetti sociali. Certo, se questo interesse fosse meno cieco e passionale, il considerare la società non farebbe perdere d'occhio i singoli e si riconoscerebbe che una società non può cambiare finché coloro che la formano e la costituiscono rimangono com'erano prima"¹²⁹⁹.

Risulta quindi chiaramente che questa *differenza* non significhi in alcun modo negligenza o disimpegno nei confronti della questione sociale, ma bensì un *interesse* più *freddo* – si badi, però, non calcolante – un interesse che consenta piuttosto il superamento dell'*ingenuità* e del *sentimentalismo* che offuscano una nitida percezione del meccanismo sociale e delle sue dinamiche, nonché una valutazione corretta del ruolo del singolo all'interno di tale contesto. È pertanto pregiudiziale esporre le diffuse e acute considerazioni stirneriane in merito alla società e alla socialità per com-

¹²⁹⁹ U, p. 221; EE, S. 231: „Weil es kaum Jemand entgehen kann, daß die Gegenwart für keine Frage einen so lebendigen Anteil zeigt, als für die »soziale«, so hat man auf die Gesellschaft besonders sein Augenmerk zu richten. Ja, wäre das daran gefaßte Interesse weniger leidenschaftlich und verblendet, so würde man über die Gesellschaft nicht so sehr die Einzelnen darin aus den Augen verlieren, und erkennen, daß eine Gesellschaft nicht neu werden kann, solange diejenigen, welche sie ausmachen und konstituieren, die alten bleiben“.

prendere, di rimando, ciò che egli intenda propriamente con relazionalità. Il punto di abbrivo è un passaggio, molto noto, di *Der Einzige* in cui Stirner propone un'analisi *prima facie* etimologica:

“La parola *Gesellschaft* (società) deriva da *Sal*. Se una sala [Saal] racchiude molte persone, ecco che la sala fa sì che queste persone si trovino in società. Esse *sono* in società e compongono al massimo una società da salotto, scambiandosi appunto chiacchiere convenzionali da salotto. Se si arriva a veri *rapporti*, questi sono da considerarsi indipendenti dalla società, in quanto possono esserci o non esserci senza per questo modificare la natura di ciò che si chiama società. Una società è dunque l'insieme delle persone che si trovano in una sala, anche se tacciono oppure si riempiono la bocca di vuote frasi di convenienza. I rapporti sono invece espressione di reciprocità, azioni, *commercium* fra i singoli; la società è solo l'atmosfera comune della sala e in società si trovano anche le statue di una sala di museo, che sono appunto «disposte a gruppi». Si usa dire che «si possiede una sala in comune», ma le cose stanno diversamente: è la sala che possiede noi o che ci ha in sé. Fin qui il significato naturale della parola «società». Da ciò deriva che la società non viene prodotta da te e da me, ma da una terza cosa che ci rende compagni in società: è appunto questa terza cosa che produce, che crea la società”¹³⁰⁰.

Per quanto possa apparire superficiale, se non addirittura scorretto e ridicolo, il senso del ricorso all'etimologia, risulta invece, come nota molto opportunamente Nikos Psarros, funzionale a mostrare che “l'aporia del modo di vita sociale è [*prima facie*] epistemica”¹³⁰¹ e che solo mediante una critica linguistica è possibile minarne le fondamenta. Anzi, il merito stirneriano secondo Psarros risiede non tanto (non solo?) nell'aver portato agli estremi una critica al modo di vivere in società che tradizionalmente può essere fatta risalire all'opposizione aristotelica alla società dei guardiani di Platone, quanto piuttosto nell'aver evidenziato come sia possibile rintracciarne la problematicità all'interno della lingua stessa¹³⁰² (quantomeno nella lingua tedesca)¹³⁰³. Ma cosa ci restituisce l'immagine della sala (*Saal*) a cui Stirner riconduce l'etimo di *Gesellschaft*? All'idea che la società, esattamente come la sala, sia un contenitore per “molte persone” e sia proprio la sua natura di contenitore, di serraglio verrebbe da dire richiamandosi all'animale sociale di Edgar Bauer, a determinarne la natura di società. È infatti la sala a far sì che le persone, da essa racchiuse, si trovino, siano *in* società, anzi addirittura siano *una* società. Non vi è necessità di comunicazione, tantomeno di comunicazione significativa (le persone possono anche tacere o riempirsi la bocca di

¹³⁰⁰ U, p. 228-229; EE, S. 239: „Das Wort »Gesellschaft« hat seinen Ursprung in dem Worte »Sal«. Schließt Ein Saal viele Menschen ein, so macht's der Saal, daß diese Menschen in Gesellschaft sind. Sie *sind* in Gesellschaft und machen höchstens eine Salon-Gesellschaft aus, indem sie in den herkömmlichen Salon-Redensarten sprechen. Wenn es zu wirklichem *Verkehr* kommt, so ist dieser als von der Gesellschaft unabhängig zu betrachten, der eintreten oder fehlen kann, ohne die Natur dessen, was Gesellschaft heißt, zu alterieren. Eine Gesellschaft sind die im Saale Befindlichen auch als stumme Personen, oder wenn sie sich lediglich in leeren Höflichkeitsphrasen abspeisen. Verkehr ist Gegenseitigkeit, ist die Handlung, das *commercium* der Einzelnen; Gesellschaft ist nur Gemeinschaftlichkeit des Saales, und in Gesellschaft befinden sich schon die Statuen eines Museum-Saales, sie sind »gruppiert«. Man pflegt wohl zu sagen: »man habe diesen Saal gemeinschaftlich inne«, es ist aber vielmehr so, daß der Saal Uns inne oder in sich hat. So weit die natürliche Bedeutung des Wortes Gesellschaft. Es stellt sich dabei heraus, daß die Gesellschaft nicht durch Mich und Dich erzeugt wird, sondern durch ein Drittes, welches aus Uns beiden Gesellschafter macht, und daß eben dieses Dritte das Erschaffende, das Gesellschaft Schaffende ist“.

¹³⁰¹ Nikos Psarros, *Die Leere der Gesellschaft bei Franz Kafka und Max Stirner*, in AA.VV., *Zur Aktualität*, S. 158-164, qui S. 159: „Die Aporie der gesellschaftlichen Lebensweise ist epistemisch *qua* Sprachanalyse ersichtlich“.

¹³⁰² Psarros, *Die Leere der Gesellschaft*, S. 159: „Die Liste der Denker, die mit Kafka das Unbehagen gegen die gesellschaftliche Lebensweise teilen, ist [...] lang und kann bis auf die Aristotelische Kritik an Platons Wächterstaat zurückverfolgt werden. Max Stirners Beitrag besteht nicht darin, dass er sie wiederholt und zur Spitze getrieben hat, sondern dass er meint, sie schön in der Etymologie der Wortes »Gesellschaft« erkennen zu können“.

¹³⁰³ Cfr. Psarros, *Die Leere der Gesellschaft*, S. 159.

frasi di circostanza) perché essa si formi ed essa, particolare oltremodo significativo, non è il possesso comune di coloro che ne fanno parte, ma è essa la titolare del possesso: essi ne sono posseduti, la società li ha in sé. La società si impone quindi come un *fatto*, precisamente il fatto di essere riuniti, come una *causa efficiente* (*Wirkursache*), senza alcuna motivazione (*Grund*) e, soprattutto, senza alcuna *forma* (*Form*)¹³⁰⁴, essendo essa “solo l’atmosfera comune della sala”, ossia, si potrebbe dire, solo lo spazio di manifestatività di una *finzione* e non un reale spazio di azione. Testimonia in questo senso il riferimento, ancora una volta volutamente noncurante, alle statue del museo che stanno anch’esse in società, raggruppate da una *causa efficiente* (la mano dell’installatore) e soprattutto emblema della natura solo *simulativa* dei *soggetti* sociali, nell’accezione di *soggetti a*, e conseguentemente dei loro rapporti che, a rigore, Stirner non definisce nemmeno tali. Coloro che sono in società infatti sono *della* società, subiscono la società non essendone i *produttori*, anzi i *creatori* (in una sinonimia essenziale tra i due atti) in quanto il creatore è un *terzo*, a loro estraneo, il quale determina anche la loro stessa natura, la loro natura sociale, la loro socialità. E, coerentemente, all’interno della società non si danno “veri rapporti (*wirkliche* Verkehr)” dato che essi “possono esserci o non esserci senza per questo modificarne la natura” e in tal senso “sono da considerarsi indipendenti” da essa. Stirner fornisce inoltre una definizione di questi stessi rapporti che conferma, di rimando, la non casualità e la finezza del riferimento al museo. Essi sono infatti “espressione di reciprocità, azioni, *commercium* fra i singoli” e questo carica il riferimento al museo della valenza dell’impossibilità dello stesso, o meglio dell’impossibilità d’uso che caratterizza il *moderno* e il *contemporaneo* in una singolare vicinanza con ciò che scrive, in relazione alla pratica profanatoria, Agamben:

“L’impossibilità di usare ha il suo luogo tipico nel Museo. La museificazione del mondo è oggi un fatto compiuto. Una dopo l’altra, progressivamente, le potenze spirituali che definivano la vita degli uomini – l’arte, la religione, la filosofia, l’idea di natura, perfino la politica – si sono una a una docilmente ritirate nel Museo. Museo non designa qui un luogo o uno spazio fisico determinato, ma la dimensione separata in cui si trasferisce ciò che un tempo era sentito come vero e decisivo, ora non più. Il Museo può coincidere, in questo senso, con un’intera città (Evora, Venezia, dichiarate per questo patrimonio dell’umanità), con una regione (dichiarata parco o oasi naturale) e perfino con un gruppo di individui (in quanto rappresentanti di una forma di vita scomparsa). Ma, più in generale, tutto oggi può diventare Museo, perché questo termine nomina semplicemente l’esposizione di un’impossibilità di usare, di abitare, di fare esperienza. Per questo, nel Museo, l’analogia fra capitalismo e religione diventa evidente. Il Museo occupa esattamente lo spazio e la funzione che un tempo erano riservati al Tempio come luogo del sacrificio”¹³⁰⁵.

Ma ciò che Agamben definisce *oggi* “museificazione del mondo” è da Stirner colto in maniera notevolmente più incisiva come essenza della società stessa, o meglio come essenza *paradossale* della modernità e della sua idea di socialità. Se infatti per Agamben il ritiro nel museo è

¹³⁰⁴ Questo è il guadagno teoretico che Psarros (*Die Leere der Gesellschaft*, S. 157-158, citazione da S. 158) mutua dal confronto con il frammento kafkiano intitolato *Gemeinschaft* (Franz Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, Fischer, Hamburg 1977, S. 308-309), ma che egli applica, a nostro avviso correttamente e proficuamente a Stirner: „Die von Kafka beschriebene Gemeinschaft ist eine Erscheinung der Lebensweise, die bei anderen Autoren – unter anderem auch bei Max Stirner – *Gesellschaft* genannt wird. [...] Es gibt keinen Grund, der die fünf »Freunde« zusammenhält, ihre Gemeinschaft hat keine Form, sondern bloß eine Wirkursache, eine *causa efficiens* – das Faktum, dass sie hintereinander aus einem Tor herausgetreten sind“.

¹³⁰⁵ Giorgio Agamben, *Elogio della profanazione*, in *Profanazioni*, pp. 83-106, qui p. 96.

l'acquietamento delle potenze spirituali che definivano la vita dell'uomo, il loro rendersi docili perché anacronistiche, esso presuppone la loro cogenza ora perduta, ossia il riferimento a un presunto passato in cui l'uso, il *commercium* era consentito, come appare in maniera lampante nell'esempio degli individui tutelati perché rappresentanti una forma di vita scomparsa. In Stirner invece questo uso è precluso sin dal principio, anzi di principio (*de iure*), dal *dispositivo* sociale stesso che è qui precisamente un Museo, ossia la semplice nominazione – e infatti la sua aporia è epistemica – “dell'esposizione di un'impossibilità di usare, di abitare, di fare esperienza”, ossia di intrattenere un commercio (*Verkehr*), quindi rapporti veri (*wirklich*, in senso hegeliano, ossia operanti), di compiere azioni *reali*, reciproche e significative. E questo impedimento, ancora una volta Agamben ce lo conferma, è di natura religiosa, sacrale, dato che il Museo è, dalla modernità in poi, l'*analogon* (o il doppio?) del Tempio “come luogo del sacrificio”. Non è naturalmente qui il luogo per affrontare la complessa questione della funzione sociale del sacrificio, né tantomeno per concentrarsi sui luoghi stirneriani in cui la tematica è affrontata, a onor del vero non marginalmente, come geroglifico della tendenza al rinnegamento di sé connaturata all'alienazione religiosa (con accenti precorritori della morale del risentimento nietzschiana). Si tratta indubbiamente di tematiche importanti, ma la cui analisi comporterebbe una consistente deviazione dal percorso argomentativo e le cui conclusioni credo risultino implicite, e implicitamente discusse, nella soluzione dissolutiva di quello che Stirner considera il *problema* religioso.

È quindi maggiormente proficuo procedere nella disamina del *dispositivo* sociale, dando per acquisita questa identificazione, per dir così *superficiale*, tra società e museo nell'impossibilità di un uso. È infatti Stirner stesso, nella consapevolezza che il termine “società” risente di una sedimentazione – speculativa, epistemica, *culturale* – che non consente di vederne le profondità aporetiche, ad approfondire l'indagine, scegliendo come esempio una forma *pura*, forse *la forma più pura* di essa¹³⁰⁶, ossia il carcere:

“Lo stesso vale per una compagnia di carcerati o compagnia di carcerati (compagni in quanto ospiti della stessa prigione). In questo caso la terza cosa è più ricca di contenuto della sala, che era una pura determinazione di luogo. Un carcere non significa più soltanto uno spazio, ma uno spazio che ha una ben precisa relazione con coloro che lo occupano: si tratta di un carcere solo perché destinato ai carcerati, senza i quali non sarebbe appunto che un semplice edificio. Ma chi dà alle persone che vi sono riunite un'impronta comune? Evidentemente il carcere, perché solo mediante il carcere essi sono carcerati. Chi determina allora la *forma di vita* della società dei carcerati? Forse ancora una volta il carcere? È certo che essi non possono aver rapporti che come carcerati, cioè solo nella misura in cui è loro concesso dagli ordinamenti carcerari; ma il carcere non può favorire il loro *rapporto personale*, da io a io, anzi, al contrario, deve far attenzione a impedire questi rapporti egoistici, puramente personali (solo un rapporto personale è un vero rapporto da io a io). Il carcere vuole certamente che noi facciamo un lavoro *in comune*, per esempio che azioniamo una macchina, insomma che mettiamo in opera qualcosa; ma il fatto che io dimentichi di essere un carcerato ed entri in rapporto con te, che pure prescindi dal tuo essere carcerato, è un grosso pericolo per il carcere e non solo non può venir favorito, ma viene anche vietato. Per questo motivo la santa e moralissima Camera francese decise d'introdurre la «reclusione in cella d'isolamento» e altre sante autorità faranno lo stesso perché non possano verificarsi «rapporti immorali». La prigionia è una realtà esistente – e sacra a cui non si deve tentar di recar danno in alcun modo. Il più

¹³⁰⁶ Cfr. Psarros, *Die Leere der Gesellschaft*, S. 160.

piccolo tentativo di questo genere è punibile come ogni rivolta contro qualcosa di sacro che l'uomo deve servire in timore e tremore”¹³⁰⁷.

Si tratta di una forma più pura, più lampante proprio perché “la terza cosa” si presenta come “più ricca di contenuto” di quanto non fosse la sala, ossia essa svela in maniera meno opaca e la sua natura e la sua funzione: la sala infatti era “una pura determinazione di luogo”, mentre il carcere non ha più solo una determinazione locale, ma per dir così *intenzionale* rispetto a coloro che vi sono contenuti. Essa vive cioè di una relazione che si potrebbe dire biunivoca perché *esso* è al contempo carcere “perché destinato ai carcerati”, altrimenti sarebbe “un semplice edificio”, ma primariamente è proprio la sua natura di carcere a fornire ai suoi occupanti “un'impronta comune” ossia più precisamente a determinare la loro “forma di vita (*Lebensweise*)”. Essi infatti possono avere rapporti tra di loro solo “come carcerati”, cioè nei limiti imposti dagli ordinamenti carcerari; anzi, è lo stesso carcere a incentivare tali rapporti, a spingere ad un'opera o a un lavoro *in comune*, purché non si prescindano dalla propria condizione, ossia non ci si *dimentichi* di essere carcerati e si instauri un rapporto personale, da io a io. Questa relazione che Stirner definirebbe *immediata* infatti rappresenta un enorme pericolo per il carcere stesso e incorre quindi immediatamente nel divieto in quanto attenta all'esistenza *sacra* della prigionia verso cui è d'obbligo la servitù in timore e tremore. Stirner può quindi concludere:

“Come la sala, anche il carcere costituisce una società, una compagnia, una comunità (ad esempio una comunità di lavoro), ma non un *rapporto* (*Verkehr*), una reciprocità (*Gegenseitigkeit*), un'unione (*Verein*). Al contrario, ogni *unione* nel carcere porta in sé il seme pericoloso del «complotto» che, in condizioni favorevoli, può svilupparsi e avere buon esito”¹³⁰⁸.

Il guadagno teoretico della mossa stirneriana è evidente: egli è in grado, mediante la focalizzazione sul carcere, di enucleare con maggiore nitidezza l'entità che rimane sullo sfondo, ossia la società, caratterizzata dal ruolo della “terza cosa” – che altro non è che il *nome* della *mediazione*, lasciato volutamente indeterminato perché *segno* della pura sostituibilità – che si rivela al contempo principio creatore-produttore della società, della forma di vita dei suoi membri, e quindi dei membri stessi

¹³⁰⁷ U, p. 229; EE, S. 240: „Ebenso eine Gefängnis-Gesellschaft oder Gefängnis-Genossenschaft (die dasselbe Gefängnis genießen). Hier geraten Wir schon in ein inhaltreicherer Drittes, als jenes bloß örtliche, der Saal, war. Gefängnis bedeutet nicht mehr nur ein Raum, sondern ein Raum mit ausdrücklicher Beziehung auf seine Bewohner: es ist ja nur dadurch Gefängnis, daß es für Gefangene bestimmt ist, ohne die es eben ein bloßes Gebäude wäre. Wer gibt den in ihm Versammelten ein gemeinsames Gepräge? Offenbar das Gefängnis, da sie nur mittelst des Gefängnisses Gefangene sind. Wer bestimmt also die *Lebensweise* der Gefängnis-Gesellschaft? Das Gefängnis! Wer bestimmt ihren Verkehr? Etwa auch das Gefängnis? Allerdings können sie nur als Gefangene in Verkehr treten, d. h. nur so weit, als die Gefängnis-Gesetze ihn zulassen; aber daß *sie selbst*, Ich mit Dir, verkehren, das kann das Gefängnis nicht bewirken, im Gegenteil, es muß darauf bedacht sein, solchen egoistischen, rein persönlichen Verkehr (und nur als solcher ist er wirklich Verkehr zwischen Mir und Dir) zu verhüten. Daß Wir *gemeinschaftlich* eine Arbeit verrichten, eine Maschine ziehen, überhaupt etwas ins Werk setzen, dafür sorgt ein Gefängnis wohl; aber daß Ich vergesse, Ich sei ein Gefangener, und mit Dir, der gleichfalls davon absieht, einen Verkehr eingehe, das bringt dem Gefängnis Gefahr, und kann von ihm nicht nur nicht gemacht, es darf nicht einmal zugelassen werden. Aus diesem Grunde beschließt die heilige und sittlich gesinnte französische Kammer, die »einsame Zellenhaft« einzuführen, und andere Heilige werden ein Gleiches tun, um den »demoralisierenden Verkehr« abzuschneiden. Die Gefangenschaft ist das Bestehende und – Heilige, das zu verletzen kein Versuch gemacht werden darf. Die leiseste Anfechtung der Art ist strafbar, wie jede Auflehnung gegen ein Heiliges, von dem der Mensch befangen und gefangen sein soll“.

¹³⁰⁸ U, pp. 229-230; EE, S. 240-241: „Wie der Saal, so bildet das Gefängnis wohl eine Gesellschaft, eine Genossenschaft, eine Gemeinschaft (z. B. Gemeinschaft der Arbeit), aber keinen *Verkehr*, keine *Gegenseitigkeit*, keinen *Verein*. Im Gegenteil, jeder Verein im Gefängnis trägt den gefährlichen Samen eines „Komplots“ in sich, der unter begünstigenden Umständen aufgehen und Frucht treiben könnte“.

come appartenenti ad essa, e delle complesse dinamiche interne ad essa, le quali incitano alla relazionalità (alla comunanza, alla comunità), ma regolandone lo svolgimento e impedendo, mediante la punizione, la *deviazione*, per dirla con Stirner la dimenticanza, del suo carattere sacrale. Psarros sottolinea opportunamente il paradosso tra la ricchezza e la molteplicità apparente della vita sociale e il suo carattere reale, ossia la costitutiva *vuotezza* caratterizzante la sua essenza e lo stile di vita che impone ai suoi membri, ossia l'impossibilità che lo spazio della *sala* conosca un riempimento di senso:

“Per quanto ricca e molteplice la vita sociale possa sempre essere, essa non può riempire di senso la sala, la scatola della società – la vita in società rimane vuota (*leer*) perché essa *per definitionem* non ci corrisponde, perché essa ostacola i *rapporti* che sorgono da noi stessi. E questo vuoto non si lascia sopprimere, la sala non si lascia riempire di senso, perché altrimenti poi lì non ci sarebbe più la società”¹³⁰⁹.

La scatola sociale non può conoscere riempimento, pena la sua soppressione: essa è e deve rimanere un vuoto di senso, deve perpetuare la propria assenza di fondamento (*Grund*) e di forma (*Form*)¹³¹⁰, ossia la propria estraneità, la propria separatezza rispetto a coloro che ne sono *soggetti*. Proprio per questo motivo l'organismo sociale non può permettere rapporti non mediati da essa, ossia non riconducibili alla sua *morale*; e ugualmente essa auspica la collaborazione tra i suoi membri, la quale addirittura diventa obbligatoria, ma tale *comunanza*, tale *comunità*, anche di lavoro, come ben rimarca Stirner, non significa in alcun modo “reciprocità”, per non dire “unione”. Infatti, al verificarsi di questi “rapporti immorali” l'autorità (che per Stirner è sempre *santa e moralissima* come la Camera francese) risponde con l'isolamento dei colpevoli. Perciò legge benissimo ancora Psarros quando rimarca che per Stirner l'isolamento non rappresenta la condizione di possibilità della società, quanto piuttosto esso è la conseguenza dell'insubordinazione ai divieti imposti da essa¹³¹¹. E potrà forse stupire come Stirner sia in grado di tracciare *in anticipo* la parabola, totalmente interna alla dimensione *sacrale*, dell'interiorizzazione della pena nel passaggio dalla società borghese, che elabora una *teoria della pena*, alla società comunista in cui essa si tramuta in *teoria della salute*:

“Weitling deve però concedere che ci saranno «rimedi salutari contro i residui naturali delle malattie e delle debolezze umane» e i «rimedi salutari» fanno già capire che si continuerebbe a considerare i singoli come chiamati per «vocazione» a una certa «salute» e li si tratterebbe di conseguenza misurando il loro operato alla stregua di questa «vocazione umana». I mezzi *salutari* o il *risanamento* non sono che il rovescio della medaglia della *pena*; la *teoria della salute* corre

¹³⁰⁹ Psarros, *Die Leere der Gesellschaft*, S. 161: „Wie reichhaltig auch immer das gesellschaftliche Leben sein mag, es vermag nicht, den Saal, die Schachtel der Gesellschaft, mit Sinn zu erfüllen – das Leben in der Gesellschaft bleibt leer, weil es uns *per definitionem* nicht anspricht, weil es unserem von uns entspringendem *Verkehr* entgegensteht. Und diese Leere lässt sich nicht beseitigen, der Saal lässt sich nicht mit Sinn füllen, denn dann wäre die Gesellschaft nicht mehr da“.

¹³¹⁰ Psarros (*Die Leere der Gesellschaft*, S. 159) ancora in riferimento al frammento kafkiano scriveva: „In seinem genial minimalistischen Stil zeigt Kafka das wesentliche Problem, dieser Lebensweise, nämlich ihre Leere. Es gibt keinen Grund, [...] die Gemeinschaft hat keine Form“

¹³¹¹ Psarros, *Die Leere der Gesellschaft*, S. 160: „Es geht nicht darum, dass die Menschen vereinzelt, denn sie sollen kooperativ tätig sein. Doch sie dürfen nicht die Bedingungen dieser Kooperation selbst bestimmen. Tun sie dies, dann werden sie isoliert, d.h. die Vereinzlung ist die *Folge* der Insubordination unter die gesellschaftliche Gebote und nicht die Bedingung der Möglichkeit der Gesellschaft“.

parallela alla *teoria della pena*: se questa vede in un'azione un'offesa al diritto, quella la considera un'offesa dell'uomo *contro se stesso*, una caduta dello stato di salute morale¹³¹².

Stirner quindi fissa la propria critica sull'apparato sociale come struttura non solo di coercizione di coloro che vi sono *contenuti*, quanto piuttosto come struttura di contemporaneo *svuotamento e infrazione* dell'essenza degli stessi e dei loro rapporti: per quanto possa apparire paradossale, è precisamente questo *vuoto* ad essere *produttivo* di quella che Stirner acutamente definisce *forma di vita*, ossia, propriamente, *assenza di contenuto vitale*.

La società esprime quindi, se ci è concesso esprimerci così, solo un valore di esposizione, una fantasmagoria di valore si potrebbe anche dire: essa è il nome della mediazione di fronte alla quale gli individui non possono intrattenere un vero *commercium*, ossia non possono conoscere reciprocità, cioè *uso reciproco*.

III.3.b La teoria stirneriana del valore

È quindi necessario considerare più da vicino i concetti prima smithiani e poi marxiani di valore d'uso e di valore di scambio per comprendere, rispettivamente, per derivazione e per *rimbalzo* la peculiare teoria stirneriana del valore. Il punto di partenza è chiaramente Adam Smith:

“La parola valore, si deve notare, ha due diversi significati; a volte esprime l'utilità di un oggetto particolare, a volte il potere di acquistare altri beni che il possesso di quell'oggetto comporta. L'uno può essere chiamato «valore d'uso», l'altro «valore di scambio»¹³¹³.

I due diversi significati di valore afferiscono palesemente a due ambiti differenti: il valore d'uso ha natura solo soggettiva, mentre il valore di scambio ha natura prettamente sociale; quest'ultimo, inoltre, rappresenta per Smith (così come sarà poi per David Ricardo) l'oggetto precipuo dell'economia politica. Al di là degli apprezzamenti marxiani – che in questa focalizzazione sul valore di scambio individuava il discrimine tra “economisti scientifici” (appunto Smith e Ricardo) e “economisti volgari” – e delle polemiche (anche infondate) degli economisti neoclassici sulla ne-

¹³¹² U, p. 251; EE, S. 265: „*Strafe* hat nur dann einen Sinn, wenn sie die Sühne für die Verletzung eines *Heiligen* gewähren soll. Ist Einem etwas heilig, so verdient er allerdings, wo er es anfeindet, Strafe. Ein Mensch, der ein Menschenleben bestehen läßt, weil es ihm heilig ist, und er eine *Scheu* vor seiner Antastung trägt, ist eben ein – *religiöser* Mensch. Weitling legt die Verbrechen der »gesellschaftlichen Unordnung« zur Last und lebt der Erwartung, daß unter kommunistischen Einrichtungen die Verbrechen unmöglich werden, weil die Versuchungen zu denselben, z. B. das Geld, wegfallen. Da indes seine organisierte Gesellschaft auch zur heiligen und unverletzlichen erhoben wird, so verrechnet er sich bei jener gutherzigen Meinung. Solche, die sich mit dem Munde zur kommunistischen Gesellschaft bekenneten, unter der Hand hingegen an ihrem Ruin arbeiteten, würden nicht fehlen. Bei »Heilmitteln gegen den natürlichen Rest menschlicher Krankheiten und Schwächen« muß Weitling ohnehin verbleiben, und »Heilmittel« kündigen immer schon an, daß man die Einzelnen als zu einem bestimmten »Heil berufen« ansehen, mithin sie nach Maßgabe dieses »menschlichen Berufes« behandeln werde. Das *Heilmittel* oder die *Heilung* ist nur die Kehrseite der *Strafe*, die *Heiltheorie* läuft parallel mit der *Straftheorie*; sieht diese in einer Handlung eine Versündigung gegen das Recht, so nimmt jene sie für eine Versündigung des Menschen *gegen sich*, als einen Abfall von seiner Gesundheit“. Cfr. Wolfgang EBBach, *Max Stirner – Geburtshelfer und böse Fee an der Wiege der Materialismus*, in Karl Marx-Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, hrsg. von Harald Blum, Akademie Verlag, Berlin 2010, S. 165-183, in particolare S. 170-172.

¹³¹³ Adam Smith, *Inquiry*; tr.it. di Franco Bartoli, Cristiano Camporesi, Sergio Caruso, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano 1973¹; ora a cura di Alessandro Roncaglia, Newton, Roma 1995, p. 81.

gligenza riservata da Smith al valore d'uso¹³¹⁴, si qualificano come rilevanti i presupposti filosofici sottesi a questa concezione, ben evidenziati appunto dalla distinzione sopra richiamata fra determinazione *soggettività* del primo valore e la determinazione sociale, in ogni caso *mediata*, se non addirittura convenzionale, del valore di scambio. Una chiarificazione e un approfondimento ulteriore di questa discrepanza è riscontrabile nello stesso Marx, il quale, nel *Capitale*, scrive significativamente:

“L'utilità di una cosa ne fa un *valore d'uso*. Ma questa utilità non aleggia nell'aria. È un portato delle qualità del corpo della merce e non esiste senza di esso. *Il corpo della merce* stesso, come il ferro, il grano, il diamante, ecc., è quindi un valore d'uso, ossia un *bene*. [...] Il valore d'uso si realizza soltanto nell'uso, ossia nel consumo. I valori d'uso costituiscono *il contenuto materiale della ricchezza*, qualunque sia *la forma sociale* di questa. Nella forma di società che noi dobbiamo considerare i valori d'uso costituiscono insieme i depositari materiali del – *valore di scambio*”¹³¹⁵.

L'insistenza sul portato *ontologico* della materialità, della *corporeità* per esprimersi nei termini marxiani, della merce (ma più in generale di ogni *bene*) che si rivela la concrezione del valore d'uso, ossia la sua natura di *contenuto* della ricchezza indipendente dalla *forma* sociale della stessa, nonché la chiara affermazione della realizzazione del valore d'uso “soltanto nell'uso, ossia nel consumo” sono a nostro avviso molto significativi. In essi infatti crediamo sia innanzitutto possibile rintracciare in maniera più evidente la derivazione filosofica e, con essa, la mediazione occulta della teoresi stirneriana nella *correzione* degli assunti smithiani. Derivazione che si fa se possibile ancora più palese in merito alla trattazione del valore di scambio. A riguardo Marx infatti sostiene che:

“Il valore di scambio si presenta in un primo momento come il *rapporto quantitativo*, la proporzione nella quale valori d'uso d'un tipo sono scambiati con valori d'uso di altro tipo; tale rapporto cambia continuamente coi tempi e coi luoghi. Perciò si presenta come qualcosa di casuale e puramente *relativo*, come un valore di scambio interno, immanente alla merce (*valeur intrinsèque*), dunque come una *contraddizione in adjecto*. Consideriamo la cosa più da vicino. Una certa merce, p. es., un *quarter* di grano, si scambia con x lucido da stivali, o con y seta, o con z oro ecc.: in breve, si scambia con altre merci in *differentissime proporzioni*. Quindi il grano ha molteplici valori di scambio invece di averne uno solo. Ma poiché x lucido da stivali, e così y seta, e così z oro, ecc., è il valore di scambio di un *quarter* di grano, x lucido da stivali, y seta, z oro debbono essere valori di scambio sostituibili l'uno con l'altro o di grandezza uguale fra loro. Perciò ne consegue: in primo luogo, che i valori di scambio validi della stessa merce, esprimono la stessa cosa. Ma, in secondo luogo: il valore di scambio può essere in generale solo il *modo di espressione*, la «forma fenomenica» di un contenuto distinguibile da esso [ossia] in due cose differenti, in un *quarter* di grano come pure in un quintale di ferro, esiste un qualcosa di comune e della stessa grandezza. Dunque l'uno e l'altro sono eguali a una terza cosa, che in sé e per sé non è né l'uno né l'altro. Ognuno di essi, in quanto valore di scambio, dev'essere dunque riducibile a questo terzo”¹³¹⁶.

Questo passaggio, che si concentra sulla funzionalità meramente *formale* e sulla necessità *fatale* dell'astrazione e della riduzione a un *terzo*, ossia della mediazione, sancisce a mio avviso definitivamente come nell'analisi marxiana del meccanismo (forse si potrebbe dire addirittura dire del

¹³¹⁴ Cfr. Tiziano Raffaelli, *La ricchezza delle nazioni. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, pp. 50-51. Le polemiche risultano infondate, secondo Raffaelli, in quanto per Smith “il valore d'uso è un prerequisite del valore di scambio”, a dimostrazione di una forte attenzione “all'effetto che l'utilità dei beni ha sul loro valore”.

¹³¹⁵ Marx, *Il capitale*, Libro I, p. 68.

¹³¹⁶ Marx, *Il capitale*, Libro I, pp. 68-69.

dispositivo) del *valore* si palesi una fedele *copia* dell'apparato concettuale stirneriano trasposto in ambito più specificamente economico. Ossia, per quanto Marx sovrapponga qui al *soggetto* alienato stirneriano l'*oggetto* alienato del mondo capitalista la dinamica concettuale resta chiaramente la medesima. Questa *constatazione* però complica ulteriormente il quadro, dato che, come visto, la mediazione per Stirner significa ostensione di una radicale impossibilità d'uso e di *commercium* all'interno della scatola o del serraglio sociale. Com'è quindi possibile la sovrapposizione dei due piani se il valore d'uso è da considerarsi (almeno per Smith e Marx) il presupposto del valore di scambio? Questo paradosso indica precisamente il cuore dell'aporia costitutiva del capitalismo che Marx coglie con innegabile profondità di sguardo. E tale conseguente paradossalità è precisamente la *contradictio in adjecto* incarnata dallo stesso valore di scambio o, meglio, dall'astrazione reale che ne sta alla base. Risulta pertanto pregiudiziale quindi comprendere come funzioni questo "volto d'ossimoro"¹³¹⁷, ossia la "formidabile invenzione", meglio questa invenzione-costruzione, del concetto di "astrazione reale"¹³¹⁸. È necessario, per tale scopo, sfogliare brevemente quella che è stata poi nominata come *Introduzione ai "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica"*¹³¹⁹, in particolare il capitolo 3, *Il metodo dell'economia politica*, dove in poche righe Marx stigmatizza l'errore comune al metodo dell'economia politica classica e a Hegel (postulandone quindi l'inversione):

"Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni, dunque unità di ciò che è molteplice. Nel pensiero appare quindi come processo di sintesi, come risultato e non come punto di avvio, benché sia il reale punto d'avvio e quindi anche il punto d'avvio dell'intuizione e della rappresentazione. Seguendo la prima via [quella dell'economia *classica*, ossia "dal concreto immaginato a determinazioni più semplici"], la rappresentazione si volatilizza in determinazione astratta; seguendo la seconda ["dal semplice" al concreto reale] le determinazioni astratte conducono alla riproduzione del concreto nel cammino del pensiero. Perciò Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero che si riassume e si approfondisce in se stesso e che si muove per energia autonoma, mentre il metodo di salire dall'astratto al concreto è per il pensiero solo il modo in cui esso si appropria il concreto, lo ri-

¹³¹⁷ Cfr. Guido Boffi, *Strane macchine. Un idillio marxiano*, in Biancu, Cascetta, Marassi, *L'uomo e la rappresentazione*, pp. 35-55, qui p. 47: "Sorta di *contradictio in adjecto*, volto d'ossimoro, come funziona un'astrazione reale [...] Per un verso, è oggettiva e non soltanto soggettiva al modo di ogni 'sola' astrazione; per altro verso, ma insieme, è potenza operativa senza essere concreta e tangibile come ogni ordinario e fattivo *operari*".

¹³¹⁸ Cfr. Boffi, *Strane macchine*, p. 47.

¹³¹⁹ Si tratta infatti di un frammento manoscritto (in tedesco) di 24 pagine, contenuto in un quaderno di 44 pagine, datato 23 agosto 1857 e contrassegnato dalla lettera "M". Fu probabilmente compilato di getto, in circa una settimana, e doveva fungere da introduzione alle ricerche economiche che Marx stava conducendo in quel periodo e che progettava di pubblicare in diverse dispense, a mano a mano che le avesse completate. Egli stesso fa cenno a tale introduzione nella prefazione a *Zur Kritik der politischen Oekonomie* del 1859, ma non nella corrispondenza con Engels. Il testo venne ritrovato nel 1902 e pubblicato nel 1903 da Karl Kautsky (in «Die Neue Zeit», Jg. XXI (1902-1903), Bd. I, N. 23-25, S. 710-718, 741-745, 772-781), ma con scarsa cura filologica. Fu poi ripubblicato in maniera più accurata a cura dell'istituto Marx-Engels-Lenin come Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)* 1857-58, Moskau 1939 e in edizione definitiva in *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Rh. II, *Das Kapital und Vorarbeiten*, Bd. I, *Oekonomische Manuskripte 1857-1858*, Th. I, Dietz, Berlin 1976, S. 17-45; tr. it. di Giorgio Bacchhaus, rivista da Nicolao Merker, *Introduzione ai "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica"* in Marx-Engels, *Opere*, vol. XXIX, *Scritti economici di Karl Marx luglio 1857-febbraio 1858*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 15-44.

produce come qualcosa di spiritualmente concreto. Mai e poi mai è però il processo di formazione del concreto stesso¹³²⁰.

E, ancora una volta, affida ad un esempio il punto decisivo:

“Ad esempio la più semplice categoria economica, diciamo ad esempio il valore di scambio [...] non può esistere che come relazione astratta, unilaterale, di un insieme concreto, vivente, già dato”¹³²¹.

Assunto confermato nei *Grundrisse* stessi:

“L’attività, quale che sia la sua forma fenomenica individuale e il prodotto dell’attività, è il *valore di scambio*, ossia un’entità universale in cui ogni individualità, particolarità è negata e cancellata”¹³²².

Pertanto, concordiamo con Guido Boffi quando afferma che Marx elabora questa nozione “tenendo in mano la *Scienza della logica* dell’avversato Hegel, aperta alla ‘logica della quantità’ [in cui] scorge la possibilità concettuale che un che di astratto possa essere contemporaneamente reale e realmente produttivo, possa costruire ed organizzare una realtà effettiva”¹³²³, ma al contempo sosteniamo che Marx abbia *corretto* Hegel con il tanto avversato dettato stirneriano, per cui le idee fisse, le concrezioni fantasmatiche sono sommamente reali nel senso di eminentemente creatrici e eminentemente coercitive. Anzi, esse si rivelano tanto più cogenti quanto più astraggono dalle peculiarità individuali, quanto più attingono alla *purezza* dell’assenza di corporeità e quindi di esistenza perché esse si pongono come entità in sé e per sé e impongono la loro sacralità intoccabile, l’impossibilità del loro uso come una necessità, come una fatalità non a caso foriera di implicazioni sociali:

“La dipendenza reciproca e universale degli individui indifferenti gli uni agli altri costituisce la loro connessione sociale. Questa connessione sociale è espressa nel *valore di scambio*, ed è soltanto in esso che per ogni individuo la propria attività o il proprio prodotto diviene infine un’attività e un prodotto per esso; l’individuo deve produrre un prodotto universale – il *valore di scambio* – o, se quest’ultimo lo si considera per sé isolatamente e individualizzato, *denaro*. D’altro canto il potere che ogni individuo esercita sull’attività degli altri o sulle ricchezze sociali, esiste in esso in quanto possessore di *valori di scambio*, di *denaro*. Esso porta con sé, in tasca, il proprio potere sociale, così come la sua connessione con la società”¹³²⁴.

Questo è paradossale, ma al contempo estremamente conseguente perché è la mediazione la *forza creatrice* del capitalismo, quella mediazione che astrae, per dirla hegelianamente, dalla *qualità* per inoltrarsi nella *quantità*, ossia, per dirla con Stirner, dalle proprietà uniche o dagli unici proprietari in direzione delle idee fisse, di proprietà e di uomo (ad esempio, ma non solo). Il movimento stirneriano procede coerentemente, lo si vedrà, in senso contrario a quello capitalistico, ossia dalla quantità, dal valore di scambio degli individui astrattamente uguali (equipollenti), alla qualità, in-

¹³²⁰ Marx, *Introduzione*, p. 34.

¹³²¹ Marx, *Introduzione*, p. 34.

¹³²² Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* in MEGA, Rh. II, Bd. I, *Oekonomische Manuskripte 1857-1858*, Th. I, Dietz, Berlin 1976 u. Th. II, Dietz, Berlin 1981; tr. it. di Giorgio Backhaus, rivista da Nicolao Merker, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* in Marx-Engels, *Opere*, vol. XXIX, *Scritti economici di Karl Marx luglio 1857-febbraio 1858*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 45-557, qui p. 89.

¹³²³ Guido Boffi, *Strane macchine*, p. 47.

¹³²⁴ Marx, *Lineamenti*, p. 89.

comparabile, degli unici; una lettura di Stirner in senso capitalistico dovrebbe, quantomeno, giustificare questa discrepanza che, a mio avviso, ne mina alla radice la validità. Stirner andrebbe piuttosto letto, credo, in un proficuo accostamento con l'idea benjaminiana del capitalismo (forse Stirner direbbe del liberismo) come religione, come incessante produzione senza requie e senza redenzione, che non ha come scopo, come giustamente sosteneva Boffi, il soddisfacimento dei bisogni, né tantomeno il godimento sensibile; anzi, essa si fonda precisamente sull'abolizione del valore d'uso a vantaggio del valore di scambio che, ora, incarna e rivela la totalità dell'essenza della merce stessa. L'astrazione reale che la merce rappresenta è la forza della mediazione – “il medio astratto della commerciabilità” – ossia la “vera forza creatrice” in quanto è in grado di *produrre* esistenza reale alle rappresentazioni, Stirner direbbe di creare un *corpo* ai fantasmi. La questione per noi decisiva è che essa non crea solo gli *oggetti*, ma è essa stessa l'oggetto in senso eminente, ciò che crea *prima facie* me stesso e poi gli *altri*, che mi fornisce un'essenza e al contempo regola i miei rapporti con gli altri uomini. Quello che Marx qui dice del denaro vale, a nostro avviso, totalmente per la mediazione, di cui il denaro è in realtà solo epifenomeno, *segno*:

“Il denaro possiede la *qualità* di comprar tutto, la qualità di appropriarsi tutti gli oggetti, è così l'*oggetto* in senso eminente. L'universalità della sua qualità è l'onnipotenza del suo essere; esso vale quindi come ente onnipotente... Il denaro è il *lenone* fra il bisogno e l'oggetto, fra la vita e il mezzo di vita dell'uomo. Ma *ciò* che mi media la *mia* vita, mi media anche l'esistenza di altri uomini. Questo è per me l'*altro uomo*”¹³²⁵.

E ancora, e in maniera più incisiva, il denaro *crea* me stesso, il suo possessore:

“Ciò ch'è mio mediante il *denaro*, ciò che io posso, cioè può il denaro, comprare, ciò *sono io*, il possessore del denaro stesso. Tanto grande la mia forza quanto grande la forza del denaro. Le proprietà del denaro son proprietà e forze essenziali mie, del suo possessore. Ciò ch'io *sono* e *posso* non è, dunque, affatto determinato dalla mia individualità. Io *sono* brutto, ma posso comprarmi *le più belle donne*. Dunque non sono *brutto*, ché l'effetto della *bruttezza*, il suo potere scoraggiante, è annullato dal denaro. Io sono, come individuo, *storpio*, ma il denaro mi dà 24 gambe¹³²⁶: non sono dunque storpio. Io sono un uomo malvagio, infame, senza coscienza, senza ingegno, ma il denaro è onorato dunque lo è anche il suo possessore. Il denaro è il più grande dei beni, dunque il suo possessore è buono; il denaro mi dispensa dalla pena di esser disonesto, io sono, dunque, presunto onesto; io sono *senza spirito*, ma il denaro è lo *spirito reale* di ogni cosa: come dovrebbe esser senza spirito il suo possessore? Inoltre, questi può comprarsi la gente ricca di spirito, e chi ha potere sulla gente ricca di spirito non è egli più ricco di spirito dell'uomo ricco di spirito? Io che mediante il denaro posso *tutto* ciò che un cuore umano desidera, non possiedo io tutti i poteri umani? Il mio denaro non tramuta tutte le mie impotenze nel loro contrario? [...] Ciò che io non posso come *uomo*, ciò che non possono dunque tutte le mie sostanziali forze individuali, lo posso mediante il *denaro*. Il denaro fa di ognuna di queste forze essenziali qualcosa ch'essa non è, il suo *contrario*. Se io desidero un cibo o voglio servirmi della diligenza, perché non sono abbastanza in forze per far la strada a piedi, il denaro mi procura così il cibo e la diligenza, cioè trasforma i miei desiderirappresentazioni, traduce la loro esistenza pensata, rappresentata, voluta, nella loro esistenza *sensibile*,

¹³²⁵ Marx, *Manoscritti*, p. 350.

¹³²⁶ Marx sta commentando un passo del *Faust* goethiano in cui Mefistofele afferma: “Che diamine! certamente mani e piedi e testa e di dietro, questi, sono tuoi! Ma tutto quel di cui frescamente godo è perciò meno mio? Se io posso comprarmi sei stalloni, le loro forze non sono mie? Io ci corro sopra e sono un uomo in gamba, come se di gambe ne avessi ventiquattro”. Cfr. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, parte I, scena IV e Marx, *Manoscritti*, pp. 350-351.

reale, la rappresentazione in vita, l'essere rappresentato nell'essere reale. In quanto è questa mediazione, il [denaro] è la forza *veramente creatrice*"¹³²⁷.

Il denaro, simbolo della mediazione, è creatore perché è *l'essenza*, "lo *spirito* reale di ogni cosa": è ciò che attribuisce a me, suo possessore – o meglio suo *contenitore*, sua *dimora*, direbbe Stirner – la mia dignità, la mia stessa essenza, il mio *valore*. Io *valgo* solo in quanto possessore dello *spirito*, del denaro, e non per quanto concerne me stesso, nella mia unicità. È chiaro che questo è la cuspide della tematica della reificazione alienante l'essenza umana – in cammino, nel percorso intellettuale di Marx, almeno dai *Dibattiti sui furti di legna* in cui era appunto la legna rubata (o raccolta) a qualificare l'uomo come ladro –, ma a nostro avviso appare chiaro che l'equipollenza di determinazione (materiale o spirituale), anzi il predominio dello spirituale come elemento discriminante, anzi massimamente qualificante l'uomo è un innegabile influsso della speculazione stirneriana. Questo ci permette di scorgere, ancora una volta, la valenza anche *economica*, naturalmente in senso allargato, della riflessione di Stirner. Quindi Stirner è in grado di mostrare come l'alienazione originaria e più cogente sia quella del valore d'uso che, nell'astrazione della mediazione, subisce il più totale annichilimento, la più estrema negazione in favore del valore di scambio. Il valore di scambio è infatti l'epifenomeno della privazione ontologica degli oggetti e dei soggetti, ossia l'astrazione dalla loro realtà sostanziale, l'astrazione di tutte le loro proprietà e della loro eterogeneità per renderle completamente sostituibili l'una con l'altra, perfetti oggetti di scambio. Scrive significativamente Marx:

"La scambiabilità di tutti i prodotti, attività, rapporti, con un terzo, con *qualcosa di reale* che può a sua volta essere scambiato *indifferentemente* con tutto – dunque lo sviluppo dei valori di scambio (e dei rapporti di denaro) – si identifica con la generale venialità e corruzione. La prostituzione generale appare come una fase necessaria dello sviluppo del carattere sociale delle disposizioni, capacità, abilità e attività personali. Esprimendosi più compiutamente: l'universale rapporto di utilità e di utilizzabilità. [Cioè] il porre come uguale ciò che uguale non è"¹³²⁸.

Ma è qui che le direzioni dei due pensieri divergono insanabilmente: per Marx (che qui risponde a Stirner) l'universale rapporto di utilità e utilizzabilità è soltanto una "fase", per quanto "necessaria" dello sviluppo delle "disposizioni, capacità, abilità, attitudini personali", in una parola delle *proprietà*, a livello sociale che coincide con la totalizzazione della scambiabilità, con la posizione dell'universale uguaglianza – io direi addirittura con la posizione dell'universale identità – tra

¹³²⁷ Marx, *Manoscritti*, pp. 351-352.

¹³²⁸ Marx, *Lineamenti*, p. 95. Si noti come questo sia, significativamente, il medesimo meccanismo che il giovane Nietzsche, in toto stirneriano, di *Über Wahrheit und Lüge*, descrive come formatore (creatore?) dei concetti. Cfr. Nietzsche, *Su verità e menzogna*, pp. 360-361: "Ogni parola diventa senz'altro un concetto, per il fatto che essa non è destinata a servire eventualmente per ricordare l'esperienza primitiva, non ripetuta e perfettamente individualizzata, ma deve adattarsi al tempo stesso a innumerevoli casi più o meno simili, cioè – a rigore – mai uguali, e quindi a casi semplicemente disuguali. Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale. Se è certo che una foglia non è mai perfettamente uguale a un'altra, altrettanto certo è che il concetto di foglia si forma mediante un arbitrario lasciar cadere queste differenze individuali, mediante un dimenticare l'elemento discriminante, e suscita poi la rappresentazione che nella natura, all'infuori delle foglie, esiste un qualcosa che è «foglia», quasi una forma primordiale, sul modello della quale sarebbero tessute, diseguate, circoscritte, colorate, increspate, dipinte – ma da mani maldestre – tutte le foglie, in modo tale che nessun esemplare risulterebbe corretto e attendibile in quanto copia fedele della forma originale. [...] Il trascurare ciò che vi è di individuale e di reale ci fornisce il concetto, allo stesso modo che ci fornisce la forma".

elementi tra loro eterogenei. Per Stirner, di contro, l'universale utilità e utilizzabilità è precisamente la negazione sia del valore di scambio sia di quello che abbiamo definito "valore d'esposizione" in quanto negazione della loro astrazione fondativa (e unilaterale), in favore non tanto di una rinnovata, perché questo implicherebbe che essa fosse già stata possibile, quanto piuttosto di una *nuova* modalità, anzi *realtà*, d'uso. Modalità che, come si vedrà, può darsi solo come effetto della pratica profanatoria messa in atto da Stirner, mentre nella società senza classi di Marx l'organizzabilità, ossia la scambiabilità e l'equipollenza di tutti i membri della società, resta il criterio *sacro* e unilaterale, per quanto occulto, dell'organismo sociale, dato che è la società a fungere da polo mediatore dei rapporti, anzi come creatrice dei rapporti, che possono svilupparsi liberamente solo in determinate guise, pena, appunto, l'esclusione e l'isolamento. È ovviamente da scongiurare l'ingenuità di un monito *sentimentale* all'integrazione del diverso, all'eliminazione filantropica dell'intolleranza sociale: tutto questo per Stirner rientrerebbe nella definizione di "romanticismo" e sarebbe bollato come "mongolesimo". Il superamento della situazione di "generale venalità e corruzione" legata all'universale scambiabilità creata dall'astrazione non risiede quindi nell'abolizione della stessa, ma precisamente nella *consumazione* della mediazione che ne costituisce il cuore, ossia, in altri termini, nell'appropriazione di una produttività ben più radicale di quella dei mezzi di sussistenza, cioè l'appropriazione della propria condizione di *Eigner*, di individuo proprietario, in quanto creatore e distruttore, delle stesse astrazioni e di se stessi in quanto unici. Stirner quindi è a nostro avviso in grado di mutuare da Smith la teoria del valore, leggendone tutta la contraddittorietà e di anticipare sia la concezione marxiana del valore di scambio sia quella benjaminiana del "valore di esposizione" con una radicalità sconosciuta a entrambi, per i quali la fantasmagoria riguardava solo la merce e il suo carattere di feticcio, mentre per Stirner essa concerneva in maniera intrinseca l'intero ingranaggio sociale e la sua declinazione costitutivamente e irrimediabilmente coercitiva.

L'*Auflösung* stirneriana della questione valoriale si presenta quindi come *indifferenza* alla logica del valore di scambio e d'esposizione e come opposta insistenza sul valore d'uso; ma essa, lungi dall'essere un gesto antieconomico, indica piuttosto la sanzione del passaggio a un'economia *altra* che, non ingenuamente, si potrebbe definire *generale*. Tale transito necessita però ed evidentemente di una prassi operativa che ne garantisca la riuscita e, con essa, l'apertura di una dimensione relazionale realmente *reciproca*, assoluta cioè dalle coercizioni dell'astrazione reale. Tale prassi si connota come profanazione (*Entheiligung*).

III.3.c Profanazione

Bisogna pertanto fissare l'attenzione su tale *operazione*, a mio avviso *necessario* contraltare della dissoluzione dello spirito attraverso lo spirito che connota la parodia stirneriana, per enuclearne caratteristiche e efficacia. Il primo tratto che Stirner si premura di mettere in luce è che la pratica profanatoria trae forza dalla propria (perenne) *inattualità*:

“Rivoltandosi contro le pretese ed i concetti del presente, l'egoista compie spietatamente la – *profanazione* estrema (*maßloseste Entheiligung*). Niente gli è sacro! Sarebbe stolto affermare che non c'è alcuna potenza superiore alla mia. Ma l'atteggiamento che io assumo nei suoi confronti è completamente diverso da quello dell'epoca della religione: io sarò il *nemico* (*Feind*) di ogni potenza superiore, mentre la religione c'insegna a farcela amica e a comportarsi umilmente nei suoi confronti.

Il *profanatore* (*Entheiliger*) tende tutte le sue forze contro ogni *timor di Dio*, perché il timore di Dio lo renderebbe schiavo di tutto ciò che egli lasciasse sussistere come sacro. Il fatto che nell'uomo la potenza santificatrice sia il dio oppure l'uomo, il fatto insomma che qualcosa sia da considerarsi sacro per amore di Dio oppure per amore dell'uomo (dello spirito umanitario), non cambia per niente la natura del timore di Dio, perché anche l'uomo viene venerato come «essere supremo» esattamente come, nel campo specificamente religioso, Dio, in quanto «essere supremo», pretende il nostro timore e la nostra venerazione, che ci vengono appunto imposti da tutti e due»¹³²⁹.

La profanazione quindi si rivela primariamente non tanto un *gesto* storico – anche perché questo carattere di eternità ne sancirebbe la permanenza nella dimensione sacrale a cui essa dichiaratamente si oppone – quanto piuttosto “fuori tempo” (Derrida direbbe “out of joint” con riferimento ad Amleto), ossia come *gesto* che va contro il proprio tempo, in realtà contro *ogni* tempo, in quanto tempo informato dal sacro, dalla fantasmagoria. Essa si rivela non a caso *maßloseste*, estrema in quanto senza misura, perché in essa l'unico, anche se Stirner dice l' “egoista”, come sempre quando vuole accentuarne la coloritura polemologica, si rifiuta alla *misura* (*Maß*) del valore, ossia all'uguaglianza fittizia, che le astrazioni gli conferiscono. Ciò esemplifica anche la consapevolezza non ingenua, da parte del profanatore, dell'esistenza di potenze a lui superiori e la volontà di mutare atteggiamento nei confronti di esse: non più un sacro timore e un'umiltà accondiscendente strumentale all'ottenimento di benefici, ma uno scontro frontale, una tensione di tutte le forze (il rendersi nemico) volta ad appropriarsene, a renderle una nostra proprietà. Solo in tal modo il profanatore è in grado di sollevarsi *oltre* la propria epoca e di qualificarsi propriamente, per quanto Stirner qui non lo affermi in termini espliciti, come *Empörer*, attingendo al senso profondamente etico e politico di tale condizione.

Ma la profanazione significa quindi e soltanto un'ulteriore e più radicale declinazione di motivi ateistici, un'affermazione di feroce iconoclastia come gli interpreti hanno spesso ritenuto o, di contro, essa cela in sé una differente motivazione e con essa un differente esito? Credo che la risposta possa essere dischiusa da un'analisi dello stesso termine, che vanta una lunga storia legata all'ambito giuridico, ben messa in rilievo da Giorgio Agamben:

“I giuristi romani sapevano perfettamente che cosa significhi «profanare». Sacre o religiose erano le cose che appartenevano in qualche modo agli dèi. Come tali, esse erano sottratte al libero uso e al commercio degli uomini, non potevano essere vendute né date in pegno, cedute in usufrutto o gravate di servitù. Sacrilego era ogni atto che violasse o trasgredisse questa loro speciale indisponibilità, che le riserva esclusivamente agli dèi celesti (ed erano allora dette propriamente “sacre”)

¹³²⁹ U, p. 194; EE, S. 202: „Indem der Egoist sich gegen die Anmutungen und Begriffe der Gegenwart wendet, vollzieht er unbarmherzig die maßloseste – *Entheiligung*. Nichts ist ihm heilig! Es wäre töricht zu behaupten, es gäbe keine Macht über der meinigen. Nur die Stellung, welche Ich Mir zu derselben gebe, wird eine durchaus andere sein, als sie im religiösen Zeitalter war: Ich werde der *Feind* jeder höheren Macht sein, während die Religion lehrt, sie Uns zur Freundin zu machen und demütig gegen sie zu sein. Der *Entheiliger* spannt seine Kraft gegen jede *Gottesfurcht*, denn Gottesfurcht würde ihn in allem bestimmen, was er als heilig bestehen ließe. Ob am Gottmenschen der Gott oder der Mensch die heiligende Macht übe, ob also etwas um Gottes oder um des Menschen (der Humanität) willen heilig gehalten werde, das ändert die Gottesfurcht nicht, da der Mensch so gut als »höchstes Wesen« verehrt wird, als auf dem speziell religiösen Standpunkte der Gott als »höchstes Wesen« unsere Furcht und Ehrfurcht verlangt, und beide Uns imponieren.

o inferi (in questo caso si dicevano semplicemente “religiose”). E se consacrare (*sacrare*) era il termine che designava l’uscita delle cose dalla sfera del diritto umano, profanare significava per converso restituire al libero uso degli uomini. «Profano», può scrivere così il grande giurista Trebazio, «si dice in senso proprio ciò che, da sacro o religioso che era, viene restituito all’uso e alla proprietà degli uomini». E «puro» era il luogo che era stato sciolto dalla sua destinazione agli dèi dei morti e non era più «né sacro, né santo, né religioso, liberato da tutti i nomi di questo genere» [...]. Pura, profana, libera dai nomi sacri, è la cosa restituita all’uso comune degli uomini. Ma l’uso non appare qui come qualcosa di naturale; piuttosto a esso si accede soltanto attraverso una profanazione. Tra “usare” e “profanare” sembra esservi una relazione particolare che occorre chiarire”¹³³⁰.

Gli spunti offerti in questo passaggio sono innumerevoli. È importante analizzarli uno ad uno per verificarne la corrispondenza o meno con la pratica profanatoria stirneriana, l’elaborazione della quale potrebbe essersi giovata del riferimento diretto al diritto romano, così come era avvenuto in occasione della nozione di proprietà. Il primo punto concerne naturalmente l’opposizione al sacro, nella peculiare accezione di separazione, di *sottrazione*. Nel diritto romano infatti sacre o religiose (a seconda che si trattasse di dèi superni o di dèi inferi) era “le cose che *appartenevano*” agli dèi, ossia riservate soltanto ad essi, *indisponibili* all’uso degli uomini. “L’uscita delle cose dalla sfera del diritto umano” era pertanto sancito da un atto di consacrazione (*sacratio*) mentre la restituzione delle stesse “al libero uso degli uomini” era stabilito da un atto uguale e contrario, ossia, appunto, dalla profanazione. “Profano” quindi era ciò che aveva conosciuto questa *doppia* qualifica, che aveva *vissuto*, per dir così, in una *doppia* dimensione, che aveva transitato da un’economia del sacro, ossia dell’intangibile, dell’inalienabile, a una del profano, cioè dell’uso, del libero commercio, dell’alienabilità. È importante sottolineare come il passaggio tra le due dimensioni implichi anche una *privazione* di nomi: l’oggetto o lo spazio restituito all’uso è *puro*, scevro da denominazioni, da qualificazioni senza che questo sia sinonimo di una naturalità anonima; anzi, questa nuova condizione sembra faccia precipuamente segno alla necessità di un *lavoro* su di essa, di uno svuotamento del suo *pieno* di qualificazioni, in una parola è possibile solo attraverso la pratica profanatoria. Ma questa concezione del sacro non richiama esattamente la visione stirneriana appena analizzata? Se i passi richiamati in precedenza non fossero sufficienti, crediamo che ogni possibile dubbio possa essere fugato dal passo seguente:

“La storia universale è stata crudele con noi e lo spirito ha raggiunto l’onnipotenza. Tu devi portar rispetto perfino a quella misera cosa che sono le mie scarpe, che potrebbero proteggere i tuoi piedi nudi, al mio sale, col quale le tue patate diventerebbero più saporite e alla mia carrozza di gala, il cui possesso ti libererebbe d’un colpo dalla tua miseria: tu non puoi stendere le mani per prendere queste cose che sono *mie*. Di esse, come di mille altre, l’uomo deve riconoscere l’*indipendenza*, esse devono essere per lui intoccabili e inavvicinabili, proibite. Egli deve rispettarle scrupolosamente, guai a lui se, pieno di desiderio, allunga un dito: si dirà appunto che ha «le mani lunghe»! Siamo stati ridotti alla miseria: ci è restato assai poco, anzi quasi niente! Ogni cosa è stata allontanata da noi, su niente possiamo aver pretese, se non ci viene donato: viviamo solo della *grazia* del donatore. Nemmeno un ago puoi sollevare da terra, a meno che non ti sia stato concesso, a meno che tu non abbia avuto il *permesso*. Da chi? Dal *rispetto*! Soltanto se il rispetto cede quell’ago in tua proprietà, soltanto se lo puoi *rispettare* come tua proprietà, soltanto allora potrai prenderlo. E ancora; tu non devi concepire un pensiero, pronunciare una sillaba,

¹³³⁰ Agamben, *Elogio della profanazione*, pp. 83-84.

compiere un'azione di cui ti giustifichi tu stesso, invece di venirne giudicato dalla moralità o dalla ragione. Felice *sprejudicatezza* dell'uomo avido, come hanno tentato crudelmente d'immolarti sull'altare del pregiudizio! Ma intorno all'altare s'inarcano le volte di una chiesa e le sue mura si estendono sempre più in là. Ciò che esse racchiudono è – *sacro*. Tu non puoi più raggiungerlo e tantomeno toccarlo. Gridando per la fame che ti divora, ti aggiri intorno a quelle mura, per raccogliere quel poco di profano che è rimasto, ma i cerchi del tuo percorso si fanno sempre più ampi. Presto quella chiesa abbraccerà tutta la terra e tu verrai ricacciato al margine estremo; ancora un passo e il *mondo del sacro* avrà vinto: tu sprofondi nell'abisso”¹³³¹.

Queste righe confermano infatti tutti gli assunti caratterizzanti la profanazione sancita dal diritto romano e ripresi dall'analisi agambeniana: le cose, *consacrate* dallo spirito che ha raggiunto l'onnipotenza sono divenute “indipendenti”, ossia “intoccabili, inviciniabili, proibite” per il singolo, al quale, soggiogato dal rispetto, resta solo la speranza di riceverle in dono, ma mai la dignità di possederle come proprietà. E, coerentemente con la concezione stirneriana di proprietà, questa sacralità e intangibilità non concerne soltanto gli oggetti *materiali*, ma comprende anche quelli *spirituali*, come le idee e i pensieri, i quali non possono neppure essere concepiti senza essere giudicati dalla moralità e dalla ragione, ossia, appunto, da potenze *sacre*. La dimensione spaziale della sacralità è poi metaforicamente resa con la sua espansione progressivamente onnicomprensiva, tanto da costringere il singolo, provvisoriamente *abitante* il poco *spazio* profano rimasto, alla marginalità estrema – fisica, ma soprattutto metafisica – e poi all'abisso. Ma se, come detto, la religione è per Stirner – e per Agamben – separazione¹³³² e estraneità¹³³³, la completa eliminazione di spazio *profano* coincide con l'alienazione totale, con la forma *pura* della separazione:

¹³³¹ U, p. 105; EE, S. 105-106: „Die Weltgeschichte ist mit Uns grausam umgegangen, und der Geist hat eine allmächtige Gewalt errungen. Du mußt Meine elenden Schuhe achten, die Deinen nackten Fuß schützen könnten, mein Salz, wodurch Deine Kartoffeln genießbar würden, und meine Prunkkarosse, deren Besitz Dir alle Not auf einmal abnähme: Du darfst nicht darnach langem. Von alledem und unzähligen Anderen soll der Mensch die *Selbständigkeit* anerkennen, es soll ihm für unergreifbar und unnahbar gelten, soll ihm entzogen sein. Er muß es achten, respektieren; wehe ihm, wenn er begehrend seine Finger ausstreckt: Wir nennen das »lange Finger machen«! Wie so bettelhaft wenig ist Uns verblieben, ja wie so gar nichts! Alles ist entrückt worden, an nichts dürfen Wir Uns wagen, wenn es Uns nicht gegeben wird: Wir leben nur noch von der *Gnade* des Gebers. Nicht eine Nadel darfst Du aufheben, es sei denn, Du habest Dir die Erlaubnis geholt, daß Du es *dürfest*. Und geholt von wem? Vom *Respekte*! Nur wenn er sie Dir überläßt als Eigentum, nur wenn Du sie als Eigentum *respektieren* kannst, nur dann darfst Du sie nehmen. Und wiederum sollst Du keinen Gedanken fassen, keine Silbe sprechen, keine Handlung begehen, die ihre Gewähr allein in Dir hätten, statt sie von der Sittlichkeit oder der Vernunft oder der Menschlichkeit zu empfangen. Glückliche *Unbefangenheit* des begehrliehen Menschen, wie unbarmherzig hat man Dich an dem Altare der *Befangenheit* zu schlachten gesucht! Um den Altar aber wölbt sich eine Kirche, und ihre Mauern rücken immer weiter hinaus. Was sie einschließen, ist – *heilig*. Du kannst nicht mehr dazu gelangen, kannst es nicht mehr berühren. Aufschreiend in verzehrendem Hunger schweifst Du um diese Mauern herum, das wenige Profane aufzusuchen, und immer ausgedehnter werden die Kreise Deines Laufes. Bald umspannt jene Kirche die ganze Erde, und Du bist zum äußersten Rande hinausgetrieben; noch ein Schritt, und die *Welt des Heiligen* hat gesiegt: Du versinkst in den Abgrund“.

¹³³² Cfr. Agamben, *Elogio della profanazione*, p. 84: “Si può definire religione ciò che sottrae cose, luoghi, animali o persone all'uso comune e le trasferisce in una sfera separata. Non solo non c'è religione senza separazione, ma ogni separazione contiene o conserva in sé un nucleo genuinamente religioso”.

¹³³³ Cfr. U, p. 81: “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 a contatto con esso: vi sentite qualcosa di sinistro e di strano, cioè estraneo, non familiare (*Unheimliches*), che *non ci appartiene* (*Uneigenes*)”; EE, S. 78: „Alles, wovor Ihr einen Respekt

“Nella sua forma estrema, la religione capitalista realizza la pura forma della separazione, senza più nulla da separare. [...] E come, nella merce, la separazione inerisce alla forma stessa dell’oggetto, che si scinde in valore d’uso e valore di scambio e si trasforma in un feticcio inafferrabile, così ora tutto ciò che viene agito, prodotto e vissuto – anche il corpo umano, anche la sessualità, anche il linguaggio – vengono divisi da se stessi e dislocati in una sfera separata che non definisce più alcuna divisione sostanziale e in cui ogni uso diventa durevolmente impossibile. Questa sfera è il consumo. Se, com’è stato suggerito, chiamiamo spettacolo la fase estrema del capitalismo che stiamo vivendo, in cui ogni cosa è esibita nella sua separazione da sé, allora spettacolo e consumo sono le due facce di un’unica impossibilità di usare”¹³³⁴.

I riferimenti di Agamben alla *religione del capitalismo* (o meglio al *Capitalismo come religione*, per dirlo con il titolo del frammento di Walter Benjamin a cui egli dichiaratamente si ispira), al feticismo delle merci marxiano, nonché allo spettacolo come fase estrema del capitalismo (la fonte qui è naturalmente Guy Debord¹³³⁵ e la riflessione situazionista) non fanno che confermare, come già accennato, l’innegabile lungimiranza di Stirner che, nella fase nascente del capitalismo, mostra di averne saputo leggere già l’esito estremo, il suo destino fatale e, si potrebbe dire, anche necessario. Anzi, Stirner propone una lettura dello stesso consumo alternativa a quella agambeniana (e capitalistica), indicando in esso, seppure con uno scarto decisivo – tant’è che per indicare tale *différance* preferisco il termine “consumazione” – non una sfera dell’impossibilità d’uso, ma una condizione necessaria all’uso stesso. Ad ogni modo, è opportuno seguire ancora la strada tracciata da Agamben nella sua ricostruzione, per meglio evidenziare i punti di rottura determinanti tale discrepanza di esiti e poter così problematizzare la maggiore o minore efficacia delle due pratiche profanatorie.

Partiamo dalla postulata coincidenza tra il consumo e l’impossibilità di usare. Secondo Agamben, “il canone teologico del consumo come impossibilità dell’uso” nella bolla *Ad conditorem canonum*, emanata nel 1322 da Giovanni XXII nell’ambito della disputa con l’ordine francescano in merito all’*usus facti*:

“Nelle cose che sono oggetto di consumo, egli argomenta, come il cibo, le vesti ecc., un uso distinto dalla proprietà non può esistere, perché esso si risolve integralmente nell’atto del loro consumo, cioè della loro distruzione (*abusus*). Il consumo, che distrugge necessariamente la cosa, non è che

oder eine Ehrfurcht hegt, verdient den Namen eines Heiligen; auch sagt Ihr selbst, Ihr trüget eine “*heilige Scheu*”, es anzutasten. Und selbst dem Unheiligen gebt Ihr diese Farbe (Galgen, Verbrechen usw.). Es graut Euch vor der Berührung desselben. Es liegt etwas Unheimliches, d. h. Unheimisches oder *Uneigenes* darin“ e U, p. 47: “L’estraneità è un segno di riconoscimento del «sacro». In tutto ciò che è sacro c’è qualcosa di «inquietante», cioè di estraneo, che ci fa sentire a disagio, non a casa nostra. Ciò che per me è sacro *non mi appartiene*: se la proprietà altrui, per esempio, non mi fosse sacra, io la considererei *mia* e, quando mi si presentasse l’occasione, me ne approprierei definitivamente. Oppure, viceversa, se il volto dell’imperatore della Cina è per me sacro, esso rimane estraneo ai miei occhi e io li chiudo, infatti, al suo apparire EE, S. 40: „Fremdheit ist ein Kennzeichen des “Heiligen”. In allem Heiligen liegt etwas “Unheimliches”, d. h. Fremdes, worin Wir nicht ganz heimisch und zu Hause sind. Was Mir heilig ist, das ist Mir *nicht eigen*, und wäre Mir z. B. das Eigentum Anderer nicht heilig, so sähe Ich’s für das *Meine* an, das Ich bei guter Gelegenheit Mir zulegte, oder gilt Mir umgekehrt das Gesicht des chinesischen Kaisers für heilig, so bleibt es meinem Auge fremd, und Ich schließe dasselbe bei seinem Erscheinen“.

¹³³⁴ Agamben, *Elogio della profanazione*, pp. 93-94.

¹³³⁵ Cfr. l’ormai classico Guy Debord, *La Société du spectacle*, Éditions Buchet-Chastel, Paris 1967; tr. it. di Carlo Freccero e Daniela Strumia, *La società dello spettacolo*, Dalai, Milano 2001.

l'impossibilità o la negazione dell'uso, che presuppone che la sostanza della cosa rimanga intatta (*salva rei substantia*). E non solo: un semplice uso di fatto, distinto dalla proprietà, non esiste in natura, non è in alcun modo qualcosa che si possa «avere». «L'atto stesso dell'uso non esiste in natura né prima di esercitarlo né mentre lo si esercita né dopo averlo esercitato. Il consumo, infatti, anche nell'atto del suo esercizio è sempre già passato o futuro e, come tale, non si può dire che esista in natura, ma solo nella memoria e nell'aspettativa. Pertanto esso non può essere avuto se non nell'istante della sua sparizione»¹³³⁶.

Ma proprio per negare recisamente la possibilità dell'uso, il pontefice ne squaderna in profondità i tratti:

“Il puro uso appare, nella sua argomentazione, non tanto come qualcosa di inesistente – esso esiste, infatti, istantaneamente nell'atto del consumo – quanto piuttosto come qualcosa che non si può mai avere, che non può mai costituire una proprietà (*dominium*). L'uso è, cioè, sempre in relazione con un inappropriabile, si riferisce alle cose in quanto non possono diventare oggetto di possesso. Ma, in questo modo, l'uso mette a nudo anche la vera natura della proprietà, che non è che il dispositivo che sposta il libero uso degli uomini in una sfera separata, in cui si converte in diritto”¹³³⁷.

L'uso mantiene quindi una sua valenza ontologica, per dir così istantanea, coincidendo con l'atto del consumo ed è caratterizzato dalla sua impossibilità di divenire “oggetto di possesso”, di “costituire una proprietà”, ossia dalla sua costitutiva relazione ad un inappropriabile, proprio perché la proprietà è al contempo un dispositivo di *separazione*, ossia del “libero uso” dall'attività degli uomini, e di *conversione* di tale “libero uso” in “diritto”. La profondità di tale affermazione sembra quasi non avvertita dallo stesso Agamben, perché la proprietà, così descritta, è realmente un canone teologico, un dispositivo in tutto e per tutto *religioso*, in quanto, per dirla con Stirner che invece ne è perfettamente consapevole, esso è elemento di separazione, di estraneità e contemporaneamente di “spettralizzazione” in quanto converte una pratica fattuale, il libero uso, in un'idea fissa, il diritto, che ne sancisce la sacralità e quindi l'intangibilità. Ma allora è precipuamente lo stesso dispositivo “proprietà (sacra)” a dover essere messo in questione per accedere a una sfera di “puro uso” finalmente emancipata dalle astrazioni. Tale messa in questione altro non è, appunto, che una profanazione della sua sacralità (come visto in occasione della serrata critica stirneriana del diritto alla proprietà) e il primo passo per un ripensamento cogente ed efficace della nozione di uso che non sia inficiata dalla sua consumazione istantanea, ma che in essa trovi la sua massima realizzazione. Che si tratti di una pratica estremamente complessa, anche per la sua collocazione in una natura artificiale, Agamben lo riconosce¹³³⁸, così come ne individua acutamente il paradigma nel gioco, inteso come un vero e proprio “organo della profanazione”¹³³⁹:

“Il passaggio dal sacro al profano può [...] avvenire anche attraverso un uso (o, piuttosto, un riuso) del tutto incongruo del sacro. Si tratta del gioco. È noto che la sfera del sacro e quella del gioco sono stret-

¹³³⁶ Agamben, *Elogio della profanazione*, pp. 94-95.

¹³³⁷ Agamben, *Elogio della profanazione*, pp. 95-96. Per una più distesa esposizione della tematica, cfr. Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, Homo sacer, IV, I*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

¹³³⁸ Agamben, *Elogio della profanazione*, p. 98: “La profanazione non restaura semplicemente qualcosa come un uso naturale, che preesisteva alla sua separazione nella sfera religiosa, economica o giuridica. La sua operazione è più astuta e complessa e non si limita ad abolire la forma della separazione, per ritrovare, al di qua o al di là di essa, un uso incontaminato”.

¹³³⁹ Agamben, *Elogio della profanazione*, p. 87.

tamente connesse. [...] Analizzando questa relazione fra gioco e rito, Emile Benveniste ha mostrato che il gioco non solo proviene dalla sfera del sacro, ma ne rappresenta in qualche modo il capovolgimento. [...] Il gioco libera e distoglie l'umanità dalla sfera del sacro, ma senza semplicemente abolirla. L'uso a cui il sacro è restituito è un uso speciale, che non coincide con il consumo utilitaristico. La «profanazione» del gioco non riguarda, infatti, soltanto la sfera religiosa. I bambini, che giocano con qualunque anticaglia capiti loro sottomano, trasformano in giocattolo anche ciò che appartiene alla sfera dell'economia, della guerra, del diritto e delle altre attività che siamo abituati a considerare serie. [...] Comune, tanto in questi casi che nella profanazione del sacro, è il passaggio da una *religio* che ormai è sentita come falsa e oppressiva, alla negligenza come *vera religio*. E questo non significa trascuratezza (nessuna attenzione regge il confronto di quella del bambino che gioca), ma una nuova dimensione dell'uso, che bambini e filosofi consegnano all'umanità¹³⁴⁰.

Stirner condivide l'idea di tale valenza del gioco, tanto che ne farà l'organo di profanazione dello Stato, equiparandola però ad altre *forme* d'uso, quasi ad assegnare all'uso stesso il valore di atto profanante:

“Ognuno ha un rapporto con gli oggetti e in realtà ognuno si rapporta ad essi in modo diverso. Scegliamo come esempio il libro col quale milioni di persone da due millenni hanno avuto un rapporto: la Bibbia. Che cos'è, che cos'è stata per ciascuno? Semplicemente ciò che ciascuno *ne faceva*. Per chi non se ne fa nulla, non è proprio nulla, per chi la usa come amuleto ha solo il valore e il significato di un mezzo magico, per chi, come i bambini, la usa per giocare, non è che un giocattolo, ecc.”¹³⁴¹.

Ma questo uso “a cui il sacro è restituito”, per dirla ancora con Agamben, è un “uso speciale”, perché non ha nulla a che fare con il “consumo utilitaristico”, rappresentandone invece la totale negazione, ossia la disattivazione dell'utilitarismo e dell'utile come criterio, così come, in maniera più radicale, la *serietà* di ogni criterio. Questa nuova dimensione si esplicita infatti nell’“usare consapevolmente *a vuoto* i comportamenti propri” di una determinata attività, che non vengono cancellati, quanto piuttosto “disattivati, e in questo modo, aperti a un nuovo, possibile uso”¹³⁴²:

“[Tale riuso] consiste nel liberare un comportamento dalla sua iscrizione genetica in una sfera determinata [...]. Il comportamento così liberato riproduce e mima ancora le forme dell'attività da cui si è emancipato, ma, svuotandole del loro senso e della relazione obbligata a un fine, [le rende] un mezzo puro, cioè una prassi che, pur mantenendo tenacemente la sua natura di mezzo, si è emancipata dalla sua relazione a un fine, ha gioiosamente dimenticato il suo scopo e può ora esibirsi come tale, come mezzo senza fine. La creazione di un nuovo uso è, cioè, possibile per l'uomo soltanto disattivando un vecchio uso, rendendolo inoperoso”¹³⁴³.

È questo il punto decisivo dell'argomentazione, in quanto la profanazione rivela finalmente la propria vera natura che pertiene totalmente all'orizzonte del comico e che si qualifica, ormai si può affermarlo senza più alcuna esitazione, come parodica. Il confondere le sfere, rendendole in-

¹³⁴⁰ Agamben, *Elogio della profanazione*, pp. 86-87.

¹³⁴¹ U, p. 350; EE, S. 376: „Es hat Jeder ein Verhältnis zu den Objekten, und zwar verhält sich Jeder anders zu denselben. Wählen Wir als Beispiel jenes Buch, zu welchem Millionen Menschen zweier Jahrtausende ein Verhältnis hatten, die Bibel. Was ist, was war sie einem Jeden? Durchaus nur das, was er *aus ihr machte!* Wer sich gar nichts aus ihr macht, für den ist sie gar nichts; wer sie als Amulett gebraucht, für den hat sie lediglich den Wert, die Bedeutung eines Zaubermittels; wer, wie Kinder, damit spielt, für den ist sie nichts als ein Spielzeug usw.“.

¹³⁴² Agamben, *Elogio della profanazione*, p. 98, corsivo nostro.

¹³⁴³ Agamben, *Elogio della profanazione*, pp. 98-99.

decidibili proprio perché se ne sospende la genetica e l'appartenenza, la qualificazione del "comportamento liberato" come "riproduzione e mimesi" di una forma che la conduce allo *svuotamento*, si potrebbe anche dire all'esaurimento, alla *consumazione*, non sono esattamente le caratteristiche della parodia stirneriana? E gli esiti di questa prassi – ossia la disattivazione di un vecchio uso, la liberazione da un fine predeterminato o meglio la "gioiosa dimenticanza dello scopo", l'esibizione della propria natura di mezzo con la conseguente "creazione di un nuovo uso" – si rivelano come assimilabili agli esiti, mediati dal procedimento parodico, del ripensamento stirneriano della soggettività nell'unico, della proprietà nella sua peculiare valenza di potere appropriativo-espropriato. Si noti che è precisamente qui che l'analisi di Agamben e la prassi di Stirner, pur avvicinandosi apparentemente, divergono insanabilmente, in quanto è l'umorismo terribilmente serio ad essere il *vero* organo della profanazione e la parodia il suo mezzo precipuo. Essi sono il vero "compito politico [ed etico] della generazione che viene"¹³⁴⁴, anzi, Stirner direbbe, la loro manifestazione:

"L'egoista si è affermato finora col delitto e *ha deriso (verspottet)* il sacro: la rottura col sacro (o, piuttosto, del sacro) può generalizzarsi"¹³⁴⁵.

Bisogna però fare attenzione a non confondere questa pratica con la secolarizzazione. Anzi, si deve affermare che proprio la parodia stirneriana sia il mezzo di opposizione più efficace alla secolarizzazione della religiosità operata da quella "gente pia" che gli atei del suo tempo si sono rivelati essere. Ancora, e per l'ultima volta, con le parole di Agamben:

"Occorre distinguere [...] fra secolarizzazione e profanazione. La secolarizzazione è una forma di rimozione, che lascia intatte le forze, che limita a spostarle da un luogo all'altro. Così la secolarizzazione politica di concetti teologici (la trascendenza di Dio come paradigma del potere sovrano) non fa che dislocare la monarchia celeste in monarchia terrena, ma ne lascia intatto il potere. La profanazione implica, invece, una neutralizzazione di ciò che profana. Una volta profanato, ciò che era indisponibile e separato perde la sua aura e viene restituito all'uso. Entrambe sono operazioni politiche: ma la prima ha a che fare con l'esercizio del potere, che garantisce riportandolo a un modello sacro; la seconda disattiva i dispositivi del potere e restituisce all'uso comune gli spazi che esso aveva confiscato"¹³⁴⁶.

Quindi, una volta resa inoperosa la coercizione e il potere del "permesso, sarà finalmente possibile la conquista di uno spazio *proprio*, in primo luogo declinato come rinnovata possibilità di un *proprio sentire*":

"*Non ci è permesso* di sentire, di fronte a ogni cosa e a ogni nome che ci capita d'incontrare, ciò che vorremmo e potremmo sentire, [...] ma ci è invece prescritto e imposto che cosa dobbiamo sentire e pensare e in che modo questo deve avvenire. Il senso della *cura d'anime* è appunto questo: la mia anima e il mio spirito dev'essere disposto come altri ritengono opportuno, non come io stesso vorrei. Com'è faticoso per il singolo conquistarsi infine un sentimento *proprio* almeno di fronte a questo e quel nome e ridere in faccia a qualcuno che si aspetta da noi, in reazione al suo discorso, sguardi santimoniosi ed

¹³⁴⁴ Agamben, *Elogio della profanazione*, p. 106.

¹³⁴⁵ U, p. 253; EE, S. 267: „Im Verbrechen hat sich seither der Egoist behauptet und das Heilige verspottet: der Bruch mit dem Heiligen, oder vielmehr des Heiligen kann allgemein werden“.

¹³⁴⁶ Agamben, *Elogio della profanazione*, p. 88.

espressioni immacolate! Ciò che ci è imposto è a noi *estraneo*, non ci appartiene e perciò è «sacro» ed è difficile superare il «sacro timore» che ci provoca”¹³⁴⁷.

Questo vale in misura, se possibile, potenziata per quanto concerne i rapporti:

“Nei confronti del mondo e in particolare nei confronti degli uomini io devo *impormi un certo modo di sentire*, impormi fin da principio il sentimento dell’amore e «andar loro incontro con amore». In questo c’è certamente assai più arbitrio e autodeterminazione che non nel lasciarmi assalire, nel mondo, da tutti i possibili sentimenti e nell’espormi alle emozioni più disordinate e casuali. Anzi io mi apro al mondo con un sentimento predeterminato, quasi un pregiudizio o un preconcetto; nei confronti del mondo sentirò e penserò, nonostante tutte le smentite che si possono avere, solo ciò che ho deciso una volta per tutte di sentire. [...] Ma il sentimento che mi sono in partenza deciso e – condannato ad avere è per l’appunto un sentimento *limitato*, perché predeterminato, perché io stesso non ne posso uscire e non posso sbarazzarmene. In quanto predeterminato è un *pregiudizio (Vorurteil)*”¹³⁴⁸.

La profanazione agisce quindi e precisamente sul *pregiudizio* imposto al *sentire* che altro non è che una dissimulazione (*Verkleidung*) del comandamento dell’amore e della sua morale, disattivandone la coerenza di dispositivo arbitrario, limitante e al contempo rassicurante – in quanto abito di risposta preconstituito – e aprendo uno spazio in cui “lasciar libero gioco a tutti i sentimenti” e “mantenersi disponibile a ogni emozione”, uno spazio che sia cioè il *luogo* per una prassi intersoggettiva realmente innovativa e finalmente aperta a un’etica della reciprocità e della consumazione.

III.3.d Prospettivismo e unicità

La disattivazione della morale mongolica rende infatti inoperosa, agendoli *a vuoto*, precisamente l’astrazione che facevano delle potenze superiori un criterio valoriale e degli individui determinazioni puramente sostituibili del valore di scambio, lavorando in senso opposto, ossia in direzione di una valorizzazione del prospettivismo e dell’unicità. Ma tale operazione, scegliendo come *mezzo puro* il valore d’uso e la sua connessione con l’interesse, si consegnava inevitabilmente a un destino di misconoscimento, sia agli occhi della sua contemporaneità sia a quelli della nostra. Risulta però, a mio avviso, estremamente utile ripartire, oggi, da tali obiezioni per evidenziare

¹³⁴⁷ U, p. 74; EE, S. 71: „Wir dürfen nicht bei jeder Sache und jedem Namen, der Uns vorkommt, fühlen, was Wir dabei fühlen möchten und könnten, [...] sondern es ist Uns vorgeschrieben und eingegeben, was und wie Wir dabei fühlen und denken sollen. Das ist der Sinn der *Seelsorge*, daß meine Seele oder mein Geist gestimmt sei, wie Andere es recht finden, nicht wie Ich selbst möchte. Wie viele Mühe kostet es Einem nicht, wenigstens bei dem und jenem Namen endlich sich ein *eigenes* Gefühl zu sichern und Manchem ins Gesicht zu lachen, der von Uns bei seinen Reden ein heiliges Gesicht und eine unverzogene Miene erwartet. Das Eingegebene ist Uns *fremd*, ist Uns nicht eigen, und darum ist es »heilig«, und es hält schwer, die »heilige Scheu davor« abzulegen“.

¹³⁴⁸ U, p. 309; EE, S. 329-330: „Gegen die Welt, besonders gegen die Menschen, soll Ich eine *bestimmte Empfindung annehmen*, und ihnen von Anfang an mit der Empfindung der Liebe, »mit Liebe entgegenkommen«. Freilich offenbart sich hierin weit mehr Willkür und Selbstbestimmung, als wenn Ich Mich durch die Welt von allen möglichen Empfindungen bestürmen lasse und den krausesten, zufälligsten Eindrücken ausgesetzt bleibe. Ich gehe vielmehr an sie mit einer vorgefaßten Empfindung, gleichsam einem Vorurteil und einer vorgefaßten Meinung; Ich habe mein Verhalten gegen sie Mir im voraus vorgezeichnet, und fühle und denke trotz all ihrer Anfechtungen nur so über sie, wie Ich zu fühlen einmal entschlossen bin. [...] Aber die Empfindung, zu welcher Ich Mich von Haus aus determiniert und – verurteilt habe, ist eben eine *bornierte* Empfindung, weil sie eine prädestinierte ist, von welcher Ich selber nicht loskommen oder Mich loszusagen vermag. Weil vorgefaßt, ist sie ein *Vorurteil*“.

l'efficacia, se non storica quantomeno provocatoria, performativa (se non altro in prospettiva futura) di tale *gesto*.

Il primo nucleo di obiezioni concerne, come accennato, l'esclusività e incomparabilità dell'egoista o meglio, dell'unico, vista come impossibilità, di diritto e di fatto, di realizzare la socialità. Particolarmente mordace, in questo senso, è la polemica feuerbachiana che in tale rifiuto *logico* della comparabilità rinviene precipuamente un "residuo del vecchio soprannaturalismo" proprio perché, come abbiamo già visto, il contrapporre un singolo individuo agli altri come "sacro e inviolabile" è, "almeno sotto questo rispetto", "l'essenza della religione":

"Soltanto ed esclusivamente questo uomo, questo «singolo» «incomparabile», questo Gesù Cristo è Dio, ed è sacra questa quercia, questo luogo, questo boschetto, questo toro, questo giorno, e non gli altri. Superare una religione non vuol dire quindi nient'altro che dimostrare che il suo oggetto o il suo individuo sacro è identico a tutti gli individui profani dello stesso genere. [...] Com'è che potrai superare quella che è la posizione del cristianesimo, la cui essenza si esaurisce in questa proposizione: Io, questo individuo esclusivo e incomparabile, sono (se anche non adesso per lo meno per mia celeste destinazione) Dio [...]? La potrai superare in un solo modo, trasferendo questo incomparabile individuo dalle nebbie azzurrine del suo egoismo soprannaturalistico nella profana intuizione sensibile che ti presenta sì davanti agli occhi i suoi tratti distintivi individuali, ma anche, ad un tempo – e in una forma che non può essere fraintesa o negata – la sua identità con gli altri individui, la sua natura comune. Non dare al singolo individuo meno di quanto gli spetta, ma neanche di più. Soltanto così ti puoi liberare dalle catene del cristianesimo. Essere individuo vuol ben dire essere «egoista», ma vuol dire anche, insieme, *nolens volens*, essere comunista. [...] Levati pure dalla testa l'«unico» del cielo, ma levati anche dalla testa l'«unico» della terra!"¹³⁴⁹.

Feuerbach legge quindi l'impossibilità di comparazione come sinonimo della sacralità e dell'invulnerabilità dell'Io-Dio, quindi come sintomo della contrapposizione dell'individuo unico rispetto agli altri individui. Sarebbero quindi proprio le "nebbie azzurrine" dell'"egoismo soprannaturalistico" stirneriano a perpetuare la posizione del cristianesimo, il cui superamento coinciderebbe invece con la "profana intuizione sensibile" per cui l'uomo è al contempo e innegabilmente definito dai "suoi tratti distintivi individuali" e dalla "sua identità con altri individui", dalla "sua natura comune"; in altri termini secondo Feuerbach l'egoismo non può essere disgiunto dal comunismo (nel peculiare senso feuerbachiano, alieno o comunque non primariamente connotato politicamente) ed è proprio nella comunità del genere che sola può risiedere la possibilità di una vita autenticamente sensibile. Feuerbach poi, mediante una strategia comune anche alla critica marx-engelsiana, spinge la critica dal versante della sensibilità a quello della sensualità, sollevando la problematica dell'assenza di genere (*Geschlechtslosigkeit*) che sembra caratterizzare l'unico proprio come conseguenza dell'impossibilità di essere oggetto di paragoni:

"Segui le indicazioni dei sensi! Dove inizia la sensibilità cessa sia la religione che la filosofia, ma hai, in compenso la nuda, pura verità. Ecco che qui ti si para davanti una bellezza femminile; e tu, incantato, esclami: è incomparabilmente bella. Ma attento! Là, davanti agli stessi tuoi occhi ti si para una bellezza maschile. Non sarai naturalmente indotto a stabilire un paragone tra le tue bellezze? E se tu non lo fai, onde tenere ostinatamente ferma la tua incomparabilità, non saranno forse le due bellezze a paragonarsi tra di loro, e non si stupiranno dell'essere uguali malgrado la loro differenza, e dell'essere diverse mal-

¹³⁴⁹ Feuerbach, *Su «L'essenza del cristianesimo» a proposito di «L'unico e la sua proprietà»*, pp. 254-255.

grado la loro eguaglianza? Non esclameranno, involontariamente, l'una rivolta all'altra: «Tu sei 'ciò' che io sono», confutando, da ultimo, in nome dell'uomo, la loro esclusività con i loro abbracciamenti?»¹³⁵⁰.

Questo consente a Feuerbach direttamente di sferrare l'attacco a suo avviso decisivo:

“«Io sono più che l'uomo», dice l'unico. Ma sei anche più del maschio? La tua essenza, o piuttosto – dato che l'«egoista» ha a spregio la parola «essenza», benché dica proprio la stessa cosa – il tuo io non è maschile? Sei in grado di separare la maschilità anche da ciò che viene detto spirito? Forse che il tuo cervello, l'organo interno più sacro e più elevato del tuo corpo, non ha l'impronta della tua natura maschile? I tuoi sentimenti e i tuoi pensieri sono forse non maschili? [...] Ma il tuo io «unico incomparabile», e per conseguenza asessuato che cos'è se non avanzo non digerito del vecchio soprannaturalismo cristiano?»¹³⁵¹.

Il senso profondo di questo passaggio viene esplicitato poche righe dopo:

“Il riconoscimento dell'individuo è, necessariamente, il riconoscimento di almeno due individui. Ma il numero due non è conclusivo, e di per sé non significa nulla; al due segue il tre, alla donna il bambino. Ma un unico, un incomparabile bambino? Certamente no. L'amore ti spinge invincibilmente al di là di questo uno. E la vista del bambino è così amabile, così potente da generare in te un inarrestabile desiderio di averne ancora *molti* come lui”¹³⁵².

Il ragionamento porta, chiaramente per estensione, alla considerazione dell'intero genere umano:

“Come [...] puoi accusare [F.] di astrazione se egli [...] non si limita a questo singolo e incomparabile individuo, ma estende i suoi pensieri e i suoi sentimenti al genere, cioè agli altri individui? [...] Se quindi [...] si può leggere negli scritti di F. che l'individuo è limitato, e il genere illimitato, ciò non vuol dire altro che questo: i termini di questo individuo non sono anche quelli degli altri, e i termini degli uomini del nostro tempo non sono quindi i termini degli uomini dell'avvenire. [...] [Infatti] limitati [...] ci sentiamo anche sensibilmente, nello spazio e nel tempo; noi, questi individui, abbiamo esistenza ovviamente in questo luogo determinato e in questo stretto periodo di tempo. E come possiamo liberarci da questo sentimento di limitatezza se non col pensiero del genere illimitato, cioè col pensiero di altri uomini, di altri luoghi, di altre, e più liete, epoche? [...] Soltanto il genere è in grado di togliere la divinità e la religione, e insieme di sostituirle”¹³⁵³.

I punti focali dell'attacco feuerbachiano possono quindi essere riassunti così:

1. l'individualità empirica culmina necessariamente in un genere sessuato determinato (tu sei in tutto e per tutto uomo);
2. a causa della natura sessuata il riconoscimento di *uno* implica il riconoscimento di almeno *due* individui (maschio-femmina, io-tu);

¹³⁵⁰ Feuerbach, Su «L'essenza del cristianesimo», p. 255.

¹³⁵¹ Feuerbach, Su «L'essenza del cristianesimo», pp. 255-256.

¹³⁵² Feuerbach, Su «L'essenza del cristianesimo», p. 256.

¹³⁵³ Feuerbach, Su «L'essenza del cristianesimo», pp. 257-258.

3. a causa della natura sessuata esistono le generazioni (marito-moglie-figli, uomini presenti-uomini dell'avvenire)¹³⁵⁴, ossia è sancita la divinità della *Gattung*.

In sintesi, Feuerbach sfrutta qui, allo stesso modo di ciò che faranno Marx e Engels in *Die deutsche Ideologie*, la sessualità come criterio di verità e di potere in merito all'individualità stessa e alla socialità. Dato che il singolo è sempre soggetto desiderante e al contempo soggetto mancante, egli cerca la propria realizzazione, nei termini feuerbachiani il rimedio alla limitatezza, nell'altro soggetto, nel rapporto con l'altro, sancendo un privilegio fondativo, trascendentale potremmo dire, del *Mitsein* rispetto al *Dasein*¹³⁵⁵. Ma tale argomentazione, apparentemente condivisibile, risulta fallace su almeno due fronti. Innanzitutto essa non colpisce il proprio bersaglio polemico in quanto *banalizza* totalmente il senso dell'unico, misconoscendone, quantomeno, la *vuotezza* di contenuto, ossia precipuamente la natura parodica. In secondo luogo, e molto più gravemente, essa permane, anzi approfondisce il livello dell'astrazione che esplicitamente rifiuta, in quanto la strategia di fondo che Feuerbach adotta fa riferimento non a "una fisica, bensì a una logica della sessualità"¹³⁵⁶, *simulando*, di contro, una giustificazione *in toto* naturalistica e biologica. Si tratterebbe infatti, secondo Eßbach, di una delle articolazioni del dispositivo definitorio studiato da Foucault nella sua *Histoire de la sexualité* atto a produrre una verità condivisa e un sistema valoriale capace di combinare, anzi meglio di organizzare (è questa la peculiarità dello sviluppo marx-engelsiano, ma che già qui trova il suo presupposto) il *materiale* sociale. Ma tale combinazione e organizzabilità è a sua volta possibile solo in riferimento alla comune natura umana, cioè solo se si astrae nuovamente dal carattere unico e incomparabile dei singoli e li si sottopone al criterio *logico*, e non biologico, di una pratica discorsiva e significativa che assuma la sessualità come valore di verità e che strutturi la propria gerarchia assiologica in base ad essa.

Stirner, che irride tale discrepanza tra dato biologico e valore logico già in *Der Einzige*¹³⁵⁷, risponde non negando il genere sessuale, dato che in tal modo si condannerebbe realmente a postulare un'entità essa stessa astratta, ma "detronizza[ndolo] come radice della verità"¹³⁵⁸, ossia conferendo alla sessualità il diverso valore posizionale di proprietà tra le altre:

"[Feuerbach] dice: tu sei più che uomo, quindi sei anche uomo, sei più che un maschio, ma anche un maschio; soltanto, la virilità, l'umanità non ti esprimono in modo esauriente, e quindi ti può riuscire indifferente tutto ciò che ti viene presentato come vera «umanità» o vera «virilità». [...] Ma non è egli

¹³⁵⁴ Per un'analisi puntuale e accurata di questi punti, nonché di questa struttura argomentativa, cfr. Eßbach, *Gegenzüge*, S. 326-328.

¹³⁵⁵ È questa, ad esempio, la linea di lettura proposto – chiaramente attraverso la mediazione heideggeriana – Karl Löwith nel già citato *Der Individuum in der Rolle der Mitmenschen*.

¹³⁵⁶ Cfr. Eßbach, *Gegenzüge*, S. 326.

¹³⁵⁷ Cfr. U, p. 191: "L'uomo ha significato solo in quanto è una delle *mie proprietà* (è di mia proprietà), così come la virilità e la femminilità. [...] Io sono uomo esattamente come la terra è un pianeta. Sarebbe ridicolo assegnare alla terra il compito di essere un «vero pianeta»: altrettanto ridicolo è accollarmi la missione di essere un «vero uomo»"; EE, S. 199: „Der Mensch ist nur etwas als *meine Eigenschaft* (Eigentum), wie die Männlichkeit oder Weiblichkeit. [...] Ich bin Mensch, gerade so, wie die Erde Stern ist. So lächerlich es wäre der Erde die Aufgabe zu stellen, ein »rechter Stern« zu sein, so lächerlich ist's, Mir als Beruf aufzubürden, ein »rechter Mensch« zu sein“. Facciamo notare come questo passo preceda di poche righe le critiche concernenti il genere che Feuerbach dimostra di conoscere, chiaro sintomo di come Feuerbach, almeno in questo caso, formuli una critica che il testo stirneriano confuta in partenza.

¹³⁵⁸ Cfr. Eßbach, *Gegenzüge*, pp. 330-331.

più di un uomo maschio? [...] Poiché egli è quest'unico Feuerbach, egli è oltre a ciò in pari tempo un uomo, un maschio, una creatura vivente, un nativo della Franconia, ecc.; ma egli è più di tutto ciò, poiché questi predicati hanno realtà soltanto mediante la sua «unicità»; egli è un uomo unico, un maschio unico, ecc.; anzi è un uomo incomparabile, un maschio incomparabile¹³⁵⁹.

E in tal modo è in grado di ribaltare completamente la prospettiva:

«Come potete vivere davvero in modo sociale, finché tra voi sussiste anche una sola forma di esclusivismo?». Io chiedo invece, al contrario: come potete essere veramente unici finché sussiste fra di voi anche un solo legame? Se «siete una cosa sola», non potete rendervi indipendenti; se un «vincolo» vi unisce, soltanto *insieme* siete qualcosa e dodici di voi formano una dozzina, migliaia di voi un popolo, milioni di voi l'umanità. «Soltanto se voi stessi siete umani, potrete avere rapporti davvero umani fra di voi, così come soltanto se siete patrioti, potrete intendervi come patrioti». Benissimo, io controbatto: solo se siete unici, potrete avere rapporti reciproci tali che ognuno di voi possa essere veramente, in questi rapporti, quello che è¹³⁶⁰.

È un privilegiare, per uscire dalla terminologia stirneriana, la *qualità* dell'unico rispetto alla *quantità* degli uomini: il legame infatti, lo abbiamo visto, impedisce una vera reciprocità, anzi ingloba tutti in un'unità, rende gli uomini «una cosa sola», ossia attribuisce loro un valore, assiologico ma anche ontologico, solo in comunità, solo *insieme*. È con il consueto sarcasmo, e in un'ennesima parodia feuerbachiana in merito al *sesso* e alla moralità possibili solo nella *moltiplicazione* degli individui sino alla totalità del genere, che Stirner si prodiga nell'elenco puramente numerico che equipara una dozzina di *esemplari* a entità *sacre* come il popolo o l'umanità o la patria: in tutti i casi non vi è possibilità d'essere ciò che si è, non vi è spazio per l'affermazione singolare qualitativa. Di contro, la rescissione dei vincoli, delle radici, ossia la profanazione inscindibilmente connessa allo sradicamento, è, ribadiamolo, *organo* dell'unicità e della reciprocità relazionale indipendente dall'astrazione alienante. In questo senso Stirner può affermare:

¹³⁵⁹ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM; pp. 375-376; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 384 («Wigand's Vierteljahresschrift», S. 183-184): „[Feuerbach] sagt nun: Du bist mehr als Mensch, daher bist Du *auch* Mensch; Du bist mehr als Mann, aber *auch* Mann: die Menschlichkeit und die Männlichkeit drücken Dich nur nicht erschöpfend aus, und es kann Dir daher alles, was man als »wahre Menschlichkeit« oder »wahre Männlichkeit«. [...] Er ist [...] auch nicht mehr als ein menschlicher Mann? [...] Da er *dieser einzige* Feuerbach ist, so ist er *ohnehin zugleich* ein Mann, ein Mensch, ein lebendiges Wesen, ein Franke u. dergl.; aber er ist *mehr* als alles das, da diese Prädicate erst durch seine Einzigkeit Realität haben: er ist ein *einzig*er Mann, ein *einzig*er Mensch u. s. w., ja er ist ein *unvergleichlicher* Mann, ein *unvergleichlicher* Mensch“.

¹³⁶⁰ U, p. 143; EE, S. 148: „»Wie könnt Ihr wahrhaft gesellschaftlich leben, solange auch nur Eine Ausschließlichkeit zwischen Euch noch besteht?«. Ich frage umgekehrt: Wie könnt Ihr wahrhaft einzig sein, solange auch nur Ein Zusammenhang zwischen Euch noch besteht? Hängt Ihr zusammen, so könnt Ihr nicht voneinander, umschließt Euch ein »Band«, so seid Ihr nur *selbänder* etwas, und Euer Zwölf machen ein Dutzend, Euer Tausende ein Volk, Euer Millionen die Menschheit. »Nur wenn Ihr menschlich seid, könnt Ihr als Menschen miteinander umgehen, wie Ihr nur, wenn Ihr patriotisch seid, als Patrioten Euch verstehen könnt!«. Wohlan, so entgegne Ich: Nur wenn Ihr einzig seid, könnt Ihr als das, was Ihr seid, miteinander verkehren“.

“L’«esclusività» dell’egoista, che si volle far passare per un isolamento, per un appartarsi, per un frazionamento, è al contrario completa partecipazione alle cose interessanti per mezzo dell’esclusione del Non-interessante”¹³⁶¹.

Emerge così il secondo nucleo di obiezioni, legato precipuamente al tema dell’interesse e sintomo, secondo i critici, di una mentalità piccolo-borghese di stampo benthamiano¹³⁶², anche perché legata inscindibilmente alla dichiarazione di egoismo. Ma Stirner chiaramente qui gioca con la nozione di interesse, che egli rende il fulcro di una costellazione semantica che spazia tra l’*Interesse* (interesse), l’*Eigennutz* (interesse personale) e la *Teilnahme* (compartecipazione) con i relativi correlati negativi – per mostrare come il disinteresse che si pretende caratteristica dei sentimenti *veri* coincida *in toto* con il non-interessante, ossia con un interesse generale, dell’uomo, non con un interesse personale, della persona per la persona¹³⁶³. Non stupirà quindi che l’amore “irrazionale [...] che è amore e agisce come tale”¹³⁶⁴ costituisca uno degli esempi più lampanti di rovesciamento di tale prospettiva:

“Forse che non devo provare mai un vivo interesse per la persona di un altro? Forse che la *sua* gioia e il *suo* bene non devono starmi a cuore e il piacere che gli procuro non deve valere per me più dei piaceri che io stesso vivo? Al contrario, io posso sacrificargli con gioia innumerevoli piaceri miei, posso rinunciare ad innumerevoli cose pur di veder rifiorire il *suo* sorriso e posso mettere a repentaglio per lui quello che, se lui non ci fosse, sarebbe per me la cosa più cara al mondo: la mia vita o il mio benessere o la mia libertà. Anzi, il mio piacere e la mia felicità consistono per l’appunto nel godere della sua felicità e del suo piacere. Ma c’è qualcosa che io non gli sacrifico: *me stesso*; io rimango egoista e – godo di lui”¹³⁶⁵.

¹³⁶¹ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 367; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 375 [«Wigand’s Vierteljahresschrift», S. 176]: „Die »Ausschließlichkeit« des Egoisten, die man für »Isolirtheit, Vereinzelung, Vereinsamung« ausgeben möchte, ist im Gegentheil volle *Betheiligung* am Interessanten durch – Ausschließung des Uninteressanten“.

¹³⁶² Su questo punto cfr. Ferruccio Andolfi, *Egoismo e solidarietà sociale*, pp. 160-165.

¹³⁶³ Stirner, *Critici di Stirner*, p. 350: “L’interesse sacro è il Non-interessante, perché è un assoluto o un interesse per se stesso, ed è indifferente che tu vi prenda o no interesse. [...] È non-interessante, perché con esso non si usa alcun riguardo verso di te e verso il tuo interesse; è un interesse senza interessati, perché è un interesse generale o interesse dell’uomo. E perché tu sei non sei proprietario di esso, ma devi diventare suo seguace o suo servitore, cessa di fronte ad esso l’egoismo e comincia il «disinteressamento»”; *Recensenten Stirners*, S. 357-358 [«Wigand’s Vierteljahresschrift», S. 160-161]: “Das heilige Interesse ist das Uninteressante, weil es ein *absolutes* oder ein Interesse für sich ist, gleichviel ob Du daran ein Interesse nimmst oder nicht. [...] Es ist uninteressant, weil auf Dich und dein Interesse dabei keine Rücksicht genommen wird; es ist ein Interesse ohne Interessenten, weil es ein allgemeines oder ein Interesse *des* Menschen ist. Und weil Du nicht Eigner desselben bist, sondern sein Anhänger und Diener werden sollst, darum hört ihm gegenüber der Egoismus auf und die »Uninteressirtheit« beginnt“.

¹³⁶⁴ Cfr. U, p. 309: “L’amore irrazionale non è né «falso» né «pernicioso»: è amore e agisce come tale”; EE, S. 329: „Unvernünftige Liebe ist weder »falsch« noch »verderblich«; sie tut als Liebe ihre Dienste“. La polemica è chiaramente ancora antifeyerbachiana nella consueta assimilazione della prospettiva del filosofo di Landshut a quella della fede: per Feuerbach infatti “l’amore che disdegna il rigore, la legge dell’intelligenza è teoricamente un amore falso e praticamente un amore pernicioso” (U, p. 308; EE, S. 329; Stirner cita qui da Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, S. 394), nel medesimo moto di condanna dell’uomo di fede, per cui “l’amore è, nella sua essenza, credente” (U, p. 308; EE, S. 329).

¹³⁶⁵ U, p. 304; EE, S. 323-324: „Soll Ich etwa an der Person des Andern keine lebendige Teilnahme haben, soll *seine* Freude und *sein* Wohl Mir nicht am Herzen liegen, soll der Genuß, den Ich ihm bereite, Mir nicht über andere eigene Genüsse gehen? Im Gegentheil, unzählige Genüsse kann Ich ihm mit Freuden opfern, Unzähliges kann Ich Mir zur Erhöhung *seiner* Lust versagen, und was Mir ohne ihn das Teuerste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen,

Questo passo consente già alcuni chiarimenti importanti; innanzitutto, mediante l'interesse che io provo per la persona di un altro, è scongiurata l'assimilazione tra egoismo e solipsismo (ontologico ed etico); in secondo luogo, tale interesse non si qualifica affatto in termini di sopraffazione dell'*egoista* sull'altro, anzi il rapporto non esclude neppure l'idea di sacrificio (dei piaceri, della libertà, del benessere, addirittura dell'esistenza stessa) al fine di procurare piacere all'altro, "per veder rifiorire il *suo* sorriso"; ma, in terzo luogo, questo sacrificio si presenta in una configurazione inedita rispetto al sacrificio di sé tanto avvertito da Stirner stesso: esso infatti è compiuto per interesse personale in quanto "il *mio* piacere e la *mia* felicità consistono nel *godere* della *sua* felicità e del *suo* piacere", e non è *completo* in quanto l'*egoista* non sacrifica *se stesso*, anche perché, se lo facesse, si eliminerebbe come agente interessato, precludendo la possibilità stessa della relazione reciproca. Il punto risulta maggiormente approfondito dal passo seguente:

"Se io vedo che il mio amore soffre, soffro con lui e non sono tranquillo finché non ho tentato in ogni modo di consolarlo e rasserenarlo; se lo vedo contento, anch'io sono contento della sua gioia. Questo non significa che ciò che gli provoca gioia o dolore abbia lo stesso effetto su di me, e del resto già il caso del dolore fisico dimostra che io non provo le sue stesse sensazioni: a lui fa male un dente, a me fa male il suo dolore"¹³⁶⁶.

L'interesse per l'altro non testimonia quindi di una generica empatia e neppure cade nell'errore di *simulare* un'impossibile partecipazione *diretta* alle affezioni altrui, ma, facendo realisticamente segno a quel nucleo di indicibilità e di inaccessibilità che caratterizza ogni unico, lo legittima ancora una volta come radice della relazione stessa. In tal modo, Stirner può opporsi alla tendenza (che egli definirebbe umanitaria) di considerare l'amore, ma si potrebbe dire l'intersoggettività in generale, possibile o solo in una sorta di unione mistica tra i soggetti della relazione o solo in virtù di una comunanza di caratteri (astratti) che la garantisce:

"Se io mi prendo cura di te, perché ti voglio bene, perché il mio cuore trova alimento e le mie esigenze soddisfazione in te, ciò non accade in virtù di un essere superiore di cui tu saresti il corpo santificato, né perché io veda in te un fantasma, cioè l'apparire d'uno spirito, ma invece per piacere egoistico: tu stesso, col *tuo* modo d'essere, hai per me valore, infatti il tuo essere non è un essere superiore, non è superiore a te, né più generale di te, è unico come te stesso, perché è te stesso"¹³⁶⁷.

E definitivamente:

mein Leben, meine Wohlfahrt, meine Freiheit. Es macht ja meine Lust und mein Glück aus, Mich an seinem Glücke und seiner Lust zu laben. Aber *Mich, Mich selbst* opfere Ich ihm nicht, sondern bleibe Egoist und – genieße ihn“.

¹³⁶⁶ U, p. 305; EE, S. 324: „Sehe Ich den Geliebten leiden, so leide Ich mit, und es läßt Mir keine Ruhe, bis Ich Alles versucht habe, um ihn zu trösten und aufzuheitern; sehe Ich ihn froh, so werde auch Ich über seine Freude froh. Daraus folgt nicht, daß Mir dieselbe Sache Leiden oder Freude verursacht, welche in ihm diese Wirkung hervorruft, wie schon jeder körperliche Schmerz beweist, den Ich nicht wie er fühle: ihn schmerzt sein Zahn, Mich aber schmerzt sein Schmerz“.

¹³⁶⁷ U, pp. 51-52; EE, S. 45: „Wenn Ich Dich hege und pflege, weil Ich Dich lieb habe, weil Mein Herz an Dir Nahrung, Mein Bedürfnis Befriedigung findet, so geschieht es nicht um eines höheren Wesens willen, dessen geheiligter Leib Du bist, nicht darum, weil Ich ein Gespenst, d. h. einen erscheinenden Geist in Dir erblicke, sondern aus egoistischer Lust: Du selbst mit *Deinem* Wesen bist Mir wert, denn Dein Wesen ist kein höheres, ist nicht höher und allgemeiner als Du, ist einzig wie Du selber, weil Du es bist“.

“Anch’io amo gli uomini, non solo alcuni singoli, ma ognuno. Ma io li amo con la consapevolezza dell’egoismo; io li amo perché amarli *mi* rende felice, io amo perché l’amore è per me un sentimento naturale, perché mi piace. Io non conosco alcun «comandamento d’amore»¹³⁶⁸.

In questo modo Stirner può profanare, svuotandolo di ogni contenuto ossia di ogni pretesa di valere come senso e come principio, il concetto di interesse, sancendone la *dissoluzione* nell’unicità degli unici:

“In fondo all’egoismo sta l’interesse. Ma non è forse l’interesse egualmente un semplice nome, una nozione vuota di contenuto e priva di ogni sviluppo ideale, come l’Unico? [Ma esso è] un «principio», un pensiero logico? Esso è, come l’Unico, una frase nel regno del pensiero; ma in te è unico come te stesso”¹³⁶⁹.

Di modo da consentirne un *nuovo* uso che dischiuda uno spazio di manifestatività e di valorizzazione per gli individui:

“La prospettiva dell’interesse, sostituendosi a quella del sacro nella dimensione dell’amore, tende a *valorizzare* l’individuo, sia quello che ama sia quello che è amato. Nonostante il prospettivismo o la centralità affermata dal primo – e anzi proprio a causa di ciò – il secondo viene *riconosciuto* nella sua singolarità e irripetibilità”¹³⁷⁰.

Ma allora anche l’egoismo, che appunto dell’interesse rappresenta il fondo, si conferma ancora una volta *maschera* polemologica – Stirner dice “malfamata”, lasciando finalmente apparire il prospettivismo di ogni unico:

“Stirner osa dire che Feuerbach, Hess, Szeliga, sono degli egoisti. Certamente con ciò egli non consente ad altro che a pronunciare un giudizio identico, in quanto che egli dice che Feuerbach non fa assolutamente altro che del Feuerbachismo, Hess niente altro che del Hessismo, e Szeliga niente altro che dello Szelighismo; soltanto ha dato loro un titolo troppo mal famato. Vive forse Feuerbach in un altro mondo che nel suo? Vive forse nel mondo di Hess, di Szeliga, di Stirner? Il mondo non è forse, per il fatto che Feuerbach vive in esso, il mondo che circonda Feuerbach, che è sentito, veduto, pensato da lui cioè feuerbachianamente? Egli non soltanto vive in mezzo a quello, ma ne è il mezzo, è il punto centrale del suo mondo. E come Feuerbach, così nessuno vive in altro mondo che nel suo proprio, e come Feuerbach così ciascuno è il centro del suo mondo. Mondo, anzi, è soltanto ciò che egli stesso non è, ma appartiene a lui, è in rapporto con lui, esiste per lui. Tutto si aggira intorno a te, tu sei il centro del mondo esterno e il centro del mondo dei pensieri. Il tuo mondo si stende tanto lontano quanto si stende la tua facoltà di concezione, e quello che tu concepisci, è tuo proprio per il semplice fatto che tu lo

¹³⁶⁸ U, pp. 304-305; EE, S. 324: „Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe *Mich* glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir’s gefällt. Ich kenne kein »Gebot der Liebe«“.

¹³⁶⁹ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 357-358; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 365-366 [«Wigand’s Viertejahresschrift», S. 166-168]: „Dem Egoismus liegt das Interesse zu Grunde. Ist aber das Interesse nicht in gleicher Weise ein bloßer Name, ein inhaltsleerer und aller Begriffsentwicklung baarer Begriff, wie der Einzige? [Aber ist es] ein »Princip«, ein logischer – Gedanke? Es ist, gleich dem Einzigen, eine Phrase – im *Reiche des Gedankens*; in Dir aber einzig wie Du selber“.

¹³⁷⁰ Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 100, corsivo mio.

concepisci. Tu solo sei «Unico», associato soltanto alla tua proprietà (*Du Einziger bist »Einziger« nur zusammen mit »Deinem Eigenthum«*) [Tu unico sei unico *soltanto insieme alla tua proprietà*]¹³⁷¹.

Ma l'impossibilità di vivere in un altro mondo che non sia il proprio, l'ineluttabile centralità dell'unico rispetto ad esso non significano affatto la posizione di un soggetto trascendentale creatore del mondo stesso né, come accennato sulla scorta di Escobar, tantomeno presuppongono istanze di dominio o di negazione dell'alterità¹³⁷²; di contro, ciò che in questi assunti prospettivisti – che a mio avviso anticipano molti degli spunti del futuro prospettivismo nietzschiano – è ribadito è precisamente la natura *relazionale* dell'unico con un mondo a cui non è negato alcun valore ontologico: “mondo è soltanto ciò che egli stesso non è”, ma che appunto esiste *per lui*: non nel senso che esso esista *in funzione di*, bensì in quanto egli lo *concepisce* dalla propria prospettiva, ossia con cui egli “è in rapporto” (*Beziehung*). L'unico è pertanto tale solo insieme con (*zusammen mit*) la sua proprietà, ossia, per dirla con Escobar, solo nel *riconoscimento* (epurato da qualsivoglia residuo hegeliano) della dimensione appropriativa-espropriativa della stessa, dell'incomparabile esistenza di *altri* proprietari:

“Però tu non puoi evitare che ciò che è tuo proprio sia pure proprio di se stesso o che abbia un'esistenza propria, ciascuna sia uguale a te (*ein Einziges ist gleich Dir*) [un'unicità che sia uguale a te]. Su questo punto tu oblii te stesso in una dolce dimenticanza. Ma quando tu hai dimenticato te stesso, sei per questo scomparso? Quando tu non pensi a te, hai del tutto cessato di esistere? Se tu guardi nell'occhio del tuo amico o pensi a un piacere, che tu vorresti procurare a lui, quando contempi le stelle, ne mediti le leggi o magari mandi loro un saluto, perché lo portino a una cameretta solitaria, quanto ti perdi nel cercare col microscopio gli animaletti infusori, quando accorri in aiuto d'un uomo in pericolo di bruciare o d'annegare senza riflettere al pericolo che tu stesso corri, allora certo tu non «pensi» a te, «dimentichi» te stesso. Ma esisti forse tu soltanto quando pensi a te, e preferisci forse quando ti dimentichi? esisti tu soltanto per mezzo della coscienza di te stesso? Chi non si dimentica ogni momento di sé, chi non perde di vista se stesso mille volte in un'ora? Questo oblio di sé, questo smarrire se stesso è soltanto per noi *un modo di godere*, è soltanto il *godimento del nostro mondo, della nostra proprietà*, cioè il godimento del mondo (*Weltgenuß*)¹³⁷³.

¹³⁷¹ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, pp. 346-347; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 354 [«Wigand's Viertejahresschrift», S. 157]: „Stirner erkühnt sich zu sagen, Feuerbach, Heß, Szeliga seien Egoisten. Er bescheidet sich freilich, hiermit nichts als ein identisches Urtheil auszusprechen, indem er sagt, Feuerbach thue platterdings nichts als Feuerbachisches, Heß nichts als Hessisches, Szeliga nichts als Szeligasches; allein er hat ihnen doch einen gar zu anrühigen Titel gegeben. Lebt Feuerbach in einer andern als in *seiner* Welt? Lebt er etwa in Heß', in Szeligas, in Stirners Welt? Ist die Welt nicht dadurch, daß Feuerbach in ihr lebt, die *ihn* umgebende, die von ihm d. h. feuerbachisch empfundene, angeschaute, gedachte Welt? Er lebt nicht bloß mitten in ihr, sondern ist ihre Mitte selbst, ist der Mittelpunkt *seiner* Welt. Und wie Feuerbach, so lebt Niemand in einer andern als in seiner Welt, wie Feuerbach, so ist Jeder das Centrum seiner Welt. Welt ist ja nur das, was er nicht selber ist, was aber zu ihm gehört, mit ihm in Beziehung steht, für ihn ist. Um Dich dreht sich Alles, Du bist die Mitte der Außenwelt und die Mitte der Gedankenwelt. Deine Welt reicht so weit, als Dein Fassungsvermögen reicht, und was Du umfassest, das ist durch das bloße Fassen Dein eigen. Du Einziger bist »Einziger« nur *zusammen mit »Deinem Eigenthum«*“.

¹³⁷² Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 100: “In questo modo, all'egoismo di *un* unico corrisponde non la negazione di *un altro* unico, ma proprio l'affermazione del suo stesso valore, esso stesso unico”.

¹³⁷³ Stirner, *Critici di Stirner*, in SM, p. 347; *Recensenten Stirners*, in KS, S. 354-355 [«Wigand's Viertejahresschrift», S. 157-158]: „Indessen entgeht es Dir nicht, daß, was Dein eigen ist, zugleich *sein* eigen ist oder ein eigenes Dasein hat, ein Einziges ist gleich Dir. Hierüber vergisest Du Dich selbst in süßer Selbstvergessenheit. Wenn Du Dich aber vergessen hast, bist Du dann ganz verschwunden, wenn Du nicht an Dich denkst, hast Du dann überhaupt aufgehört zu sein? Wenn Du in das Auge Deines Freundes blickst oder über eine Freude sinnst, welche Du ihm bereiten möchtest, wenn Du zu den Sternen aufschaut, ihrem Gesetze nachgrübelst oder auch Grüße ihnen zusendest, die sie in ein ein-

L'ultimo passo per comprendere l'etica stirneriana non può quindi che transitare attraverso questo oblio e problematizzare tale godimento del mondo nelle sue peculiari modalità.

III.3.e *Oblio e utilizzabilità: consumare il mondo*

Rileggere l'unicità e i rapporti mediante il filtro dell'oblio, seppur di esso Stirner parli espresamente solo nel passo citato, consente infatti di illuminare ulteriormente, e definitivamente, il necessario ripensamento della riflessione stirneriana in direzione diametralmente oppositiva a una concezione monolitica, statica e identitaria dell'io (o dell'unico)¹³⁷⁴ e alle sue presunte istanze di dominio. L'oblio di sé coincide in tutto e per tutto con la consumazione del pregiudizio di un paradigma identitario e (auto)coscienziale e in questo senso sfugge alle maglie della presa onto-teologica e del primato della presenza che essa perpetua. La tematica della dimenticanza, dello smarrimento di sé fa infatti *segno* a una diversa economia, anche del soggetto, che sia in grado di corrispondere all'evenemenzialità propria dell'unico stirneriano in grado di aprire a configurazioni etiche e politiche inedite con cui, ancora – e forse soprattutto – oggi, credo sia necessario confrontarsi. Una più accurata disamina si rivela pertanto necessaria.

Innanzitutto l'oblio di sé non presenta alcun carattere di sforzo e, in termini rigorosi, neppure di attività – particolare importante, soprattutto in merito alla differenza con l'*aktive Vergesslichkeit* nietzschiana e con quella, propugnata sulla scorta di Nietzsche, da Bataille –, ma assume i connotati di una sorta di *arte della passività*, del *lasciar essere*, anzi, meglio, del *lasciar giocare*. L'oblio infatti si esplicita in una *süßer Selbstvergessenheit*, in una “dolce dimenticanza di sé”, dovuta alla constatazione dell'impossibilità di impedire che ciò che è *tuo proprio (Dein eigen)* sia anche *suo proprio (sein eigen)*, proprio a se stesso, ossia che esso abbia un'esistenza propria (*ein eigenes Dasein*), che sia cioè unico (*Einzig*) esattamente come te. Qui però si scorge una difficoltà e non di poco conto, di cui occorre venire a capo perché fondativa dello stesso orizzonte relazionale stirneriano. Infatti come può conciliarsi la precedente affermazione di incomparabilità dell'unico e questa palese affermazione di “uguaglianza”? Il termine scelto da Stirner per indicare l'altro unico, *gleich* ossia uguale, non pare lasciare adito a molti dubbi. Stirner stesso del resto aveva rilevato tale difficoltà in occasione del già citato passo in merito alla necessaria *acutizzazione* del contrasto come *dissoluzione* del contrasto stesso nella perfetta *divisione (Geschiedenheit)*. Anche in quell'occasione Stirner parlava infatti di un contrasto “estremo” e “decisivo”, un incontro-scontro “fra l'unico e l'unico” e, riguardo all’“unicità degli individui” (*Einzigkeit*), notava che

“Questa potrebbe essere certo vista come un nuovo elemento comune o una nuova forma di eguaglianza, ma qui l'eguaglianza consiste appunto nella disuguaglianza, anzi non è altro che questa: un'uguale di-

sames Stübchen tragen, wenn Du mikroskopisch Dich in das Treiben der Infusionsthierchen verlierst, wenn Du einem Menschen in Feuers- oder Wassersnoth, ohne der eigenen Gefahr zu denken, zu Hülfe eilst: so »denkst« Du gewiß nicht an Dich, so »vergissest« Du Dich. Bist Du aber nur, wenn Du an Dich *denkst* und verkommst Du, wenn Du Dich vergissest; bist Du nur durch das Selbstbewußtsein? Wer vergäße sich nicht alle Augenblicke, wer verlöre sich nicht tausendmal in einer Stunde aus den Augen? *Diese* Selbstvergessenheit, *dieses* Selbstverlieren ist ja nur eine Weise unserer Befriedigung, ist nur Genuß unserer Welt, unseres Eigenthums, d. h. Weltgenuß“.

¹³⁷⁴ In merito cfr. Sebastiano Ghisu, *Stirner, la conoscenza, lo sguardo, l'individuo*, in particolare p. 5: “L'unico è ai suoi occhi, un fondamento sicuro, un porto a cui pur sempre approdare. È questo fondamento che è venuto a mancare, mentre quell'approdo accogliente si è dissolto nel nulla (ma in fondo è sempre stato un porto immaginario). [...] Cadremmo in un'altra forma di ossessione se pensassimo di essere identici a noi stessi, di essere unici”.

suguaglianza (*gleiche Ungleichheit*), tale poi in realtà solo per chi istituisce confronti e «agguagliamenti» (*Vergleichung*)¹³⁷⁵.

L'uguaglianza è quindi attributo (proprietà?) che non pertiene agli unici in quanto tali – che permangono assolutamente disuguali (*ungleich*) e per ciò stesso incomparabili –, bensì alla loro *relazione* che si qualifica, appunto, come “uguale disuguaglianza”: il loro essere ineludibilmente differenti è ciò che, *solo logicamente*, può essere letto come un'uguaglianza, ma appunto l'“agguagliamento” (*Vergleichung*) vale esclusivamente nel pensiero, non nella realtà. L'apparente *debolezza* di questa distinzione, che si affida a una semplice disparità di livello, può però assurgere come cogente se si tiene conto della natura parodica dell'unico: infatti entrambi (tutti) gli unici si rivelano sì comparabili sul piano del significato, ma solo per quanto concerne la loro *vuotezza*, la loro funzione *segnica* di indicatori del piano dell'evenemenzialità dove, appunto, sono incomparabilmente differenti. È pertanto in questo senso che va intesa l'uguale disuguaglianza o, che è lo stesso, il rilievo dell'esistenza *propria* di ogni altro unico. Conseguenza o effetto di ciò è appunto la dolce dimenticanza, lo smarrire sé in *altro*. Questo però non significa affatto scomparsa di sé o cessazione di esistenza, tutt'altro; Stirner infatti domanda coerentemente “esisti tu solo quando pensi a te?” e, più profondamente (nel senso che Stirner scopre qui le proprie carte), “esisti solo per mezzo (*durch*) la coscienza di te stesso?”, o meglio, per mezzo dell'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*)? E la risposta non può che essere, altrettanto conseguentemente, negativa, poiché, se l'esistenza dipendesse dal pensiero di sé, dall'autocoscienza nessuno potrebbe essere detto realmente esistente, dato che “chi non si dimentica ogni momento di sé, chi non perde di vista se stesso mille volte in un'ora”? Risulta quindi evidente che un'esistenza concepita in base al pensiero su di sé e alla sua continuità non sia in alcun modo un'esistenza *reale, fattuale*, ma solo un'esistenza astratta, *pensata*; pertanto, mediante l'oblio di sé, Stirner è in grado di opporsi ancora una volta a Hegel (e a Bruno Bauer), svuotando la *perenne* presenza a sé dell'autocoscienza del proprio portato quantomeno ontologico, se non addirittura trascendentale.

Ma il guadagno teoretico di tale posizione non termina qui: oltre ad aver sancito la differenza tra esistenza *reale* e esistenza *logica*, Stirner è anche in grado di negare l'idea che l'esistenza reale, *unica* e caratterizzata, dall'interesse, sia totalmente dominata dall'idea di dominio e di alienazione dell'alterità. Gli esempi fattuali che egli adduce a suffragio della propria tesi sono infatti in grado di coprire praticamente tutti quegli ambiti della vita che i suoi detrattori rivendicavano come disinteressati: dall'amicizia (“se tu guardi nell'occhio del tuo amico o pensi a un piacere, che tu vorresti procurare a lui”), alla contemplazione del mondo naturale sia per interesse scientifico (“quando contempi le stelle, ne mediti le leggi” o “quanto ti perdi nel cercare col microscopio gli animaletti infusori”) sia per amore (“magari mandi loro [alle stelle] un saluto, perché lo portino a una cameretta solitaria”) sino al sommo sacrificio di sé (“quando accorri in aiuto d'un uomo in pericolo di bruciare o d'annegare senza riflettere al pericolo che tu stesso corri”). Stirner può pertanto mostrare come “la dimenticanza di sé” rappresenti *soltanto* un “modo di godere” (*Befriedigung*, letteralmente soddisfazione), un *Genuß* – godimento, ma anche consumo – di sé e del mondo

¹³⁷⁵ U. p. 219, corsivi miei; EE, S. 229: „Diese könnte zwar für das neue Gemeinsame oder eine neue Gleichheit angesehen werden, allein die Gleichheit besteht hier eben in der Ungleichheit und ist selbst nichts als Ungleichheit: eine gleiche Ungleichheit, und zwar nur für denjenigen, der eine »Vergleichung« anstellt“.

che non si risolve né in una *totalitaria* affermazione di centralità né tantomeno in un sacrificio della propria individualità:

“Dimenticarsi non significa [però] perdere la centralità: significa invece aprirsi ad altre centralità, assumerle nella propria, godere il mondo, dissolverlo e dissolversi. [...] Solo l’oblio di sé e l’apertura all’altro consentono all’io dell’istante di «spendere» il proprio patrimonio”¹³⁷⁶.

La dimenticanza di sé, *la musica del dimenticare* se volessimo continuare con il parallelismo nietzschiano, è quindi al contempo la *condizione* della massima appropriazione delle altre prospettive e della massima esposizione ad esse. Pertanto, se da un lato Stirner può affermare *scandalosamente*:

“A che cosa tende il mio rapporto con il mondo? Io voglio goderlo, per questo il mondo dev’essere mia proprietà e per questo voglio conquistarlo. Io non voglio né la libertà né l’eguaglianza degli uomini; io voglio soltanto il *mio* potere su di loro, ne voglio fare mia proprietà per poterne *godere*”¹³⁷⁷.

Dall’altro postulare l’oblio di sé e l’uguale disuguaglianza ad esso connessa implica necessariamente che gli altri unici godano (o quantomeno possano godere) del mondo, e di me che faccio parte del *loro* mondo, della *loro* proprietà, nella medesima maniera in cui io ne godo:

“Quando il mondo mi attraversa il cammino (e lo fa ad ogni momento), io lo consumo (*verzehre*) per calmare la fame del mio egoismo. Tu non sei per me nient’altro che il – mio alimento (*Speise*), *così come anche tu, d’altronde, mi consumi e mi usi* (*Ich von Dir verspeiset und verbraucht werde*). Noi abbiamo l’un con l’altro un solo rapporto: quello dell’*utilizzabilità*, dell’*utilità*, dell’*uso*”¹³⁷⁸

Commenta opportunamente Laganà:

“Stirner insiste, calcando volutamente le tinte, sul senso utilitario dei *rapporti* con gli altri riducendoli al *solo rapporto* dell’*utilizzabilità* (*Brauchbarkeit*), ma non bisogna tuttavia dimenticare che l’*utilizzabilità* è indissolubilmente coniugata con la *reciprocità*, di modo che il *commercium* intersoggettivo si risolve in una *utilizzabilità reciproca* ovvero in una *reciprocità utilizzabile*”¹³⁷⁹.

Si tratta di un “dinamismo *degli io dell’istante*”¹³⁸⁰, di un “mutualismo dinamico”¹³⁸¹ in cui *gli* unici risultano massimamente valorizzati proprio perché alla loro costitutiva evenemenzialità *corrisponde* perfettamente un valore altrettanto dinamico quale, appunto, il valore d’uso:

¹³⁷⁶ Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 101.

¹³⁷⁷ U, p. 332; EE, S. 356: „Mein Verkehr mit der Welt, worauf geht er hinaus? Genießen will Ich sie, darum muß sie mein Eigentum sein, und darum will Ich sie gewinnen. Ich will nicht die Freiheit, nicht die Gleichheit der Menschen; Ich will nur *meine* Macht über sie, will sie zu meinem Eigentum, d. h. *genießbar* machen“.

¹³⁷⁸ U, p. 311, primo corsivo mio; EE, S. 331: „Wo Mir die Welt in den Weg kommt – und sie kommt Mir überall in den Weg – da verzehre Ich sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen. Du bist für Mich nichts als – meine Speise, gleichwie auch Ich von Dir verspeiset und verbraucht werde. Wir haben zueinander nur Eine Beziehung, die der *Brauchbarkeit*, der Nutzbarkeit, des Nutzens“.

¹³⁷⁹ Antonino Laganà, *Attualità di Max Stirner. Riflessioni sull’associazione degli egoisti*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, pp. 145-151, qui pp. 148-149.

¹³⁸⁰ Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 101.

¹³⁸¹ Cfr. Kurt Adolf Mautz, *Die Philosophie Max Stirners in Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*, Junker u. Dünhaupt, Berlin 1936, S. 64.

“Valore d’uso è il valore improprio per antonomasia: si acquisisce nell’esercizio con cui si disperde. È valore dinamico, che accade nel fare e nel fare si esaurisce; è inappropriabile perché sempre espropriato dall’uso che lo costituisce; non permane perché accade consumandosi ed esiste solo nell’esercizio che lo consuma”¹³⁸².

È pertanto il consumo a sancire la natura eminentemente *impropria* del valore d’uso: quest’ultimo si qualifica come “inappropriabile perché sempre espropriato dall’uso che lo costituisce”, ossia perché non può mai divenire oggetto di possesso, perché non può mai fissarsi in una proprietà, ossia, per dirla in termini canonici, in un *dominium*. Esso, transitorio e transeunte è piuttosto una pratica sempre fungente: “accade nel fare” – è cioè evento del fare, fare evenemenziale – e “nel fare si esaurisce”, è contemporaneità, anzi istantaneità di acquisizione e di dispersione, di consumazione. Non stupiranno quindi i riferimenti stirneriani alla costellazione semantica della nutrizione (si pensi ad esempio al precedente impiego di *Speise, vorspeise*) come paradigma del godimento del mondo (si ricordi il medesimo impiego dell’esempio del cibo nella bolla *Ad conditorem canonum*) e della sua paradossale appropriazione.

Il valore d’uso, con la sua alienabilità totale, rivela pertanto tutta la sua efficacia di dispositivo profanatorio (e perciò parodico, dato che si è visto che i due movimenti sono uno) in quanto esso è in grado di scongiurare l’alienazione reificante e astratta del valore di scambio e di destituire il suo stesso fondamento fantasmatico: se infatti il valore d’uso non può mai permanere, non ha cioè esistenza ulteriore rispetto all’esercizio che ne permette il dispiegarsi mentre lo consuma, con esso si dissolve sia la fissità di qualsivoglia dominio durevole¹³⁸³ sia la sacralità di ogni mediazione:

“I rapporti tra gli uomini o sono espressione di questo incessante consumare e consumarsi dell’io dell’istante o sono funzione (della mediazione) di fantasmi”¹³⁸⁴.

La conclusione di questo percorso rappresenta quindi il totale ripensamento stirneriano in merito all’amore verso il mondo come sintomo dell’abbandono definitivo della morale, e della sua *lingua*¹³⁸⁵, di cui Stirner si era appropriato per risolverla, ossia per *dissolverla*:

“Se prima ho detto che io amo il mondo, ora aggiungo: io non lo amo perché lo anniento (*Ich vernichte sie*), così come io anniento me stesso (*Ich Mich vernichte*): io lo dissolvo (*Ich löse sie auf*). Io non mi limito a un solo sentimento verso gli uomini, ma lascio libero gioco a tutti i sentimenti di cui sono capace. Perché non dichiararlo in tutta la sua crudezza? Io utilizzo il mondo e gli uomini! (*Ich benutze die Welt und*

¹³⁸² Florinda Cambria, *Il nomos dell’improprio nell’Eliogabalo di Artaud*, in Carlo Sini, *Del viver bene. Filosofia ed economia*, CUEM, Milano 2005, pp. 213-232, qui pp. 231-232.

¹³⁸³ Cfr. Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 101: “Solo il godimento dell’istante impedisce la costituzione di formazioni sovrapersonali e di dominio”.

¹³⁸⁴ Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 101.

¹³⁸⁵ Cfr. U, p. 308: “Si può ancora parlare di amore in questo caso? Se conoscete un’altra parola, usatela pure; vorrà dire che la dolce parola «amore» appassirà con questo mondo che muore; io da parte mia non trovo *per adesso* alcun altro termine nella nostra lingua *cristiana* e continuo perciò a esprimermi come so: io «amo» il mio oggetto, la mia – proprietà”; EE, S. 328: „Ob dies noch Liebe heißen kann? Wißt Ihr ein anderes Wort dafür, so wählt es immerhin; dann mag das süße Wort der Liebe mit der abgestorbenen Welt verwelken; Ich wenigstens finde für jetzt keines in unserer *christlichen* Sprache, und bleibe daher bei dem alten Klange und »liebe« *meinen* Gegenstand, mein – Eigentum“.

die Menschen!) In questo modo posso mantenermi disponibile a ogni emozione, senza che nessuna di esse mi strappi a me stesso”¹³⁸⁶.

Il *lasciar essere* ogni emozione – quest’arte della *passività* attraverso l’esercizio – è precipuamente il rifiutarsi al pregiudizio del sentire analizzato in precedenza, è la messa in pratica di quella che per Saul Newman è “una critica *etica* della morale”¹³⁸⁷, o, meglio, di una prassi che non risulti inficiata, ma bensì esaltata dallo scollamento da qualsiasi “decisione razionale” così come da ogni “principio morale”¹³⁸⁸, dato che proprio tale rescissione permette alla sua pregnanza etica di emergere. Un’etica non del dominio e dello scambio, ma dell’uso, un’etica non della sottomissione alla legge per istinto di conservazione ma dell’esposizione e della consumazione totali:

“Etica non è la vita che semplicemente si sottopone alla legge morale, ma quella che accetta di mettersi in gioco nei suoi gesti irrevocabilmente e senza riserve”¹³⁸⁹.

III.4 Politica

La declinazione di un’etica siffatta implica necessariamente che essa abbia delle ripercussioni non solo sui rapporti personali, ma sulle stesse strutture sociali, politiche ed economiche in cui i singoli si trovano a vivere. Stirner non si presenta certo come il teorico esplicito di un modello sociale o istituzionale alternativo (errore di valutazione tattica che egli imputa a tutti i nuovi *profeti* delle utopie sociali), ma il portato politico della sua riflessione è talmente cogente da aver rappresentato, all’interno della storia della ricezione stirneriana, un filtro spesso insormontabile delle valutazioni critiche.

Riproporre qui le motivazioni e le occorrenze di tali letture credo risulti superfluo e fuori luogo, tanto esse sono a un tempo celebri e fuorvianti¹³⁹⁰. Ciò che preme sottolineare è invece l’identità di gesto sia nelle interpretazioni che possono essere definite esclusivamente politiche sia in quelle, di tendenza prevalentemente esistenzialistica, che di contro negano ogni portato politico all’opera stirneriana. In entrambi i casi la politica risulta un presupposto, positivo o negativo che sia, per l’ipotesi di lettura, la quale si preclude pregiudizialmente l’accesso all’intera gamma degli esiti che, seppur in maniera atipica, Stirner teorizza nei propri testi.

¹³⁸⁶ U, pp. 309-310; EE, S. 330: „Sagte Ich erst, Ich liebe die Welt, so setze Ich jetzt ebenso hinzu: Ich liebe sie nicht, denn Ich *vernichte* sie, wie Ich Mich vernichte: *Ich löse sie auf*. Ich beschränke Mich nicht auf Eine Empfindung für die Menschen, sondern gebe allen, deren Ich fähig bin, freien Spielraum. Wie sollte Ich’s nicht in aller Grellheit auszusprechen wagen? Ja, *Ich benutze* die Welt und die Menschen! Dabei kann Ich Mich jedem Eindruck offen erhalten, ohne von einem derselben Mir selber entrissen zu werden“.

¹³⁸⁷ Cfr. Saul Newman, *Max Stirner*, p. 230.

¹³⁸⁸ Agamben afferma questa doppia privazione a sigillo di un’analisi del comportamento di un personaggio dostoevskiano – Nastasja Filippovna de *L’idiota* – a onor del vero non solitamente accostato ad archetipi stirneriani, ma che ne riflette, a mio avviso e pienamente, le più profonde implicazioni etiche, proprio perché “i suoi gesti, per quanto eccessivi, sono incomparabilmente superiori ai calcoli e ai contegni di tutti i presenti [...]. E tuttavia è impossibile scorgere in essi qualcosa come una decisione razionale o un principio morale” (*L’autore come gesto*, in *Profanazioni*, p. 76).

¹³⁸⁹ Agamben, *L’autore come gesto*, in *Profanazioni*, p. 77.

¹³⁹⁰ Rimando, per una disamina in tal senso, ai tuttora attuali testi di Penzo (cfr. Penzo, *Max Stirner*) e di Helms (*Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*).

La considerazione della dimensione politica come costruito, ossia come conseguenza della teoresi e della strategia stirneriana, e non viceversa, è secondo me maggiormente corretto e, al contempo, più chiarificatore. Precisamente per questo motivo, si è scelto di porre l'analisi di quest'ultima dimensione *dopo* l'etica, perché, per ragioni di profonda coerenza interna al pensiero stirneriano, essa segue l'etica come esito e non la fonda come presupposto. Anche perché, ormai è chiaro, l'esistenza, anche politica, si dispiega in una negazione totale della nozione di presupposto, e con essa di costruzione accumulativa, sistematica, *utile*, in direzione del dispendio di un patrimonio già sempre presente. Si tratta, nei termini stirneriani, di un rivolgimento decisivo, di una svolta che fa *epoca*.

III.4.a Conservazione o consumazione della vita: una svolta *epocale*

“Noi ci troviamo al confine (*Grenzscheide*) 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», *Giov.*, 6), ci si preoccupa della «cara vita» o 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 atteggiamento 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 aldilà¹³⁹¹».

Se ogni epoca ha una *cifra*, una parola che significa il suo spirito¹³⁹², che caratterizza il suo ruolo sul palcoscenico della storia, “vita” è, secondo Stirner, il geroglifico della propria età che volge al termine, di cui egli frequenta e perciò esplicita, se non addirittura *incarna*, il confine. La vita è infatti il fulcro, il fine a cui tendono tutte le attività, tutte le preoccupazioni, tutte le tensioni, si qualifichino esse come religiose o come laiche, mirino cioè al cielo o alla terra, all'eternità o alla temporalità. Per Stirner cioè non sussiste alcuna differenza tra “la tendenza conservatrice del cristianesimo” che vede nell’“immortalità” una forma di “stabilità”¹³⁹³ e la ricerca di sicurezza in meri-

¹³⁹¹ U, p. 334; EE, S. 358: „Wir stehen an der Grenzscheide einer Periode. Die bisherige Welt sann auf nichts als auf Gewinn des Lebens, sorgte fürs – *Leben*. Denn ob alle Tätigkeit für das diesseitige oder für das jenseitige, für das zeitliche oder für das ewige Leben in Spannung gesetzt wird, ob man nach dem »täglichen Brote« lechzt (»Gib Uns unser täglich Brot«) oder nach dem »heiligen Brote« (»das rechte Brot vom Himmel«; »das Brot Gottes, das vom Himmel kommt und der Welt das *Leben gibt*«; »das Brot des Lebens« Joh. 6.), ob man ums “liebe Leben” sorgt oder um das »Leben in Ewigkeit«: das ändert den Zweck der Spannung und Sorge nicht, der im einen wie im andern Falle sich als *das Leben* ausweist. Kündigen sich die modernen Tendenzen anders an? Man will, daß Niemand mehr um die nötigsten Lebensbedürfnisse in Verlegenheit komme, sondern sich darin gesichert finde, und anderseits lehrt man, daß der Mensch sich ums Diesseits zu bekümmern und in die wirkliche Welt einzuleben habe, ohne eitle Sorge um ein Jenseits“.

¹³⁹² Stirner, *Il falso principio*, in SM, p. 234: “Poiché il nostro tempo lotta per trovare la parola con cui significare il suo spirito, molti nomi si presentano e affacciano ogni pretesa di essere il nome giusto”; *Das unwahre Princip*, in KS, S. 237: „Weil unsere Zeit nach dem Worte ringt, womit sie ihren Geist ausspreche, so treten viele Namen in den Vordergrund und machen alle Anspruch darauf, der rechte Name zu sein”.

¹³⁹³ Cfr. U, p. 337: “La tendenza conservatrice del cristianesimo non permette di pensare alla *morte* se non con l'intenzione di rimuoverne la spina e immaginandosi invece di – continuare allegramente a vivere in eterno. [...] Il

to ai bisogni vitali che caratterizza la *cura* dell'esistenza mondana delle più attuali tendenze progressiste: entrambe restano momenti interni alla fase *mongolica* della storia contraddistinta dal riformismo teologico e dalla persistenza del romanticismo:

“Forse che questo riguarda solo la cosiddetta gente pia? No, riguarda tutti quelli che appartengono a quest'epoca che sta tramontando, anche quelli che 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 di un ideale. Eppure i filosofi vengono contrapposti alla gente pia. Bene, i filosofi hanno mai pensato ad altro che all'ideale, all'io assoluto? Ovunque struggimento, speranza, e nient'altro. Chiamatelo pure, per quel che mi riguarda, romanticismo (*Romantik*)”¹³⁹⁴.

Nelle righe immediatamente precedenti, Stirner infatti scriveva:

“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* (*Sehnsucht*); per secoli si è vissuti in esso, si è vissuti nella speranza (*Hoffnung*)”¹³⁹⁵.

Struggimento e speranza sono per Stirner le caratteristiche di ogni romanticismo che ora assume, oltre al colore dell'alienazione, anche quello dell'utopia: infatti non solo non si possiede, sul piano esistenziale, se stessi se non come aspirazione, come *desiderio*, ma corrispondentemente si brama, a livello storico-sociale, “una domenica dopo i giorni lavorativi”, si coltiva il sogno di una felicità universale, di un mondo indefinitamente migliore di cui non si è proprietari, ma di cui si è, di contro, *poveri*:

“Chi deve logorarsi la vita per sopravvivere non può goderla e chi va in cerca della sua vita non l'ha ancora e quindi non può goderla nemmeno lui: l'uno e l'altro sono poveri”¹³⁹⁶.

Ma tale *povertà* di vita, coincidente con ciò che Stirner intende come pauperismo, va quindi intesa in senso metafisico e solo secondariamente economico. Essa indica primariamente un contegno di fronte all'esistenza stessa, considerata in qualche modo come pura e quindi, altrettanto costitutivamente, di fronte alla morte. Ed è precisamente a questo piano che la riflessione di Stirner attinge, è su questo livello che essa si *fonda*: misconoscerlo implicherebbe una grave mancanza erme-

conservatorismo ovvero il «superamento della morte» gli stanno a cuore. [...] «Immortalità», stabilità»; EE, S. 361-362: „Die konservative Tendenz des Christentums erlaubt nicht anders an den *Tod* zu denken, als mit der Absicht, ihm reinen Stachel zu nehmen und – hübsch fortzuleben und sich zu erhalten. [...] Konservatismus oder »Überwindung des Todes« liegt ihm am Herzen [...]. »Unvergänglichkeit«, Stabilität“.

¹³⁹⁴ U, pp. 335-336; EE, S. 360: „Trifft dies etwa nur die sogenannten Frommen? Nein, es trifft Alle, die der scheidenden Geschichtsperiode angehören, selbst ihre Lebemänner. Auch ihnen folgte auf die Werkeltage ein Sonntag und auf das Welttreiben der Traum von einer besseren Welt, von einem allgemeinen Menschenglück, kurz ein Ideal. Aber namentlich die Philosophen werden den Frommen gegenübergestellt. Nun, haben die an etwas anderes gedacht, als an das Ideal, auf etwas anderes gesonnen, als auf das absolute Ich? Sehnsucht und Hoffnung überall, und nichts als diese. Nennt es meinetwegen Romantik“.

¹³⁹⁵ U, p. 355; EE, S. 359-360: „Was wäre das Ideal wohl anders, als das gesuchte, stets ferne Ich? Sich sucht man, folglich hat man sich noch nicht, man trachtet nach dem, was man sein *soll*, folglich *ist* man's nicht. Man lebt in *Sehnsucht* und hat Jahrtausende in ihr, hat in *Hoffnung* gelebt“.

¹³⁹⁶ U, p. 336; EE, S. 360: „Wer sein Leben aufwenden muß, um das Leben zu fristen, der kann es nicht genießen, und wer sein Leben erst sucht, der hat es nicht und kann es ebensowenig genießen: beide sind arm“.

neutica. La declinazione stirneriana della condotta rispetto alla vita, e alla morte, è pertanto ciò che sancisce una delle cuspidi del suo pensiero e, al contempo, rappresenta uno dei punti di massima innovazione rispetto alla tendenza, non solo a lui coeva, ma informante la quasi totalità della speculazione occidentale, dell'attitudine conservativa, se non addirittura accrescitiva della vita stessa. La sua opposizione, è bene chiarirlo subito, non si esplicita nei termini di un puro, e tutto sommato innocuo, edonismo, ma mira a scuotere alle fondamenta tale impianto di pensiero.

Che tale logica sia assolutamente cogente traspare infatti da due esempi che non si possono non definire decisivi: essa infatti è testimoniata a un tempo dalla dialettica servo-signore di Hegel e dall'analisi del nascente capitalismo da parte di Marx. Non è infatti in merito alla discrepanza – almeno iniziale, almeno *apparente* – tra desiderio di conservazione della vita e non attaccamento alla vita che si istituisce la dialettica servo-signore? E non è nel paradosso di una *ricchezza ascetica* che si costituisce la *scienza* del capitalismo? E in entrambi i casi non si tratta, esattamente, di porre il sapere e la prassi all'altezza della morte¹³⁹⁷? Un breve accenno alle due istanze permetterà di cogliere il punto.

Nella dialettica signoria-servitù il fulcro e il discrimine consistono precisamente nell'attaccamento o meno, alla vita: il *tun* (l'azione, l'operazione) *proprio* del signore è infatti descritto da Hegel precisamente come un “mostrare di non essere attaccati ad alcun *esserci* determinato, non più che alla singolarità universale dell'esserci in generale, nel mostrare che non si è attaccati alla vita”¹³⁹⁸, mentre il *fare* del servo è volto alla conservazione della vita stessa, non a caso, *servus*, significa propriamente “conservato”. Si tratta, come opportunamente commenta Derrida, di uno scarto che concerne il “mettere in gioco” (*daransetzen*) la vita: solo il rischio, l'arrischiarsi, il giocare, l'innalzarsi al di sopra della vita, ossia al livello della morte, consente l'accesso alla signoria e con essa alla libertà e al riconoscimento¹³⁹⁹, o meglio, al senso:

“La messa in gioco della vita è un momento della costituzione del senso, nella presentazione dell'essenza e della verità. È una tappa obbligata nella storia dell'autocoscienza e della fenomenicità, vale a dire della presentazione del senso”¹⁴⁰⁰.

Ma allora tale concatenazione del senso per esplicitarsi necessita di un *esperimento*, di una *sperimentazione* della propria verità¹⁴⁰¹ ed essa è possibile solo a due condizioni: che il signore conservi la

¹³⁹⁷ Hegel lo esplicita direttamente nella prefazione alla *Phänomenologie* (cfr. Hegel, *Fenomenologia*, vol. I, p. 26): “La morte, se così vogliamo chiamare questa irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza. [...] Non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: come quando di alcunché noi diciamo che non è niente o che è falso per passare molto sbrigativamente a qualcos'altro; anzi lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere”.

¹³⁹⁸ Cfr. Hegel, *Fenomenologia*, vol. I, pp. 153-164.

¹³⁹⁹ Cfr. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 329.

¹⁴⁰⁰ Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 330.

¹⁴⁰¹ Cfr. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 330: “Perché la storia – cioè il senso – si concateni o si intessa, è necessario che il signore *sperimenti la sua verità*”.

vita che *deve* mettere in gioco – altrimenti la “prova suprema attraverso la morte toglie anche la certezza di se stesso in generale”¹⁴⁰² – e che “la verità della coscienza indipendente [sia] la coscienza servile”¹⁴⁰³.

Ma allora risulta chiaro che:

“La verità del signore è nel servo; e il servo, diventato signore, resta un servo «rimosso». Tale è la condizione del senso, della storia, del discorso, della filosofia ecc. Il signore non ha rapporto a sé, l'autocoscienza non si costituisce se non attraverso la mediazione della coscienza servile nel movimento del riconoscimento; ma nello stesso tempo, attraverso la mediazione della cosa; quest'ultima è fin dal principio per il servo l'essenzialità che egli non è in grado di negare immediatamente nel godimento ma soltanto di lavorare, «elaborare» (*bearbeiten*), e questo comporta il tener a freno (*hemmen*) il proprio desiderio, il rinviare (*aufhalten*) la consumazione della cosa. Conservare la vita, mantenersi in essa, lavorare, rinviare il piacere, limitare la messa in gioco, tenere *a bada* la morte nel momento stesso in cui la si guarda *in faccia*, questa è la condizione servile della signoria e di tutta la storia che essa rende possibile”¹⁴⁰⁴.

Ossia che tutta la storia del senso è storia che si fonda sulla conservazione della vita, sul rinvio del piacere, del godimento, del rischio, dell'imprevisto per *tenere a bada* la morte: in due parole è storia di conservazione e di ascesi, è storia economica (in senso ristretto), è storia *servile*. Infatti la morte, in questo teatro dialettico, non è la “morte pura e semplice”, “muta e senza rendimento”¹⁴⁰⁵, cioè *inutile* – la “negatività astratta” come la chiama Hegel¹⁴⁰⁶ – quanto piuttosto “la negazione della coscienza che supera in modo da conservare il superato, e con ciò sopravvive al suo venir superato” (*die Negation des Bewusstseins, welches so aufhebt, dass es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt*)¹⁴⁰⁷ funzionale al chiarimento, per l'autocoscienza, che la vita le “è così essenziale” tanto quanto “l'autocoscienza pura”¹⁴⁰⁸.

“Per una astuzia della vita, vale a dire della ragione, la vita è dunque rimasta in vita. Un altro concetto di vita era stato furtivamente introdotto al suo posto, perché vi rimanesse, perché non fosse mai, così come la ragione, ecceduto. [...] Questa vita non è la vita naturale, l'esistenza biologica messa in gioco nella signoria, ma una vita essenziale che si salda alla prima, la trattiene, la spinge ad operare alla costituzione dell'autocoscienza, della verità e del senso. Attraverso quel ricorso all'*Aufhebung* che conserva la posta, resta padrona del gioco, lo limita, lo elabora dandogli forma e senso, questa economia della vita si riduce alla conservazione, alla circolazione e alla riproduzione di sé, come del senso”¹⁴⁰⁹.

E particolare oltremodo decisivo “da questo punto in poi, tutto quello che va sotto il nome di signoria sprofonda nella commedia”¹⁴¹⁰, nel risibile di una dialettica accumulativa, “che trasforma la

¹⁴⁰² Hegel, *Fenomenologia*, vol. I, p. 157.

¹⁴⁰³ Hegel, *Fenomenologia*, vol. I, p. 161.

¹⁴⁰⁴ Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 330.

¹⁴⁰⁵ Cfr. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 331.

¹⁴⁰⁶ Hegel, *Fenomenologia*, vol. I, p. 158.

¹⁴⁰⁷ Hegel, *Fenomenologia*, vol. I, p. 158.

¹⁴⁰⁸ Hegel, *Fenomenologia*, vol. I, p. 158.

¹⁴⁰⁹ Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 331.

¹⁴¹⁰ Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 331.

messa in gioco in *investimento*”, che “*ammortizza* il dispendio assoluto”¹⁴¹¹ (la morte), che assume “la negatività [come] una *risorsa*” e, in tal modo, si assicura (si rassicura), attraverso una scommessa razionale, “contro il gioco, contro il caso”¹⁴¹². Chiosa Sini:

“Osessione assicurativa dell’uomo contemporaneo: che tutto sia calcolato e previsto. Col che però, notava Nietzsche, l’uomo contemporaneo, «estenuato», perde la vita, perde proprio l’esperienza”¹⁴¹³.

E la perde perché, come diceva Derrida, la sostituisce con la verità della vita, o meglio, per dirla nei più pregnanti termini stirneriani, con la ricerca della “vera vita”. Una vita *economica*, o un’economia della vita quindi, finalizzata alla conservazione e alla riproduzione di sé, alla capitalizzazione del senso e della storia, pari a quella che Marx individua al cuore del capitalismo che, di tale sistema di pensiero, è l’epifenomeno:

“L’economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è [...] a un tempo la scienza della rinuncia, della penuria, del *risparmio*, e giunge in effetti a *risparmiare* all’uomo persino il *bisogno d’aria pura* o di *movimento* fisico. Questa scienza della mirabile industria è a un tempo scienza di *ascesi*. [...] L’economia è perciò – malgrado il suo aspetto mondano e voluttuario – una scienza realmente morale, la scienza la più morale! La volontaria rinuncia, la rinuncia alla vita e a ogni umano bisogno, è il suo assioma capitale. Meno tu mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo, alla birreria, pensi, ami, teorizzi, canti, dipingi, fai schermo ecc., e più tu risparmi, *più grande* fai il tuo tesoro, che né tarpe né polvere consumano, il tuo *capitale*. Meno tu sei, meno esprimi la tua vita, e più tu *hai*; più è *espropriata* la tua vita, più te-saurizzi la tua essenza alienata”¹⁴¹⁴.

L’accumulazione quindi si rivela il massimo della moralità, configurandosi come asceti, ossia come rinuncia al godimento immediato:

“Con un’espressione che coglie il carattere del primo capitalismo, non più di quanto possa risultare ancora oggi efficace nei confronti della nuova fase di capitalismo in cui noi stessi oggi viviamo, Marx parla dell’economia politica che governa il mondo quale vera e propria forma di *ascetismo*: l’accumulazione implica astinenza e rinuncia al godimento”¹⁴¹⁵.

È precisamente *contro* questo sistema di pensiero, che condensa fatalmente in sé romanticismo, idealismo, economia in senso classico (per dirla con Bataille, ristretta) e utopia, che Stirner proporrà il *proprio* ripensamento:

“Riconsideriamo la cosa da un’altra prospettiva. Chi si preoccupa solo di *vivere* dimentica (*vergift*) facilmente, a causa di questa preoccupazione angosciosa, 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 insie-

¹⁴¹¹ Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale*, p. 333.

¹⁴¹² Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale*, p. 336: “Scommettendo sul discorso, sul senso, sulla storia, ecc. Hegel ha scommesso contro il gioco, contro il caso”.

¹⁴¹³ Sini, *Teoria e pratica*, p. 164.

¹⁴¹⁴ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in Marx-Engels, *Werke*, Bd. XXVII; tr.it. di Galvano della Volpe, rivista da Nicolao Merker, *Manoscritti economico-filosofici*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. III (1843-1844), Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 336-337.

¹⁴¹⁵ Boffi, *Strane macchine*, p. 46.

me di se stesso, il vivente, *consumando* la vita come se stesso. *Godere la vita* significa usarla, consumarla (*Lebensgenuß ist Verbrauch des Lebens*)¹⁴¹⁶.

L'economia utilitaristica quindi limita l'utilizzo delle proprie forze, ne impedisce il dispiegarsi e in tal modo impedisce la vita stessa, la quale, come si è visto, coincide con questo dispendio sempre attivo, sempre fungente di forze e, in tal modo, impedisce, alienandolo da sé, lo stesso godimento del vivente, lo stesso uso della vita e del sé che consiste nel *consumarsi*, nel "far di se stesso fiamma" si potrebbe dire con Carlo Michelstaedter¹⁴¹⁷. Legge pertanto correttamente Francesco M. De Sanctis quando sottolinea come la *vita* stirneriana sia recisamente opposta (semanticamente, ma non solo) a quella di Hegel e a quella di Marx – il quale, pur stigmatizzando i difetti del modo di vita capitalistico, se ne *identifica* e lo replica, come vedremo, in molti sensi: esse infatti risultano fondate, hobbesianamente, sull'accumulazione originaria, mentre la concezione stirneriana palese-
rebbe tutta la vicinanza, in verità da noi adombrata sin dall'inizio, con il *potlach* di Bataille¹⁴¹⁸.

La prossimità tra i due autori non è documentabile mediante prove di conoscenza diretta, eppure, quantomeno dal punto di vista teoretico appare palese e per diversi ordini di motivi. Innanzitutto perché entrambi riferiscono *radicalmente* il proprio gesto a Hegel e, particolare oltremodo significativo, configurano la propria posizione nella difficoltà (soprattutto agli occhi degli interpreti) di una parodia o comunque di "una reinterpretazione [che] è una ripetizione simulata del discorso hegeliano"¹⁴¹⁹. Ossia, per entrambi, un certo riso – senza misura, ossia incommensurabile

¹⁴¹⁶ U, p. 334; EE, S. 358-359: „Fassen Wir dieselbe Sache von einer andern Seite auf. Wer nur besorgt ist, daß er *lebe*, vergißt über diese Ängstlichkeit leicht den *Genuß* des Lebens. Ist's ihm nur ums Leben zu tun und denkt er, wenn Ich nur das liebe Leben habe, so verwendet er nicht seine volle Kraft darauf, das Leben zu nutzen, d. h. zu genießen. Wie aber nutzt man das Leben? Indem man's verbraucht, gleich dem Lichte, das man nutzt, indem man's verbrennt. Man nutzt das Leben und mithin sich, den Lebendigen, indem man es und sich *verzehrt*. *Lebensgenuß* ist Verbrauch des Lebens”.

¹⁴¹⁷ Pur non potendo svolgere il riferimento con l'attenzione e la dovizia che merita – anche in relazione alle differenze profonde che intercorrono tra le due visioni – non possiamo però tacere la notevole corrispondenza di questa concezione con quella elaborata da un altro grande *inattuale* della filosofia come Carlo Michelstaedter, il quale, in *La persuasione e la retorica*, (cfr. Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica – Appendici critiche*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1995, p. 49) scrive: “Il dolore è gioia. Questo che egli sa, che è il sapore della sua vita più vasta, è il piacere attuale per lui in ogni presente. La sua maturità in ogni punto è tanto più saporita quanto più acerba è la forza del suo dolore. Solo, nel deserto, egli vive una vertiginosa vastità e profondità di vita. Mentre la *philopsychia* [“termine platonico, che vale «amore della vita», nel senso esagerato e spregiativo di «viltà»¹⁴¹⁷] accelera il tempo ansiosa sempre del futuro e muta un presente vuoto col prossimo, la stabilità dell'individuo preoccupa infinito tempo nell'attualità e arresta il tempo. Ogni suo attimo è un secolo della vita degli altri, – finché egli *faccia di sé stesso fiamma* e giunga a consistere nell'ultimo presente. In questo egli sarà persuaso – ed avrà nella persuasione la pace”.

¹⁴¹⁸ De Sanctis, *Introduzione*, p. 12: “Ci si trova, difatti, in presenza di due individualismi. Il primo, giusnaturalistico, si basa su una ragione calcolante i costi e i benefici della sfera economico-pulsionale, in maniera tale che il complesso della vita risulti da un bilancio positivo; il secondo, invece, piuttosto che impegnato in una conservazione quanto più confortevole possibile della vita, la dissipa. E lo stesso concetto di vita esibisce una recisa opposizione semantica: se alla vita hobbesiana si attaglia l'accumulazione originaria di Marx, a quella di Stirner – che scrive, significativamente, *dopo* Fichte e Hegel – si avvicina il *potlach* di Bataille”.

¹⁴¹⁹ Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 336. Poche pagine prima Derrida esprimeva una cautela che, se privata del soggetto, potrebbe essere letta come totalmente riferita a Stirner (cfr. p. 328): “Perché se non si afferra nel suo effetto rigoroso la scossa a cui sottopone tutti quei concetti, la nuova configurazione in cui li sposta e torna a iscriverli, ma con modificazioni esigue, si finirà col concludere, a seconda dei casi, che Bataille è un hegeliano,

al controllo delle istanze razionali – si rivela essere l’organo unico per scardinare (per profanare?) le istanze del sapere ossia, come detto, del potere assoluto¹⁴²⁰. Inoltre perché entrambi, coerentemente con tale istanza, indagano (esplicitando o meno tale compito, ma ad ogni modo con la medesima coerenza) i limiti dell’utile, di quella cosiddetta economia ristretta, che si fonda sul “principio classico dell’utilità, cioè della pretesa utilità materiale [la quale], teoricamente, ha per fine il piacere [...] e viene limitata all’acquisizione (praticamente alla produzione) e alla conservazione dei beni, da un lato; alla riproduzione e alla conservazione delle vite umane, dall’altro”¹⁴²¹ in direzione dell’opposta apertura dell’orizzonte dell’economia generale, “in cui il «dispendio» («il consumo») delle ricchezze è, in rapporto alla produzione, l’oggetto primo”¹⁴²². Naturalmente mi interessa qui problematizzare è il secondo versante del “principio economico ristretto”, ossia l’acquisizione, o più precisamente la produzione e la riproduzione, volta alla conservazione, delle vite umane in quanto credo sia proprio mediante l’ultima ed estrema parodia di tale “verità della vita” come *copia* furtiva della vita biologica che Stirner attingerà la dimensione ultima del suo filosofare, quella della *barbarie* – o dell’animalità – artificiale che ha accompagnato tutto il nostro percorso senza poter essere dispiegata pienamente. Stirner può quindi giungere a tale risultato ancora una volta solo mediante la confutazione umoristica del dispositivo (qui il termine è quanto mai appropriato) che ne *consumi* tutte le istanze, lasciandone intravedere il meccanismo. È pertanto proficuo seguirne per l’ultima volta la *tenace* e *crudele* operatività al fine di cogliere efficacia e esiti.

III.4.b Sradicare la missione morale

È Stirner stesso a esplicitare il suo *piano* d’azione mediante una citazione schilleriana:

o un anti-hegeliano, oppure che ha abborracciato Hegel. Si sbaglierebbe in ogni caso”. La storia dell’ermeneutica stirneriana non è un vivo commento a queste righe?

¹⁴²⁰ Se si leggono le parole che Derrida dedica al riso di Bataille, si può forse comprendere meglio questa vicinanza. Cfr. Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale*, p. 326-327: “Ridere della filosofia (dell’hegelismo) – è questa, in effetti, la forma del risveglio – richiede allora tutta una «disciplina», un «metodo di meditazione» che riconosca i procedimenti del filosofo, che comprenda il suo gioco, che sfrutti le sue stesse astuzie, che maneggi le sue carte, che gli permetta di sviluppare la sua strategia, che s’impadronisca dei suoi testi. Poi, grazie a questo lavoro che lo ha preparato – e la filosofia, per Bataille, è il lavoro – ma rompendo improvvisamente, furtivamente, imprevedibilmente con esso, tradimento o distacco, seccamente esplose il riso. [...] Si indovina già in questo preludio che l’*impossibile* meditato da Bataille avrà sempre questa forma: in che modo, dopo avere esaurito il discorso della filosofia, inscrivere nel lessico e nella sintassi di una lingua, la nostra, che è stata anche quella della filosofia, ciò che tuttavia eccede le contrapposizioni di concetti dominati da quella logica comune? Questo eccesso necessario ed insieme impossibile doveva piegare il discorso ad una insolita contorsione. E, certo, costringerlo a spiegarsi indefinitamente con Hegel. Dopo oltre un secolo di rotture, di «superamenti» con o senza «rovesciamenti», raramente si è dato un rapporto con Hegel tanto poco definibile: una complicità senza riserva accompagna il discorso hegeliano, lo «prende sul serio» fino in fondo, senza obiezione di forma filosofica, nel momento stesso che una certa risata lo eccede e ne annulla il senso, segnala in ogni caso la punta di «esperienza» che lo scardina in *se stesso*; il che non è possibile se non tenendo ben ferma la mira e sapendo di che cosa si ride”.

¹⁴²¹ Georges Bataille, *La Part maudite précédé de La Notion de dépense*, Minuit, Paris 1967; tr. it. di Francesco Serna, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense*, introduzione di Franco Rella, Bollati Boringhieri, Torino 1992, qui p. 4.

¹⁴²² Bataille, *La nozione di dépense*, p. 25.

“Se il *godimento della vita* deve trionfare sullo *struggimento per la vita*, sulla speranza, esso deve vincere sui due fronti che Schiller rappresenta in *Das Ideal und das Leben*, deve cioè schiacciare la miseria spirituale e quella materiale, cancellare l’ideale e, insieme, il travaglio per il pane quotidiano”¹⁴²³.

Si tratta quindi di tematizzare precisamente il rovesciamento di quella che prima abbiamo nominato “povertà”, ossia di una questione legata, ancora una volta e coerentemente, alla *proprietà*. Infatti, la consumazione presuppone che io abbia la proprietà di me stesso:

“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”¹⁴²⁴,

ossia che io veda in me non un punto di arrivo, bensì un punto di partenza:

“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»”¹⁴²⁵.

Stirner precisa ancora più chiaramente il punto qualche pagina dopo:

“Insomma c’è una bella differenza fra il considerarmi il mio punto di partenza o il mio punto di arrivo. Se mi considero in quest’ultimo modo, io non mi possiedo ancora, sono quindi ancora estraneo a me stesso, sono la mia *essenza*, la mia «vera essenza» e questa «vera essenza» a me estranea è un fantasma dai mille nomi che si prende gioco di me (*sein Gespött mit Mir treiben*). Siccome io non sono ancora io, il mio io è un altro io”¹⁴²⁶.

Si tratta di una differenza tra due allegrie – “Io non posso mai rallegrarmi di me finché devo ancora trovare il mio vero io”¹⁴²⁷ scrive Stirner – o meglio la differenza tra due irrisioni: quella del fantasma dai mille nomi che si prende gioco del singolo e quella del profanatore che si appropria del fantasma per renderlo sua proprietà.

¹⁴²³ U, p. 336; EE, S. 360: „Soll der *Lebensgenuß* über die *Lebenssehnsucht* oder *Lebenshoffnung* triumphieren, so muß er sie in ihrer doppelten Bedeutung, die Schiller im »Ideal und das Leben« vorführt, bezwingen, die geistliche und weltliche Armut ekrasieren, das Ideal vertilgen und – die Not ums tägliche Brot“.

¹⁴²⁴ U, p. 335; EE, S. 359: „Erst dann, wenn Ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin Ich wahrhaft mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich“.

¹⁴²⁵ U, p. 335; EE, S. 359: „Ein ungeheurer Abstand trennt beide Anschauungen: in der alten gehe Ich auf Mich zu, in der neuen gehe Ich von Mir aus, in jener sehne Ich Mich nach Mir, in dieser habe Ich Mich und mache es mit Mir, wie man’s mit jedem andern Eigentum macht, – Ich genieße Mich nach meinem Wohlgefallen. Ich bange nicht mehr um’s Leben, sondern »vertue« es“.

¹⁴²⁶ U, p. 342; EE, S. 368: „Genug, es ist ein mächtiger Unterschied, ob Ich Mich zum Ausgangs- oder zum Zielpunkt mache. Als letzteren habe Ich Mich nicht, bin Mir mithin noch fremd, bin mein *Wesen*, mein »wahres Wesen«, und dieses Mir fremde »wahre Wesen« wird als ein Spuk von tausenderlei Namen sein *Gespött mit Mir treiben*. Weil Ich noch nicht Ich bin, so ist ein Anderer [...] Ich, mein Ich“.

¹⁴²⁷ U, p. 335; EE, S. 359: „Dagegen kann Ich Meiner nimmermehr froh werden, solange Ich denke, mein wahres Ich hätte Ich erst noch zu finden“.

Ma il fantasma dai mille nomi – si noti l’ennesimo riferimento a una logica della quantità, dell’accumulo che comporta una sempre maggiore estraneazione da sé – è l’altro io che devo diventare, è l’io che possiede la vita vera, ossia la verità della vita lavorata dall’*Aufhebung*, quella vita logica che si fa *copia* comica e risibile della vita biologica, animale. Ma allora ridere di questa vita possibile solo nella commedia vorrà dire appunto deriderla mediante l’animalità, per misurarne la distanza con la vita vissuta:

“Non c’è pecora né cane che si sforzi di diventare una «vera pecora» o un «vero cane»; non c’è animale che veda la sua essenza come un compito, cioè come un concetto che deve realizzare. L’animale si realizza vivendo fino in fondo, cioè dissolvendosi, «passando», e non pretende di essere o di diventare qualcosa d’*altro* da ciò che è. Voglio forse consigliarvi di imitare gli animali? Io non voglio certo esortarvi a diventare animali, perché si tratterebbe nuovamente di un compito, di un’ideale («Quanto a diligenza, l’ape può farti da maestra»). E lo stesso sarebbe se si richiedesse agli animali di diventare uomini”¹⁴²⁸.

Rifiutarsi all’essenza estranea (al fantasma) significa quindi sospendere la ricerca dell’altro io, comprendere che il luogo della *verità* dell’uomo, ossia della vita, è sempre già dato, è sempre presente:

“Così come questa rosa è fin da principio una vera rosa e questo usignolo è sempre un vero usignolo, allo stesso modo io non sono un «vero uomo» solo se adempio la mia missione e vivo secondo la mia vocazione, ma lo sono da sempre. Il mio primo balbettio è il segno vitale di un «vero uomo», le mie lotte per la vita sono le sue espressioni di forza e il mio ultimo respiro è l’ultimo esaurirsi «dell’uomo». Il vero uomo non sta nel futuro, quale oggetto esistente a cui anelare, ma è esistente e reale nel presente. Comunque e chiunque io sia, felice o infelice, bambino o anziano, sicuro o dubbioso, desto o addormentato, io lo sono già: sono l’uomo vero”¹⁴²⁹.

E che la realizzazione compiuta dell’esistenza, una volta liberata dalla schiavitù del concetto di una “vita vera”, consiste nel “vivere fino in fondo”, nel dar “fondo” all’esistenza in maniera *naturale*, ossia, non nello sforzo (*Streben*) per recuperare uno stato di natura inattuabile (che sarebbe poi solamente imitativo e fittizio, come Stirner stesso sostiene), ma nel *lasciar* essere, serenamente, forse addirittura allegramente, la dissoluzione e la natura transeunte (“di passaggio”) della vita e del presente:

¹⁴²⁸ U, p. 346; EE, S. 372: „Kein Schaf, kein Hund bemüht sich, ein “rechtes Schaf, ein rechter Hund” zu werden; keinem Tier erscheint sein Wesen als eine Aufgabe, d. h. als ein Begriff, den es zu realisieren habe. Es realisiert sich, indem es sich auslebt, d. h. auflöst, vergeht. Es verlangt nicht, etwas *Anderes* zu sein oder zu werden, als es ist. Will Ich Euch raten, den Tieren zu gleichen? Daß Ihr Tiere werden sollt, dazu kann Ich wahrlich nicht ermuntern, da dies wieder eine Aufgabe, ein Ideal wäre (“Im Fleiß kann Dich die Biene meistern”). Auch wäre es dasselbe, als wünschte man den Tieren, daß sie Menschen werden. Eure Natur ist nun einmal eine menschliche, Ihr seid menschliche Naturen, d. h. Menschen“.

¹⁴²⁹ U, p. 342; EE, S. 367: „Wie nun diese Rose von vornherein wahre Rose, diese Nachtigall stets wahre Nachtigall ist, so bin Ich nicht erst wahrer Mensch, wenn Ich meinen Beruf erfülle, meiner Bestimmung nachlebe, sondern Ich bin von Haus »wahrer Mensch«. Mein erstes Lallen ist das Lebenszeichen eines »wahren Menschen«, meine Lebenskämpfe seine Kraftergüsse, mein letzter Atemzug das letzte Kraftaushauchen »des Menschen«. Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht, liegt der wahre Mensch, sondern daseiend und wirklich liegt er in der Gegenwart. Wie und wer Ich auch sei, freudvoll und leidvoll, ein Kind oder ein Greis, in Zuversicht oder Zweifel, im Schlaf oder im Wachen, Ich bin es, Ich bin der wahre Mensch“.

“Le cose vanno altrimenti se tu non vai a caccia di un *ideale* che rappresenti la tua «missione», ma invece ti dissolvi, così come il tempo dissolve ogni cosa. Il dissolvimento non è la tua «missione» perché è il tuo presente”¹⁴³⁰.

Pertanto Stirner può concludere:

“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 dalla terra, tanta aria dall’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 di insetti e canta come vuole”¹⁴³¹.

Il canto dell’uccello – che gode del suo stesso cantare – è oltremodo significativo in quanto Stirner propone proprio un’analogia tra questo canto e il proprio come “esempio a portata di mano” del godimento del mondo – e degli altri – nei termini di un *uso naturale*, forse possiamo cominciare a dire *istintuale*, scevro da qualsivoglia intento e limitazione ideale, da qualsivoglia scrupolo (*Bedenken*) morale:

“Vedo che gli uomini sono tormentati nella loro oscura superstizione, da un nugolo di fantasmi. Se io cerco con tutte le forze di portare una luce diurna che metta in fuga gli spettri della notte, lo faccio forse perché vi amo? No, io scrivo perché voglio procurare ai *miei* pensieri un’esistenza nel mondo e anche se prevedessi che questi pensieri vi toglieranno la pace e la tranquillità, anche se vedessi germogliare le guerre più cruento e la rovina di molte generazioni dal seme dei miei pensieri, bene, io li spargerei ugualmente. Fatene quel che volete e potete: è cosa vostra e io non me ne curo [...] Ma non solo io non esprimo i miei pensieri per amor vostro: io non li esprimo nemmeno per amore della verità. No –

Come l’uccello canto
che sopra i rami sta:
la melodia soltanto
mi ricompensa già.

Io canto perché – sono un cantore. Ma di voi faccio uso e ho bisogno perché ho bisogno di – orecchi che mi ascoltino”¹⁴³².

¹⁴³⁰ U, p. 347; EE, S. 373: „Anders, wenn Du nicht einem *Ideal*, als deiner »Bestimmung«, nachjagst, sondern Dich auflösest, wie die Zeit alles auflöst. Die Auflösung ist nicht deine »Bestimmung«, weil sie Gegenwart ist“.

¹⁴³¹ U, p. 341, corsivo nostro; EE, S. 366: „Ein Mensch ist zu nichts »berufen« und hat keine »Aufgabe«, keine »Bestimmung«, so wenig als eine Pflanze oder ein Tier einen »Beruf« hat. Die Blume folgt nicht dem Berufe, sie vollenden, aber sie wendet alle ihre Kräfte auf, die Welt, so gut sie kann, zu genießen und zu verzehren, d. h. sie saugt so viel Säfte der Erde, so viel Luft des Äthers, so viel Licht der Sonne ein, als sie bekommen und beherbergen kann. Der Vogel lebt keinem Berufe nach, aber er gebraucht seine Kräfte so viel es geht: er hascht Käfer und singt nach Herzenslust“.

¹⁴³² U, pp. 310-311; EE, S. 330-331: „Ich sehe, wie die Menschen von einem Schwarm Gespenster in finsterem Aberglauben geängstigt werden. Lasse Ich etwa darum nach Kräften ein Tageslicht über den nächtlichen Spuk einfallen, weil Mir’s die Liebe zu Euch so eingibt? Schreibe Ich aus Liebe zu den Menschen? Nein, Ich schreibe, weil Ich *meinen* Gedanken ein Dasein in der Welt verschaffen will, und sähe Ich auch voraus, daß diese Gedanken Euch um eure Ruhe und euren Frieden brächten, sähe Ich auch die blutigsten Kriege und den Untergang vieler Generationen aus dieser Gedankensaat aufkeimen: – Ich streute sie dennoch aus. Macht damit, was Ihr wollt und könnt, das ist eure

In questa dichiarazione provocatoria (e, coerentemente, non esente dai caratteri di reciprocità sopra analizzati) il godimento del mondo e della vita stirneriani si mostrano effettivamente in piena luce e si possono quindi, almeno provvisoriamente, sancirne i caratteri salienti. In primo luogo, tale godimento coincide con il dispiego totale, senza riserve, delle proprie forze al fine di *consumare* l'esistenza stessa, che si designa come *naturale* e avvicicabile a quello che Bataille definisce l'economia generale¹⁴³³. E in secondo luogo, esso non può prescindere dalla dimensione intersoggettiva. Ma se l'economia generale batailliana si declina, in particolare nella figura del *potlach* come dono di rivalità e nella società del dono come società del riconoscimento e della dipendenza sociale, l'azione stirneriana è finalizzata, di contro, all'estrema negazione sia del riconoscimento e della dipendenza. Lo sottolinea opportunamente Calasso, assimilando in maniera condivisibile l'idea di dipendenza a quella di *radice*:

“L'egoista di Stirner nega ogni dipendenza: ma ogni dipendenza è una radice, terrestre o celeste. L'egoista di Stirner è lo sradicato che per la prima volta si riconosce come tale. Gira per la città come un perfetto estraneo, a tutto e a tutti. Le parole che invadono la sua mente, i desideri che lo assalgono – tutto è per lui cosa da usare o da gettare, *suo* è soltanto il gesto del prendere o dell'allontanare da sé. È l'uomo del sottosuolo che saccheggia la metafisica”¹⁴³⁴.

La negazione delle dipendenze, dei legami qualificerebbe quindi l'egoista stirneriano – ma sarebbe molto più opportuno parlare qui dell'unico, soprattutto perché l'estraneità che Calasso sancisce è dovuta precisamente all'*uso* che egli fa di tutto, ossia della sua peculiare declinazione della proprietà – come “lo sradicato” per la prima volta consapevole. Ma che cosa si deve intendere qui per “sradicamento”? Un'indicazione utile proviene dalla chiusa che assimila l'unico stirneriano all'uomo del sottosuolo di Dostoevskij; si tratta infatti di *figure* e di una connessione che Calasso riproporrà, questa volta *dalla parte* del protagonista delle *Memorie*, poche pagine dopo:

“Mentre si voltola nei suoi panni rancidi, l'uomo del sottosuolo, perfetta creatura occidentale, continua ad avere il vizio dell'epistemologia. Con una scheggia di diamante incide crudelmente la materia diafana dei pensieri. Scopre di essere il soggetto del *senza fondo*, del *bespotcvennost'* di Šestov (*Bodenlosigkeit, déracinement* dirà la traduzione francese di Boris de Schloezer) e inveisce: «Dove le ho io le cause prime su cui poggiare, dove li ho io i fondamenti? Dove li andrò a prendere?». Come Stirner, l'uomo del sottosuolo «ha fondato la sua causa su nulla» – e anche la sua voce è stridula”¹⁴³⁵.

La suggestione di Calasso si presenta come molto interessante, ma al contempo come non così immediata, in ragione di almeno due ordini di problemi. Innanzitutto per quanto concerne la stes-

Sache und kümmert Mich nicht. [...] Aber nicht nur nicht um Euret-, auch nicht einmal um der Wahrheit willen spreche Ich aus, was Ich denke. Nein –

Ich singe, wie der Vogel singt,

Der in den Zweigen wohnt:

Das Lied, das aus der Kehle dringt,

Ist Lohn, der reichlich lohnet.

Ich singe, weil – Ich ein Sänger bin. Euch aber *gebrauche* Ich dazu, weil Ich – Ohren brauche“. I versi citati sono ancora una volta di Goethe (cfr. Goethe, *Werke*, Bd. I, S. 155-156).

¹⁴³³ È del resto lo stesso Bataille ad intendere l'economia generale come un processo naturale, organico addirittura, cfr. ad esempio Bataille, *La parte maledetta*, pp. 33-37 e 40-48.

¹⁴³⁴ Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 338.

¹⁴³⁵ Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 347.

sa nozione di *déracinement* di cui è necessario approfondire la comprensione e, in seconda battuta, perché l'attribuzione passa primariamente attraverso la mediazione dell'uomo del sottosuolo dostoevskiano, ossia sembra attribuibile a Stirner solo per analogia, se non addirittura in modo posticcio. Il rischio implicito in questa posizione appare primariamente la retroflessione sia di un concetto sia di esiti che a rigore non sono stati elaborati da Stirner sulla sua riflessione con il relativo pericolo quantomeno di una confusione ermeneutica, se non addirittura di un riduzionismo e di un'assimilazione impropria. Rischio, però, accettabile e scongiurabile mediante una breve disamina delle due questioni, volto a mostrare come l'elaborazione delle stesse, attraverso una catena di probabili derivazioni, possa essersi quantomeno giovata di influssi stirneriani e, per un effetto di rimbalzo, consentirà anche di leggere con più chiarezza, attraverso la lente di una realtà estrema e a Stirner congeniale¹⁴³⁶ come quella russa, i recessi della sua elaborazione in merito.

Pur non potendo ricostruire qui la complessa storia della ricezione hegeliana e posthegeliana in Russia, la cogenza filosofica e soprattutto storica di tale influsso risulta facilmente dimostrabile. Ne sono chiara dimostrazione le affermazioni di Aleksander Herzen, secondo cui “si vendevano tutte le *brochures*, perfino le più futili, che uscissero a Berlino e nelle altri capitali di governatorato e di distretto della filosofia tedesca, solo che vi si parlasse di Hegel; venivano lette così avidamente che già dopo qualche giorno erano sdrucite, sporche e ne volavano via i fogli”¹⁴³⁷. *Der Einzige* non fece eccezione, anzi:

“La Russia è il paese dove Stirner ha trovato il suo terreno più affine. Con prontezza, e con violenza, i personaggi più opposti degli anni quaranta hanno reagito all'*Unico*: Belinskij, Chomjakov, Bakunin, Dostoevskij, Herzen”¹⁴³⁸.

¹⁴³⁶ Calasso, *La rovina*, p. 346: “Giunto in Russia e abbandonate le cappe hegeliane, Stirner non avrebbe potuto evitare di fare un discorso «a proposito della neve fradicia». Il timbro dell'uomo del sottosuolo nasce da quel sarcasmo che a Berlino i primi lettori dell'*Unico* non avevano neppure percepito, tanto poco sapevano di cose della vita”.

¹⁴³⁷ Aleksander I Herzen (A.I. Gercen), *Byloe i dumy*, in *Sobranie sočinenij v tridcati tomach*, t. IX, p. 18; tr. it. di Rosanna Giaquinta, Giovanna Tonelli e Lia Wainstein, *Il passato e i pensieri*, Einaudi, Torino 1996; Cfr. Andrzej Walicki, *W kregu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego slowianofilstwa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964; tr. it. di Michele Colucci, *Un'utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, a cura e con prefazione di Vittorio Strada, Einaudi, Torino 1973, pp. 285 e Calasso, *Accompagnamento*, pp. 406-407.

¹⁴³⁸ Calasso, *Accompagnamento*, p. 406. In merito al confronto tra le istanze stirneriane e la reazione ad esse di Aleksander Herzen e di Vissalion Belinskij, con particolare attenzione al tema dell'egoismo, cfr. Walicki, *Un'utopia conservatrice*, pp. 376-378; cfr. anche Thomas Garrigue Masaryk, *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia*, tr. it. di Ettore Lo Gatto, Ricciardi, Napoli 1922, vol. I, pp. 319 e 324 – rispettivamente per quanto concerne il rifiuto di Stirner da parte di Belinskij e il rapporto Belinskij-Chomjakov in merito al comune – seppure per motivazioni diverse – rifiuto delle istanze stirneriane) e pp. 348-349 (per quanto concerne Herzen). Cfr. ancora Masaryk, *La Russia e l'Europa*, vol. II, per il confronto tra Stirner e Bakunin (p. 5), per l'influsso stirneriano sul fenomeno che viene generalmente qualificato come *populismo russo* e in particolare su Dmitri Pisarev (pp. 80-82), sui rapporti tra Stirner e il cosiddetto *nichilismo* russo, con particolare riguardo a Herzen e ancora a Pisarev in cui peculiare è la compresenza di elementi nichilisti e populistici (pp. 96-97), su Michailovskij e il rifiuto da parte della corrente *socialista* di ispirazione comtiana di Stirner (pp. 183 e 189) e infine sull'influenza stirneriana sulle correnti dell'anarchismo russo [pp. 361-362, 369-371 (per quanto concerne i suoi risvolti individualisti, se non solipsisti) e 467]. Per un riassunto esaustivo di tutte queste posizioni, cfr. la silloge ancora ad opera di Thomas Garrigue Masaryk, *Stirner-Rezeption in Rußland*, in «Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig», N. 1/2 (9/10), hrsg. von Kurt W. Fleming, Leipzig 3. Februar-3. Mai 2000 [156 n. St. E.], S.35-39.

Anzi, la penetrazione e la comprensione delle idee stirneriane furono tali che il giudizio più obiettivo e penetrante su Stirner fu pronunciato dal campione della slavofilia più ortodossa, Aleksey Chomjakov – tra l'altro secondo Walicki in una singolare consonanza con l'atteggiamento di Dostoevskij nei confronti del proprio "uomo del sottosuolo"¹⁴³⁹. A suo avviso, infatti, *Der Einzige*:

"ha un significato storico, non avvertito dalla critica, non solo, ma – si deve ritenere – passato inosservato allo stesso autore: il significato della più totale e definitiva protesta della libertà spirituale contro ogni vincolo arbitrario e imposto dall'esterno. È il grido di un'anima per la verità immorale, ma immorale solo perché priva di ogni appoggio morale, di un'anima impegnata infaticabilmente, benché inconsciamente, a proclamare la possibilità di sottomettersi a un principio di cui abbia preso coscienza e in cui abbia creduto; insorta con indignazione e odio contro le pratiche quotidiane dei 'sistemizzatori' occidentali, i quali non credono, ma esigono la fede, creano arbitrariamente dei vincoli e si attendono che gli altri vi si adattino umilmente. La storia contemporanea è un vivo commento a Max Stirner, una rivolta di fatto della vita, nella sua semplicità, contro l'elucubrazione libresco che progettò di illuderla con i fantasmi di principi spirituali creati artificialmente, laddove i principi spirituali, dei quali un tempo effettivamente essa visse, già non esistono più"¹⁴⁴⁰.

Questa di Chomjakov è realmente una radiografia quasi *perfetta* della posizione stirneriana e del suo "significato storico": la protesta della libertà spirituale (anche se sarebbe meglio dire dell'*Eigner* che si è appropriato dello spirito) contro i vincoli arbitrari e imposti dall'esterno, l'indignazione e l'odio contro l'imposizione dell'umiltà, la conseguente affermazione di una verità immorale "solo perché priva di appoggi morali" sono descrizioni totalmente condivisibili della posizione stirneriana e, particolare importante, al contempo fanno segno nella direzione del *déracinement*. Per comprendere a pieno l'annodatura delle due concezioni, si rivela ora imprescindibile concentrarsi sulla forma *pura* di tale concetto, elaborata, come sosteneva Calasso, da Lev Šestov.

Il termine *déracinement* compare per la prima volta sotto la penna di Lev Šestov in *Apofeoz bespocvennosti: opyt adogmaticeskogo myšlenija*, quindi agli inizi del XX secolo: la gestazione del testo viene infatti fatta risalire – grazie al ritrovamento dei manoscritti – agli anni tra il 1899 e il 1904, ma Geneviève Piron, nel suo accurato studio sulla genesi dell'opera del pensatore russo, ne sancì

¹⁴³⁹ Cfr. Walicki, *Un'utopia conservatrice*, p. 536: "La coincidenza parziale di idee tra Dostoevskij e il suo eroe [ambiguità chiaramente riscontrabile se si confrontano le *Memorie* con le *Considerazioni invernali su impressioni estive (Zimmie zametki o letnich vpečatlenijach)* del 1863, ossia con il resoconto del viaggio che Dostoevskij compì nell'Europa occidentale] è stata [...] causa di molti equivoci; fino ad oggi è dato, ad esempio, di vedere opere in cui si afferma con leggerezza che l'autore delle *Memorie* «riafferma l'assoluto valore della singola, separata individualità», e via discorrendo. Niente di più falso. Dostoevskij solidarizza non con l'individualismo del suo eroe, ma con il suo atteggiamento verso il razionalismo nella vita sociale, verso quella razionalizzazione della struttura sociale che fa da denominatore comune al capitalismo occidentale e al socialismo. L'uomo, egli afferma in definitiva, non è una creatura razionale, una società razionalizzata è per lui qualcosa di esterno e di estraneo; *nelle condizioni di una tale società*, priva di un legame autentico, metarazionale, la protesta irrazionale dell'«uomo del sottosuolo» è qualcosa di giustificato e legittimo. [...] Vale la pena di notare come l'atteggiamento di Dostoevskij nei confronti dell'ultraindividualismo irrazionalistico dell'«uomo del sottosuolo» sia del tutto simile a quello di Chomjakov verso Stirner".

¹⁴⁴⁰ Aleksey Chomjakov, *Polnoe sobranie socinenij*, t. I, pp. 150-151. Cfr. Walicki, *Un'utopia conservatrice*, p. 536-537 (che a sua volta cita da un'antologia da lui curata, *Filozofia i mysl spoleczna rosyjska. 1825-1861*, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, p. 154) e Calasso, *Accompagnamento*, pp. 406-407.

sce la compilazione precisamente tra il 1902 e il 1903¹⁴⁴¹, anche se il saggio venne pubblicato solo nel 1905¹⁴⁴². La cronologia dell'opera è oltremodo significativa in quanto è nel medesimo periodo – stando ai manoscritti la stesura risale agli anni tra il 1899 e il 1901 – che Šestov compone *Filosofija tragedii: Dostoevskij i Nitše*¹⁴⁴³. La contemporaneità compositiva dimostra chiaramente come sia la visione della filosofia tragica elaborata da Šestov sia la sua complessa nozione di *déracinement* scaturissero da un medesimo nucleo di questioni e di interessi e come esse fossero il frutto della riflessione e del confronto con il pensiero di Dostoevskij e Nietzsche, di cui ci sembra superfluo ribadire ulteriormente la vicinanza a Stirner. Anzi, crediamo sia proprio la peculiarità dell'approccio di Šestov alla storia della filosofia, quel suo “peregrinare attraverso le anime degli uomini”¹⁴⁴⁴ piuttosto che attraverso le dottrine a legittimare la nostra operazione. Si tratta infatti, in primo luogo, di un'opposizione al metodo hegeliano sia nella sua necessità di rassicurazione e di stabilità che attraverso la presunzione di sapienza occulta la *reale* assenza di finalità¹⁴⁴⁵ sia nella sua ricomposizione in una sintesi intellettuale delle altrimenti irriducibili storie personali, sottomesse a una presunta onniscienza della storia¹⁴⁴⁶. E, collegata a tale esigenza, si tratta di un'*appropriazione* della speculazione dei filosofi¹⁴⁴⁷ per instaurare con essi un dialogo *dalla propria prospettiva* che ne espliciti a sua volta le posizioni non dette, che ritrovi l'*io* dietro la riflessione. Non è quindi così illegittimo supporre che Šestov abbia colto il non detto della riflessione dei due filosofi in merito alle profondità stirneriane e ne abbia tratto i cardini per l'elaborazione di tale nozione. Infatti, per quanto l'attenzione alla peculiarità del singolo nella sua irriducibilità alla sintesi razionale possa essere considerata, almeno da Kierkegaard in poi, una reazione *diffusa* alla sistematica hegeliana, sarebbe storiograficamente e teoreticamente scorretto ignorare il decisivo apporto stirneriano alla tematica, apporto che filtra nella riflessione nietzschiana, dostoevskiana e, a questo punto, sestoviana in maniera cogente. È chiaro che non si intende qui in alcun modo ridurre la tematica, anzi

¹⁴⁴¹ Cfr. Geneviève Piron, *Léon Chestov philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre, L'Age d'Homme*, Lausanne 2010, p. 86.

¹⁴⁴² Iegouda Leïb Isaakovitch Schwartzmann (Lev Šestov), *Apofeož bespocvennosti: opyt adogmaticeskogo myšlenija*, in «Obščestvennaja pol'za», St-Petersbourg 1905; tr. fr. de Boris de Schloezer, *Sur les Confins de la vie: l'Apothéose du dépaysement*, Édition de la Pléiade, Paris 1927, ora in Leon Chestov, *La Philosophie de la tragédie: Dostoïevsky et Nietzsche et Nietzsche, Sur les confins de la vie. L'apothéose du déracinement*, trad. et précédés de *Lecture de Chestov* par Boris de Schloezer, Flammarion, Paris 1966.

¹⁴⁴³ Lev Šestov, *Filosofija tragedii: Dostoevskij i Nitše*, in *Mir iskusstva*, n. 2, 4, 5/6, 7, 8, 9/10, St-Petersbourg 1902; poi Stasjulevic, St-Petersbourg 1903; tr. fr. de Boris de Schloezer, *La Philosophie de la tragédie: Dostoïevsky et Nietzsche*, Édition de la Pléiade, Paris 1926, ora in Chestov, *La Philosophie de la tragédie*.

¹⁴⁴⁴ Šestov parla spesso della filosofia come di “una peregrinazione attraverso le anime degli uomini” piuttosto che come una ricognizione delle dottrine. Cfr. ad esempio il manoscritto 24 del 1920 e il 25 del medesimo anno, contenuti nell'edizione tedesca, curata da Martin Buber, di *Na vesah Iova: stanstvovanja po dušam*, pubblicata presso Lambert-Schneider (Berlino) nel 1929 e, nella versione russa per le edizioni Sovremennye zapiski (Paris) il medesimo anno. Cfr. Piron, *Léon Chestov*, p. 27, nota 4.

¹⁴⁴⁵ Piron, *Léon Chestov*, p. 238: “Chez les philosophes, en premier lieu chez Hegel, il dénonce le sentiment d'assurance, la terminologie savant, qui servent selon lui [Chestov] à masquer une absence de finalité”.

¹⁴⁴⁶ Piron, *Léon Chestov*, p. 238: “Chestov emploie le mot *stanstvovanie*, traduit par «pérégrination», qui signifie littéralement «errance», et oppose sa démarche à «l'omniscience» à laquelle tend, selon lui, la philosophie de Hegel. «Erre» s'oppose ainsi à «dessiner des perspectives», c'est-à-dire à relier les histoire individuelles dans un grand tout unifié, saisissable par la synthèse intellectuel”.

¹⁴⁴⁷ Piron, *Léon Chestov*, p. 234: “Le refus de Chestov de «laisser se couler» les destin particuliers dans le flux général de la «rivière du temps» apparait d'emblée dans sa façon de s'approprier les auteurs”.

la pratica del *déracinement* a una teoria filosofica – lo stesso Šestov si esprime contro la fallacia di una tale operazione¹⁴⁴⁸ – né pretendere di esaurirne la complessità in queste poche battute. Ciò che interessa è comprendere se, e in che modo, questo plesso, quantomeno nei suoi tratti salienti, sia avvicicabile al discorso stirneriano e quali conseguenze da esso possano scaturire.

Il primo punto di interesse si rivela connesso al piano linguistico, ancora una volta il luogo più adatto per esperimenti epistemologici tangenti il piano metafisico. La valenza peculiare del vocabolo in lingua russa si gioca difatti nella sua polisemia: è proprio sfruttandola che, secondo Geneviève Piron, Šestov è in grado di imprimergli la coloritura ossimorica e perlocutoria che lo caratterizza, tanto che esso, a rigore, risulta intraducibile:

“Quando parla di «*déracinement*», Šestov fa giocare la polisemia della parola russa. [...] In questo senso, il «*déracinement*» è intraducibile. La parola è costruita in russo sulla radice «suolo, fondamento», il prefisso «senza» e il suffisso che esprime lo stato permanente («*ité*» in francese) [*ità*] in italiano], ossia: senza-fondamento-ità. Inoltre, *pocva* significa il suolo, il terreno, il territorio (la terra dei podologi), ma anche il fondamento (filosofico) e la giustificazione. La ricchezza del russo ha permesso a Šestov di dispiegare un insieme di significazioni che non erano presenti nella parola tedesca, che distingue il suolo (*Boden*) dal fondamento (*Grund*)”¹⁴⁴⁹.

Ma tale dinamicità e potenzialità della lingua consente anche una sorta di gioco con la significazione stessa, la possibilità di modificare il termine ad ogni nuovo uso, attribuendogli di volta in volta un carattere più astratto o più concreto, senza che il privilegio transeunte ed eventuale di un aspetto rispetto all’altro ne offuschi la polivocità¹⁴⁵⁰. Anzi esso ne favorisce al massimo grado la fluidità semantica:

“La presenza di un registro concreto, oggettivo all’interno di alcune parole russe usate astrattamente, registro immediatamente percepito dai locutori attraverso il gioco dei suffissi e delle radici, come in tedesco, favorisce il passaggio tra i piani del linguaggio. Dal «suolo» concreto che si sottrae da sotto i piedi, Šestov fa derivare, attraverso l’idea di punto d’appoggio, la significazione filosofica della parola *Grund*, metafora tratta dall’architettura: «ciò su cui posa un certo ordine o un certo insieme di conoscenze». Da ciò, il rifiuto del fondamento significa contemporaneamente il rifiuto delle operazioni de-

¹⁴⁴⁸ Šestov rispose a Rémizov, proprio in merito ad un suo articolo del 1905 sull’*Apoteosi*: “Ci sono degli elementi della mia autobiografia che tu non hai indovinato affatto: certe cose ti sono sfuggite, altre sono inventate. Da ciò deriva che ti sei basato unicamente su «Dostoevskij e Nietzsche». Se tu avessi tenuto conto dei miei lavori precedenti, ti saresti certamente avvicinato di più” [(A. Rémizov), «Perepiska L. I. Šestova s A. M. Remyzovym», *vst. st. i prim. Danilovaja*, in A. Danilevskij, *Russkaja literatura*, 2-4, Nauka, Sankt-Petersburg 1992, qui 2, lettera 11 (agosto 1905), p. 151, citato da Piron, *Léon Chestov*, p. 91).

¹⁴⁴⁹ Piron, *Léon Chestov*, p. 86: “Quand il parle de «*déracinement*», Chestov fait jouer la polysémie du mot russe. [...] En ce sens, le «*déracinement*» est intraduisible. Le mot est construit en russe sur la racine «sol, fondement», le préfixe «sans» et le suffixe qui manifeste l’état permanent («*ité*» en français) soit : «sans-fondement-ité». En outre, *pocva* signifie le sol, le terrain, le terroir (la terre des podologues) mais aussi le fondement (philosophique) et la justification. La richesse du russe a permis à Chestov de déployer un ensemble de signification qui n’étaient pas présentes même dans le mot allemand, qui distingue le sol (*Boden*) du fondement (*Grund*)”.

¹⁴⁵⁰ Piron, *Léon Chestov*, p. 87: “Une des particularités de l’emploi chestovien des mots est liée à la façon dont il joue sur une gamme variée de significations, en faisant évoluer le mot, en densifiant et en modifiant le sens à chaque nouvelle interprétation”.

duttive che permettono di passare dai fatti alle leggi, di dedurre dei principi generali, e di conseguenza il tentativo stesso di cercare di stabilire un principio primo”¹⁴⁵¹.

Non compie Stirner il medesimo gioco tra i piani del linguaggio per confonderli e renderli durevolmente indecidibili? Non sfrutta la polarità di astrattezza e concrezione quando mostra la *corporeità* dei fantasmi e delle idee fisse prodotte per astrazione? E al contempo tale sfruttamento non si dimostra l’organo per negare la loro cogenza, per degradarli a proprietà e restituirli alla loro natura di oggetti d’uso? E, soprattutto, non è questa l’operazione fondamentale per pervenire alla *Voraussetzungslosigkeit*, che significa precisamente, come mostrato nella radicalizzazione degli assunti baueriani, il rifiuto del principio primo e del fondamento nella loro fissità? Stirner infatti scriveva:

“Io, da parte mia, comincio con un presupposto: *me stesso*; ma il mio presupposto non vuol diventare perfetto come «l’uomo che lotta per raggiungere la perfezione»: esso più semplicemente mi serve: io ne godo e lo consumo. Io vivo precisamente del mio presupposto ed esisto soltanto consumandolo”¹⁴⁵².

Tale pratica si palesa quindi come totale sconfessione dell’idea di missione in quanto il presupposto non vuole diventare *perfetto* e al contempo, mi si conceda il gioco di parole, come completo dar fondo al fondamento, vivendolo fino in fondo: l’esistenza reale, opposta a quella fittizia, *logica*, che mantiene il fondamento, è infatti possibile solo *usando* se stessi (il proprio presupposto) fino alla *consumazione*, è possibile solo come *grundlos*¹⁴⁵³.

Un altro fattore importante per determinare la vicinanza delle due concezioni risiede nel processo di gestazione del concetto che, per quanto ne sia influenzato, travalica la pura derivazione teoretica. Esso infatti risente di una stratificazione di senso legata ai poli dell’ironia e della rivolta o, meglio, dell’ironia come strumento della rivolta. Šestov infatti, costruisce tale nozione rivolgendo la propria ironia sia nei confronti della filosofia nella sua pretesa di fondamento, in particolare contro il Kant della *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, sia nei confronti delle ideologia politica del radicamento al suolo, del territorio, tipica non solo dell’*intelligencija* russa del periodo (si pensi ad Apollon Grigor’ev, ma soprattutto alle idee dei fratelli Dostoevskij condensatesi in «Vremija»), ma anche della propria eredità familiare di tradizione ebraica e sionista¹⁴⁵⁴. Attraverso il

¹⁴⁵¹ Piron, *Léon Chestov*, p. 87: “La présence d’un registre concret, objectal dans des mots russes employés abstraitement, registre immédiatement perçu par les locuteurs à travers le jeu de suffixes et des racines, comme en allemand, favorise le passage entre les plans du langage. Du «sol» concret, qui se dérobe sous les pieds, Chestov fait dériver, à travers l’idée de point d’appui, la signification philosophique du mot *Grund*, métaphore tirée de l’architecture: «ce sur quoi repose un certain ordre ou un certain ensemble de connaissances». De là, le refus du fondement signifie à la fois le refus des opérations déductives permettant de passer des faits aux lois, de déduire des principes généraux, et par conséquent de la tentative même de chercher à établir un principe premier”.

¹⁴⁵² U, p. 160; EE, S. 167: „Ich Meinesteils gehe von einer Voraussetzung aus, indem Ich *Mich* voraussetze; aber meine Voraussetzung ringt nicht nach ihrer Vollendung, wie der “nach seiner Vollendung ringende Mensch”, sondern dient Mir nur dazu, sie zu genießen und zu verzehren. Ich zehre gerade an meiner Voraussetzung allein und bin nur, indem Ich sie verzehre“. Cfr. *supra*, II.3.e.

¹⁴⁵³ Cfr. Piron, *Léon Chestov*, p. 86.

¹⁴⁵⁴ Cfr. Piron, *Léon Chestov*, p. 89: “Quand Chestov élabore sa «philosophie du déracinement», ce n’est pas sans ironie envers d’autres défenseurs de «l’idée du sol», soit les frères Dostoïevski et Apollon Grigoriev, auteurs en 1860 de l’idéologie du «terroir» (*pocvnnicestvo*)” e p. 88: “L’héritage», que Chestov entreprend de «réévaluer» en «déracinant» la pensée de ses points d’appui traditionnels, est double. Il s’agit d’une part des traditions de l’intelligentsia

medium ironico Šestov afferma quindi la propria “rivolta etica” contro un *milieu* culturale e politico in cui il ruolo e la volontà dell’individuo risultano o frenati e incanalati in consuetudini di pensiero, di sapere, di azione obsolete e soppressi in nome dell’ideologia del progresso. In tale rivolta Šestov fa proprie istanze *altre* rispetto alle proprie origini, ossia le questioni elaborate dal cosiddetto nichilismo russo, in particolare dalla riflessione etica di Aleksander Herzen e dalle posizioni radicali espresse da Ivan Karamazov nei *Demoni* dostoevskiani¹⁴⁵⁵, di cui il primato dell’individuo proclamato da Šestov sarebbe una ripresa e un ampliamento¹⁴⁵⁶. Ricordando, solo di passaggio e a ulteriore conferma se non della derivazione quantomeno della prossimità, seppure mediata, tra le due riflessioni, che sia la riflessione di Herzen, come abbiamo visto, ha fortemente subito l’influenza delle idee di *Der Einzige* sia il personaggio di Ivan Karamazov è stato esplicitamente modellato da Dostoevskij sull’archetipo stirneriano, ci sembra più urgente sottolineare la totale appartenenza del *déracinement* nella sua accezione sestoviana all’orizzonte del *comico*, nella fattispecie come *modalità ironica dell’eredità*. Ma, dato che abbiamo ampiamente dimostrato come fosse precisamente l’irrisione parodica la maniera stirneriana di ereditare, la connessione tra le due *prassi* appare ora lampante. Per entrambi, infatti, lo sradicamento rappresenta il contegno, prima di tutto *metafisico*, per *sgravarsi* dal peso che opprime il vivente e per dispiegare così liberamente la propria esistenza, recidendo, in primo luogo, l’*attaccamento* conservativo alla vita stessa.

Non bisogna però tacere che a questa quasi identità di *metodo*, o forse meglio di *strumentazione*, corrisponda un altrettanto radicale distanza in merito ai propositi e soprattutto agli esiti. Per Šestov l’assenza di suolo infatti indicava precisamente un trascendimento *spirituale* del determinismo naturale, uno slancio che prelude al volo verso le altezze, il lontano, lo spazio infinito¹⁴⁵⁷ e la stigmatizzazione dell’esilio “come immagine della condizione umana”¹⁴⁵⁸, che lo condurrà, da una lato, ad avvicinarsi all’idealismo fichtiano e alle sue istanze di perfezionamento del sé, in direzione di una filosofia dell’avvenire, di una prassi formatrice una comunità di uomini liberi¹⁴⁵⁹, dall’altro a scoprire una consonanza con la *paradossale* religiosità del singolo kierkegaardiano, insistendo sempre di più nella divaricazione tra fede e ragione, in direzione di una coscienza apocalittica e inquieta che sola permette l’autentica ricerca di un Dio non manifesto¹⁴⁶⁰. In Stirner, invece, esso preconizza un’arte della *superficie*, forse della *futilità*, che mi sembra possa essere opportunamente stigmatizzata dalle parole di uno dei più acuti epigoni stirneriani come Emil Michel Cioran:

russe, avec son éthique de l’engagement social, et d’autre part de la tradition de son père, pragmatique et non pratiquant, mai attaché aux traditions du judaïsme, pour qui la réponse aux problèmes doit être politique et s’incarner dans le sionisme”. Sulle radici familiari, cfr. anche pp. 94-101; sulle radici intellettuali, soprattutto nella produzione degli anni ’90 del XIX secolo, cfr. pp. 101-124.

¹⁴⁵⁵ Cfr. Ivanov-Razumnik, *O smysle žizni: F. Sologub, L. Andreev, L. Šestov, Stasjulevic*, Sankt-Petersburg 1908, p. 11 (citato da Piron, *Léon Chestov*, p. 126), secondo cui la rivolta e l’angoscia metafisica dei filosofi russi degli anni 1890-1903 derivava dalla generazione precedente, in particolare, appunto, dal pensiero di Herzen e dalla rivolta metafisica di Ivan Karamazov, covata nel seno del nichilismo russo e incarnatasi in personaggi come il Bazarov di Turgenev (in *Padri e figli*).

¹⁴⁵⁶ Piron, *Léon Chestov*, p. 126.

¹⁴⁵⁷ Piron, *Léon Chestov*, p. 88: “Dans un des aphorismes de *L’Apothéose*, la création philosophiques est présentée comme un essor dans le vide et un vol dans les airs : l’esprit mûr [...] «s’arrache du ‘sol natal’ et prend son essor vers les hauteurs, vers le lointain, vers l’espace infini»”.

¹⁴⁵⁸ Piron, *Léon Chestov*, p. 89.

¹⁴⁵⁹ Cfr. Piron, *Léon Chestov*, p. 132-137.

¹⁴⁶⁰ Cfr. Piron, *Léon Chestov*, pp. 223-230, in particolare p. 229.

“Tento di sottrarmi a tutto, di elevarmi sradicandomi; per diventare futili, dobbiamo tagliare le nostre radici, diventare metafisicamente *stranieri*”¹⁴⁶¹.

Risulta quindi ora chiara la portata e la valenza di tale sradicamento, il quale, lungi dal realizzare, come sostiene Camus, una “logica amara e imperiosa”, perpetrata da “un io innalzato contro tutte le astrazioni, e divenuto egli stesso astratto e innominabile a forza di essere sequestrato e *avulso dalle sue radici*”¹⁴⁶², il cui esito inevitabile sarà una consequenzialità criminale che “non indietreggerà [...] di fronte ad alcuna distruzione” e l’amara soddisfazione del caos, delle rovine del mondo su cui “il riso desolato dell’individuo-re illustra la vittoria ultima dello spirito di rivolta”¹⁴⁶³, perpetua invece un vero e proprio *ethos* che si potrebbe di contro definire dell’*Empörung* e della *consumazione* dell’esistenza. Non diceva infatti Chomjakov che ciò che Stirner propugnava era “una rivolta di fatto della vita” nella sua semplicità – aggiungerei di una vita artificialmente naturale, di una naturalità di ritorno – “contro l’elucubrazione libresca” – la logica, la *verità* della vita, la quale tentò di illuderla con l’artificio (*in toto*) culturale di fantasmi di principi spirituali? E tale rivolta si declina primariamente nello smascherare l’illusione insita in tali fantasmi, nello scoprire la loro inesistenza, dato che “i principi spirituali, dei quali un tempo effettivamente essa visse, già non esistono più”, ossia nel svuotarne la cogenza mediante l’espressione del loro anacronismo. Ma allora questo gesto, che è quello dell’*Empörung*, si configura precisamente come una profanazione (come una parodia), sancendo in tal modo l’essenziale connessione tra tale pratica e lo sradicamento stesso. Connessione confermata anche dall’ottima analisi che Carlo Scilironi propone nel suo prezioso *Il sacro in Dostoevskij e Stirner*: a suo avviso infatti la profanazione stessa è *essenzialmente* legata allo “sradicamento dell’*ethos*” operato da Stirner e quindi, di contro, al “problema attualissimo dell’*ethos* dello sradicamento”¹⁴⁶⁴:

“Stirner sradica l’*ethos* fino in fondo, toglie ogni sostegno, ogni assicurazione. [...] Ma ciò che mette qui mette contro di sottolineare è che lo sradicamento dell’*ethos* operato da Stirner è la più potente, esplicita ed esemplare *dissacrazione*. In questo caso parlare di dissacrazione non significa accennare ad una determinazione, magari pure importante, dello sradicamento, significa indicarne l’essenza propria. In quanto dissacrazione lo sradicamento è recisione totale di ogni radice, o, meglio ancora, è recisione della radice in quanto tale”¹⁴⁶⁵.

Dissacrazione (profanazione) e sradicamento risultano pertanto addirittura dipendenti l’uno dall’altro, e non estrinsecamente – appunto come se la dissacrazione fosse “una determinazione” dello sradicamento – ma intrinsecamente, costitutivamente, nel senso dell’impossibilità di darsi

¹⁴⁶¹ E.M. Cioran, *La tentation d'exister*, Gallimard, Paris 1956, tr.it. di L. Colasanti e C. Laurenti, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano, 2005, p. 104. Per la conoscenza cioraniana di Stirner, cfr. *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. e a cura di Mario Andrea Rigoni, *Storia e utopia*, Adelphi, Milano 1982.

¹⁴⁶² Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951; tr.it. di Liliana Magrini, *L'uomo in rivolta*, prefazione di Corrado Rosso, Bompiani, Milano 1981, p. 76, corsivo mio.

¹⁴⁶³ Camus, *L'uomo in rivolta*, p. 76. Per Camus, quindi, (cfr. Camus, *L'uomo in rivolta*, p. 73), quello di Stirner sarebbe un “nichilismo soddisfatto [dato che] Stirner ride nel vicolo cieco cui si è ridotto”, un nichilismo “ebbr[o] di distruzione”, che corre al limite e che scopre, secondo una citazione marxiana occulta, “il deserto” (dello spirito), ma che non è in grado di sussistere.

¹⁴⁶⁴ Carlo Scilironi, *Il sacro in Dostoevskij e Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 579-582, qui p. 589.

¹⁴⁶⁵ Scilironi, *Il sacro in Dostoevskij e Stirner*, p. 589.

uno senza l'altro, in quanto la dissacrazione è "l'essenza propria" dello sradicamento stesso. Ed è proprio "in quanto dissacrazione" che "lo sradicamento" raggiunge il proprio *estremismo*, il proprio *fondo*: esso si rivela infatti "la recisione totale di ogni radice", anzi "della radice in quanto tale", l'eliminazione completa di "ogni sostegno" ontologico e di "ogni assicurazione" psicologica. L'*ethos* che così si disegna è pertanto precisamente quello umoristico del dispendio, del rischio, della totale messa *in gioco* di se stessi e della propria vita che Hegel simulava per poi scongiurarla nelle limitazioni del godimento immediato, del *sentire* e della condotta, in una parola nella *morale*, che caratterizzano quello che con Carlo Sini potremmo definire il suo sogno di una "scrittura totale" dei corpi e delle anime:

"Il paradosso hegeliano è la pretesa di una scrittura totale, di una distanza abolita. È ancora l'ideale dello Stato marxista, dove tutti si figurano in un'uguale e generica giustizia; è l'ideale dello stato borghese dove tutti sono assicurati e ben informati"¹⁴⁶⁶.

III.4.c L'inquietudine dell'incommensurabile: improduttività e declassamento

Stirner, di contro, *consuma* la stessa possibilità della totalità della scrittura, dell'onniscienza del sapere assoluto e delle sue concrezioni sociali e politiche nella costruzione di una *dissidenza* in primo luogo *metafisica*, che si declina poi come epistemologica e fattuale ad un tempo. Per comprendere pienamente le modalità di tale dispiegamento, è necessario ritornare a un punto del passo di Camus citato poche righe fa e volutamente lasciato in ombra. Difatti, pur postulando un completo (e non condivisibile) rovesciamento della dinamica dello sradicamento stesso, Camus indicava nella direzione verso cui volgere lo sguardo per cogliere il nucleo della distanza, dello scarto mediante il quale Stirner scardina la pretesa rassicurante e utopica di una "scrittura totale" del soggetto, della fissazione mortificante e impossibile della sua essenza. Sostenendo che "a forza di essere sequestrato e *avulso* dalle sue radici", l'io diviene astratto e innominabile, egli misconosce sia il *soggetto* dello sradicamento – che è l'unico e non l'io – sia il *verso* del movimento di causazione in quanto è proprio l'innominabilità a porsi come motivo dello sradicamento (linguistico, logico), ma rimarca opportunamente l'intrinseca connessione dei due ambiti, consentendone una più efficace riformulazione.

È infatti mediante la già dimostrata refrattarietà dell'unico alla significazione che si assiste alla rescissione di quell'ordito di legami di dipendenza che da esso derivano. L'unico, l'effetto della parodia sulla logica, è, come già visto, esattamente il *vuoto* che rinvia all'evento intenibile nel suo differire: esso è una "lacerazione" nel campo concettuale, finalizzata a scardinare tutte le dicotomie metafisiche¹⁴⁶⁷, una privazione del *fondo* di comunanza astratto che permetteva la logica fantasmatica della polarizzazione con le sue contrapposizioni astratte¹⁴⁶⁸. Per dirla in altri termini, forse

¹⁴⁶⁶ Sini, *Teoria e pratica*, p. 164.

¹⁴⁶⁷ Cfr. Signorini, *Decostruzione e differenza*, p. 522: La pratica della decostruzione in Stirner si esprime nel rovesciamento violento di determinate gerarchie e cioè quelle che risultano da opposizioni classiche quali singolare-universale, spirito-corpo, intelligibile-sensibile, trascendentale-immanente, *economico-diseconomico*, *serio-non serio*. Stirner interviene nel campo di quelle opposizioni al fine di *lacerarlo*".

¹⁴⁶⁸ Cfr. Laganà, *Stirner e la problematica della polarizzazione*, p. 36: "Sono quindi le operazioni di polarizzazione a dover essere messe in discussione, nella misura in cui la contrapposizione fra reale e ideale si risolve di necessità in un concetto polare nel quale il reale astrattamente considerato finisce con l'occupare il lato negativo" e p. 37: "I concetti polari sono dei fantasmi nella loro vertente positiva come in quella negativa".

più chiarificatori, è la *differenza assoluta* e sempre fungente dell'operare – del continuo *consumare* e del *consumarsi* istantaneo e senza riserva dell'evento della soggettività – che si contrappone alla differenza, alla negatività *funzionale* del sistema hegeliano. Ed è qui che si può leggere ancora tutta la vicinanza con Bataille:

“Nel discorso (unità del processo e del sistema), la negatività è sempre il rovescio e la complice della positività. Non si può parlare, non si è mai parlato di negatività se non in questa trama del senso. Ora l'operazione sovrana, *il punto di non-riserva* non è né positivo né negativo. Non è possibile inscrivere nel discorso se non depennando i predicati o praticando una sovrimpressionazione contraddittoria che eccede quindi la logica della filosofia. [...] Bataille [...] deve sottolineare nel suo discorso [...] l'istanza di un dispendio senza riserva che quindi non ci lascia più la risorsa di pensarlo come una negatività. Perché la negatività è una *risorsa*. [...] Andare «fino in fondo» alla «lacerazione assoluta» e al negativo, senza «misura», senza riserva [...] vuol dire lacerare spasmodicamente l'*aspetto* del negativo, ciò che fa di questo l'*altra* superficie rassicurante del positivo, vuol dire esibire in esso, in un istante, ciò che non può più essere detto negativo. Proprio perché non ha più alcun contrario in riserva, perché non può più lasciarsi convertire in positività, perché non può più *collaborare* alla concatenazione del senso, del concetto, del tempo e del vero nel discorso, perché, alla lettera, non può più *lavorare* e lasciarsi ingaggiare come «lavoro del negativo»¹⁴⁶⁹.

E ancora:

“Tendendo verso il senza-fondo della negatività e del dispendio, l'esperienza del *continuum* [che è “l'esperienza privilegiata di una operazione sovrana che trasgredisce il limite della differenza discorsiva”¹⁴⁷⁰] è anche l'esperienza della differenza assoluta, di una differenza che non sarebbe più quella che Hegel aveva pensato più profondamente di ogni altro: la differenza al servizio della presenza, al lavoro nella storia (del senso)¹⁴⁷¹.

Mi sembra quindi di poter coerentemente affermare che, ben prima di Bataille, Stirner abbia già *sperimentato* tale esperienza di dispendio e di impossibilità costitutiva, addirittura ontologica di *collaborazione* alla *produzione* del senso. Coerentemente, il *contenuto* a cui l'unico fa primariamente segno – una serie di soggetti sociali provocatoriamente dispiegata da Stirner in nome della *messa in gioco* di sé – sarà pertanto in senso proprio *inutile* alla logica di una morale dell'essenza (qualunque essa sia), proprio perché non garantisce alcuna *presa* sicura:

“La borghesia professa una morale che è strettamente connessa alla sua essenza. La sua prima esigenza è che si abbia un lavoro sicuro, si eserciti una professione onorevole e si tenga una condotta morale. Immorali sono, secondo lei, il cavaliere d'industria, la cortigiana, il ladro, il bandito e l'assassino, il giocatore, l'uomo senza un patrimonio e senza un lavoro, l'uomo leggero. L'atteggiamento che il bravo borghese assume di fronte a questa gente «immorale» viene da lui stesso definito «profondissima indignazione». Tutti questi tipi non hanno una né una residenza stabile, né solidi interessi, né una vita tranquilla e rispettabile, né un reddito fisso, ecc.; insomma la loro esistenza non poggia su alcuna *base sicura* ed essi appartengono perciò alla pericolosa categoria dei «singoli» e degli «isolati» (*Einzelnen oder Vereinzelten*), al pericoloso *proletariato*: sono «individui scalmanati» (*einzelne Schreier*), che non offrono alcuna «garanzia» e «non hanno niente da perdere» e quindi niente da arrischiare. L'uomo che contrae un vin-

¹⁴⁶⁹ Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, pp. 335-336.

¹⁴⁷⁰ Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 340.

¹⁴⁷¹ Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, p. 341.

colo matrimoniale, che si fa una famiglia, ne resta *legato* e perciò dà affidamento, offre una presa sicura; la prostituta, invece, no. Il giocatore rischia tutto al gioco, rovina se stesso e altri: nessuna garanzia”¹⁴⁷².

L’assenza di una base sicura su cui poggiare è qui intesa, lo si vede, nel senso di un applicazione pratica del *déracinement*: tutta questa gamma di individui “scalmanati”, non avendo alcun *legame*, alcun vincolo – né familiare, né economico, né più in generale esistenziale (“una residenza stabile”, “una vita sicura e rispettabile”) – non hanno niente da perdere e neppure nulla da arrischiare, ossia non offrono alcuna garanzia¹⁴⁷³ e si pongono come costitutivamente inservibili all’organismo sociale. Essi inoltre, e il caso del giocatore è emblematico, spendono totalmente il proprio patrimonio, opponendosi a quella tendenza alla parsimonia che è alla base del processo di accumulazione capitalistico così come formulata da Adam Smith nel terzo capitolo dell’*Inquiry* proprio in relazione alla distinzione (ripresa dai fisiocratici¹⁴⁷⁴) tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo:

“Smith ha due definizioni di lavoro produttivo: a) lavoro che aggiunge valore – «il valore del suo mantenimento e il valore del profitto del suo padrone» – all’oggetto su cui è svolto; b) lavoro che «si fissa e si realizza in alcuni oggetti particolari destinati alla vendita»¹⁴⁷⁵.

Marx noterà la coincidenza *storica* delle due definizioni in quanto “la produzione di oggetti materiali destinati alla vendita fu il terreno proprio di sviluppo del capitalismo”¹⁴⁷⁶ e insisterà molto sulla pregnanza *materiale* di tale definizione smithiana, legata “al carattere reale del suo concetto di accumulazione”, in quanto, per Smith, “solo i beni «durevoli» possono costituire un fondo accumulato in vista di un successivo impiego”¹⁴⁷⁷. Pertanto “il lavoro produttivo fornisce i materiali per l’accumulazione”¹⁴⁷⁸, ma, dato che esso, insieme all’aumento dell’operosità, dipende dall’aumento del capitale¹⁴⁷⁹, l’intero meccanismo viene a dipendere dalla parsimonia. Smith scrive infatti:

¹⁴⁷² U, pp. 120-121; EE, S. 123: „Das Bürgertum bekennt sich zu einer Moral, welche aufs engste mit seinem Wesen zusammenhängt. Ihre erste Forderung geht darauf hin, daß man ein solides Geschäft, ein ehrliches Gewerbe betreibe, einen moralischen Wandel führe. Unsittlich ist ihr der Industrieritter, die Buhlerin, der Dieb, Räuber und Mörder, der Spieler, der vermögenlose Mann ohne Anstellung, der Leichtsinnige. Die Stimmung gegen diese »Unmoralischen« bezeichnet der wackere Bürger als seine »tiefste Entrüstung«. Es fehlt diesen Allen die Ansässigkeit, das *Solide* des Geschäfts, ein solides, ehrsam Leben, das feste Einkommen usw., kurz, sie gehören, weil ihre Existenz nicht auf einer *sicheren Basis* ruht, zu den gefährlichen »Einzelnen oder Vereinzelten«, zum gefährlichen *Proletariat*: sie sind »einzelne Schreier«, die keine »Garantien« bieten und »nichts zu verlieren«, also nichts zu riskieren haben. Schließung eines Familienbandes z. B. *bindet* den Menschen, der Gebundene gewährt eine Bürgerschaft, ist faßbar; dagegen das Freudenmädchen nicht. Der Spieler setzt alles aufs Spiel, ruiniert sich und Andere; – keine Garantie“.

¹⁴⁷³ Si può ragionevolmente ipotizzare che Stirner utilizzi qui il termine *Garantie* per estendere, nemmeno troppo occultamente, la polemica contro la morale borghese anche a quella comunista: esso infatti il titolo di uno dei più noti testi di Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und der Freiheit*, Vivis, Hamburg 1842. Per quanto concerne il rapporto Stirner-Weitling, cfr. Bazzani, *Weitling e Stirner*.

¹⁴⁷⁴ Cfr. Raffaelli, *La ricchezza delle nazioni*, p. 94: “Smith riprende dai fisiocratici la distinzione tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, seppur definiti in maniera diversa, condivide[ndo] con loro la concezione «materiale» del lavoro produttivo, legandolo alla produzione di «oggetti durevoli»”.

¹⁴⁷⁵ Raffaelli, *La ricchezza delle nazioni*, p. 106; qui Raffaelli si riferisce a Smith, *Indagine*, p. 304.

¹⁴⁷⁶ Raffaelli, *La ricchezza delle nazioni*, p. 106.

¹⁴⁷⁷ Raffaelli, *La ricchezza delle nazioni*, p. 106.

¹⁴⁷⁸ Raffaelli, *La ricchezza delle nazioni*, p. 109.

¹⁴⁷⁹ Cfr. Raffaelli, *La ricchezza delle nazioni*, p. 109.

“I capitali vengono aumentati con la parsimonia e diminuiti con la prodigalità e la cattiva gestione. [...] La parsimonia, e non l’operosità, è la causa immediata dell’incremento del capitale”¹⁴⁸⁰.

Quindi, alla “pregnanza materiale”, viene a sostituirsi come motore dell’accumulazione stessa del capitale, (anche *umano*) una virtù, ossia un fantasma per dirla nei termini stirneriani, come la parsimonia. La sua traduzione *pratica*, ossia l’ascesi, il rinvio del consumo, il risparmio, unito al suo braccio produttivo, (l’operosità) si dimostrano pertanto capisaldi di una concezione prima *morale* e solo successivamente economica su cui valutare, quantitativamente e assiologicamente (ma mai qualitativamente) l’organismo sociale che in Hegel, come visto, trova peculiare incarnazione nell’autocoscienza servile e nell’operare di tutti e di ciascuno – oltre che al *lavoro* del negativo – come *apparato* produttivo del senso. In Marx, se possibile, la questione risulta ancora più ambigua: egli infatti da un lato riconosce e biasima il capitalismo come scienza dell’ascesi, dall’altro, e contemporaneamente, si identificherà “col processo del capitale nella ostilità assassina verso le potenze improduttive, che incarnano però l’incommensurabile: il sacramento, il piacere, la sovranità”¹⁴⁸¹. Da cosa è motivata questa ostilità assassina? Che cosa indica la rabbia di Marx? Prima di rispondere, dobbiamo notare che tale rabbia non si limita ai lavoratori improduttivi, anzi quest’ultima sembrerebbe addirittura essere solo una propaggine di quella più originaria che ha per oggetto il *Lumpenproletariat*, il proletariato *rovinato*¹⁴⁸²; concentrarsi su di essa permetterà quindi di chiarire il punto:

“Il cruccio segreto di Marx-Engels nella loro azione pratica non era tanto la borghesia [...], era il *Lumpenproletariat*, questo detrito di tutte le classi, questa «apoteosi dello sradicamento» da cui c’era da aspettarsi qualcosa di non meno dannoso della varie, e previste, difese degli interessi di classe. I *Lumpen* minacciavano lo schema stesso della successione storica delle classi, quello schema salvifico su cui si fondava l’accettazione della tortura presente e del radioso avvenire. Se i proletari non erano l’*ultima* classe, la classe definitiva, quella che avrebbe fatto diventare *weltgeschichtlich* il destino umano, che gli avrebbe dato una dimensione planetaria, se al suo interno il proletariato lottava per distinguersi da un *altro* proletariato, quello dei *Lumpen*, allora tutto lo schema appariva minacciato, il disegno della Provvidenza storica non convergeva più verso un punto finale, ma rischiava di venire anch’esso inghiottito dal cattivo infinito della dissociazione inesauribile”¹⁴⁸³.

La minaccia che i *Lumpen* portavano con sé era quindi ben più grave del semplice piano economico sul quale a prima vista si poteva ipotizzarne l’appartenenza: essa era invece di portata *storico-mondiale*, addirittura metafisica. Tutto il teleologismo messianico marxiano veniva infatti inficiato se la scrittura della storia stessa, del senso della storia, si potrebbe dire ancora con Hegel, non si fosse rivelato completo, ossia se al vincolo imposto dallo schema salvifico (dissimulato come scientifico) della Provvidenza non avessero *collaborato* tutte le classi. Il cattivo infinito che i *Lumpen* rappresentano era quindi oltremodo pericoloso, perché attaccava alla radice la configurazione delle classi instaurandovi il germe della “dissociazione inesauribile”, il tarlo del declassamento:

¹⁴⁸⁰ Smith, *Indagine*, p. 309.

¹⁴⁸¹ Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 363.

¹⁴⁸² Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 363: “La rabbia sorda che Marx scarica sui *Lumpen* prosegue in quella che dimostra per i lavoratori improduttivi”.

¹⁴⁸³ Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 341-342.

“Marx paventava con spaventosa lucidità la potenza del declassamento, che intorbida ogni ascesa luminosa del proletariato. Declassarsi non significa passare da una classe all'altra, ma passare da una classe, con le sue osservanze e le sue livree, a un luogo oscillante, senza nome, senza profilo, senza appartenenza, che non si pone più dentro, ma *di fronte* alla società”¹⁴⁸⁴.

Era quindi il declassamento ciò che Marx temeva nella dissociazione interna al proletariato perché è qui che il pericolo si fa insostenibile e, al contempo, palesa il suo vero volto: la cattiva infinità era simbolo e sintomo del passaggio dalla stabilità e determinatezza di una classe, “con le sue osservanze e le sue livree”, a un luogo instabile, sprovvista di nome, profilo, appartenenza, vincoli, in una parola che ora risulta adeguata anche al passo precedente, al piano dell'assenza totale di radici, dello sradicamento. Alla stessa logica risponde “il rancore per i piccolo-borghesi” e “la furia dell'attacco a Stirner”:

“Il rancore di Marx per i piccolo-borghesi ha origine nel suo gusto classicistico. Le forme, per lui, potevano essere solo chiuse e nette. I profili si dovevano stagliare su un fondo vuoto e trascurabile. L'aristocratico ha un tale profilo, così anche il borghese (finché si attiene a quelle virtù e ai vizi che lo fondano) – e così, infine, l'operaio. Ma ciò che sta in mezzo fra queste forme è il male più irrecuperabile. Ciò che in essi lo turba è il carattere metamorfico e plasmabile, la mancanza di una fisionomia propria, che rende loro possibile diventare qualsiasi cosa, senza rispetto per i ranghi vidimati dalla storia. [...] L'annunciatore di quella schiera avvelenata fu da lui riconosciuto in Stirner. Quel suo *singolo* non offriva certo un modello antropologico al piccolo-borghese, come Marx e Engels sostennero per ragioni di astuzia polemica, ma qualcosa di ben più temibile: la rottura dello schema delle classi, l'irruzione caotica che veniva a guastare, al penultimo atto, la sacra rappresentazione della storia. Questo era il peccato imperdonabile per eccellenza – e tanto basta a giustificare la furia dell'attacco a Stirner”¹⁴⁸⁵.

Ma questo caos che inficia la sacralità della rappresentazione storica che cos'è se non una profanazione della possibilità stessa della commensurabilità e con essa del lavoro – quantitativo, cumulativo, ascetico – del senso? E tale profanazione non è condotta precisamente da coloro che non hanno forma, che si rifiutano alla *forma*, ossia a quei soggetti che sfuggivano alla presa, prima di tutto del concetto, a cui Stirner faceva riferimento? Essi, come abbiamo detto, recidono ogni appartenenza, ogni vincolo e in tal modo sono *isolati* dal comparto sociale, ossia, appunto, non si pongono più come interni, ma bensì come opposti: per dirla in termini posizionali essi non stanno più *dentro*, ma *di fronte* alla società, proprio perché vagano in una zona di indistinzione tra le classi. Non è un caso che Stirner li denomini come “vagabondi”, facendone il geroglifico *dell'inquietudine*, anche spirituale:

“Si potrebbe comprendere sotto il nome di «vagabondi (*Vagabunden*)» tutti coloro che appaiono, al borghese, sospetti, ostili e pericolosi, giacché egli disdegna ogni tipo di vita vagabonda. E ci sono anche vagabondi dello spirito (*geistige Vagabunden*), ai quali la dimora degli avi appare troppo angusta e opprimente per potersene stare tranquilli in quello spazio ristretto: invece di mantenersi entro i limiti di un modo di pensare moderato e di prendere per verità intoccabile ciò che a tanti dà conforto e sicurezza, essi oltrepassano tutti i confini della tradizione e vagabondano in strane regioni del pensiero, sollevando critiche irriverenti e dubitando impunemente di tutto, questi vagabondi stravaganti. Essi formano la classe degli instabili (*Unsteten*), degli irrequieti (*Ruhelosen*), dei mutevoli (*Verändlichen*), cioè dei proleta-

¹⁴⁸⁴ Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 344.

¹⁴⁸⁵ Calasso, *La rovina*, pp. 333-334.

ri (*Proletarier*), e vengono detti, quando manifestano la loro natura randagia, «teste inquiete (*unruhige Köpfe*)»¹⁴⁸⁶.

Prima di tematizzare il passaggio, è opportuno notare come non sia la prima volta che Stirner utilizza il singolare lemma *unruhige Köpfe*, il quale, anzi si pone come fulcro di un circuito testuale chiarificatore. Le altre due occorrenze del termine infatti sono svolte in *Einiges Vorläufige* in relazione ai nemici del *Liebestaat*:

“Certamente anche questa epoca del regime dell’amore conduce una lotta: la lotta contro gli uomini senza amore. Poiché la concordia degli animi è la sostanza dell’amore, poiché principi e popoli sono congiunti nell’amore, essi devono eliminare ciò che vuole allentare il vincolo dell’amore: cioè i malcontenti (demagoghi, carbonari, le Cortes in Spagna, la nobiltà in Russia e in Polonia, ecc.). Costoro infrangono la fiducia, la devozione, la concordia, l’amore; «teste inquiete (*unruhige Köpfe*)» disturbano la tranquillità della fiducia, – il primo dovere del cittadino è quello di restare tranquillo!”¹⁴⁸⁷.

Questo ci permette di comprendere come l’epoca *terminale* di cui parlava Stirner è “l’epoca del regime dell’amore” – lo stesso Stirner definisce “lo Stato fondato sull’amore” come “la più completa e ultima forma” di Stato¹⁴⁸⁸ – il quale conduce una lotta spietata contro “gli uomini senza amore”. Oltre alla valenza *egoistica* di questa nominazione, si apprezza in questo passo anche un ampliamento in direzione politica: tali uomini, infatti, sono l’elemento di disturbo alla “tranquillità della fiducia”, della “concordia degli animi” su cui si fonda “il vincolo dell’amore” tra “principi e popoli”; essi sono l’incarnazione del malcontento politico: non a caso Stirner ne stila una lista comprendente i carbonari, le *Cortes* spagnole, la nobiltà russa e polacca che egli contrappone, sarcasticamente, alla sin troppo blanda opposizione politica tedesca, che limitandosi ai desideri e alle petizioni, non trasgredisce mai il dovere del buon cittadino¹⁴⁸⁹.

¹⁴⁸⁶ U, p. 121; EE, S. 123-124: „Man könnte Alle, welche dem Bürger verdächtig, feindlich und gefährlich erscheinen, unter dem Namen »Vagabunden« zusammenfassen; ihm mißfällt jede vagabundierende Lebensart. Denn es gibt auch geistige Vagabunden, denen der angestammte Wohnsitz ihrer Väter zu eng und drückend vorkommt, als daß sie ferner mit dem beschränkten Raume sich begnügen möchten: statt sich in den Schranken einer gemäßigten Denckungsart zu halten und für unantastbare Wahrheit zu nehmen, was Tausenden Trost und Beruhigung gewährt, überspringen sie alle Grenzen des Althergebrachten und extravagieren mit ihrer frechen Kritik und ungezähmten Zweifelsucht, diese extravaganen Vagabunden. Sie bilden die Klasse der Unsteten, Ruhelosen, Veränderlichen, d. h. der Proletarier, und heißen, wenn sie ihr unseßhaftes Wesen laut werden lassen, »unruhige Köpfe«“.

¹⁴⁸⁷ Stirner, *Lo stato fondato sull’amore*, in SM, pp. 274-275; *Einiges Vorläufige*, S. 277 [«Berliner Monatsschrift», S. 49]: „Ein Kampf durchzieht allerdings auch diese Zeit des Liebesregimentes: es ist der Kampf gegen die *Lieblosen*. Da Einmütigkeit das Wesen der Liebe ist, da Fürsten und Völker in Liebe verbunden sind, so müssen sie ausscheiden, was den Liebesbund lockern will: die *Unzufriedenen* (Demagogen, Carbonari’s, Cortes in Spanien, Adel in Rußland und Polen u. s. w.). Sie stören das Vertrauen, die Hingebung, die Eintracht, die Liebe; »unruhige Köpfe« rühren die Ruhe des Vertrauens auf, und – Ruhe ist die erste Bürgerpflicht“.

¹⁴⁸⁸ Stirner infatti sostiene: “Poiché così simili non si possono dire in tutti i tempi, qui facciamo punto e rimandiamo la dettagliata esposizione dei fenomeni dello Stato fondato sull’amore”. E in nota aggiunge: “Merita di farlo perché questa forma di Stato è la più completa e ultima” (cfr. Stirner, *Lo stato fondato sull’amore*, in SM, p. 274; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 277 [«Berliner Monatsschrift», S. 48]: „Weil nicht in jeder Zeit Jegliches gesagt werden kann, so brechen wir hier ab und überlassen es einer günstigeren Gelegenheit, die Erscheinungen des Liebestaates im Einzelnen darzulegen*“) e la nota corrispondente: „Er ist es werth, denn er ist die vollendetste und – letzte Form des Staates“.

¹⁴⁸⁹ Stirner, *Lo stato fondato sull’amore*, in SM, p. 274: “Allora incontreremo dappertutto la tesi che l’uomo che ama non ha volontà ma soltanto desideri e vedremo quanto fosse profetica la grande parola del governatore di Berlino,

L'utilizzo del medesimo termine per definire gli "instabili", i "mutevoli" ci permette di comprendere come Stirner attribuisse a queste "teste inquiete" un potere politico decisivo, ossia, come vedremo fra breve, la loro capacità di dissoluzione della stessa forma-Stato. Ma tale *potere* attinge la sua massima efficacia nella lotta condotta contro lo spirito e, a conferma di tutto il nostro percorso, precisamente come *consumazione* dell'eredità. Se vi è una definizione che, nel gioco di maschere che il teatro stirneriano mette in scena, attaglia a Stirner è precisamente quella di "vagabondo dello spirito": si è infatti ampiamente dimostrato come egli sforzi, nell'irrisione, i limiti ristretti della tradizione per condurla all'*Auflösung* e oltrepassarne i confini in direzione delle "strane regioni del pensiero" che si sporgono verso l'indicibile e l'impensabile del Nuovo. E, al contempo, ho definito Stirner un radicale senza torto proprio perché non accetta il conforto e la sicurezza di una verità intoccabile, di un pensare moderato, ma piuttosto espone se stesso e la sua stessa verità alla continua consumazione del gioco dell'umorismo. E, dato che egli fa dell'irriverenza (profanatoria o parodica che dir si voglia, dato che i movimenti fanno uno) il suo strumento principe e che recide la stessa idea di legame, di radice, di dissolutore delle armonie astrattamente garantite¹⁴⁹⁰, lo si può ben definire tale.

Da ultimo, è necessario leggere tale assimilazione anche in direzione del proletariato, addirittura, fatalmente, del proletariato declassato o quantomeno tendente al declassamento – Stirner visse gli ultimi anni della sua vita in uno stato di povertà estrema, finendo anche due volte in prigione per debiti¹⁴⁹¹ – con la cautela di individuarvi la connessione con il "pauperismo"¹⁴⁹² nel senso peculiare che Stirner gli attribuisce:

"Il pauperismo consiste nel fatto che *io non ho alcun valore*, nel fenomeno per cui io non posso valorizzare me stesso. Per questo, Stato e pauperismo sono una sola e medesima cosa. Lo Stato non lascia che io realizzi il mio valore e si fonda anzi proprio sulla mia mancanza di valore; esso è sempre intento a *trarre profitto* da me, cioè a profittare di me, a sfruttarmi, a utilizzarmi, magari soltanto facendomi aver cura della *proles* (proletariato); lo Stato vuole che io sia «creatura sua». Il pauperismo potrà essere eliminato

conte di Schulenburg": «Il restare tranquillo è il primo dovere del cittadino!» Nelle braccia dell'amore la volontà riposa e dorme, e vegliano soltanto i desideri, le «petizioni!»; *Einiges Vorläufige*, in KS, S. 277 [«Berliner Monatschrift», S. 48-49]: „Ueberall werden wir dabei dem Grundsatz begegnen, daß der Liebevollen nicht Willen, sondern Wünsche hat, und werden sehen, wie prophetisch das große Wort des Gouverneurs von Berlin, Grafen von Schulenburg war: Ruhe ist die erste Bürgerpflicht! In den Armen der Liebe ruht und schläft der Wille, und nur die Wünsche, die Petitionen, wachen“.

¹⁴⁹⁰ Ma allora, forse, non sarebbe errato vedere in Stirner un *décadent*: “Ma da cosa si riconosce un *décadent*? [...] Se si depura la parola da tutte le sue penose implicazioni di degenerescenza biologica – tanto care a quegli anni e in qualche modo aleggianti anche in Nietzsche –, il decadente può presentarsi come una singolarità che recide i legami con il tutto sociale, rifiutando di essergli funzionale. Questi cittadini refrattari, «inabili all'azione privata o pubblica» sarebbero tali appunto perché «troppo abili nel pensiero solitario». Così appariranno certi «casi» di una singolarità impressionante» (cfr. Roberto Calasso, *La Folie Baudelaire*, Adelphi, Milano 2008, p. 336). Calasso sta parlando qui di Baudelaire e infatti poche righe dopo aggiunge (corsivo nostro): “Baudelaire scelse di essere uno di questi: «ebbe il coraggio di adottare quell'atteggiamento da giovanissimo e la temerarietà di mantenerlo sino alla fine». Il *décadent* è affine al fetichista: celebra il trionfo dell'idiosincratico, si oppone a che la sua singolarità venga riassorbita in un tutto. In questo, Baudelaire si incontrava *soltanto* con Max Stirner”.

¹⁴⁹¹ Cfr. Mackay, *Max Stirner*, S. 202 u. 227.

¹⁴⁹² Stirner conclude infatti la disamina in merito alle “teste inquiete” con queste parole (cfr. U, p. 121): “Così ampio è, infatti, il senso del cosiddetto proletariato o del pauperismo”; EE, S. 124: „Solch weiten Sinn hat das sogenannte Proletariat oder der Pauperismus“.

solo se io potrò *valorizzare* me stesso in quanto io, se darò valore a me stesso, se stabilirò io il mio prezzo. È necessario che io insorga (*empören*) perché io possa sorgere e ascendere (*emporkommen*)”¹⁴⁹³.

III.4.d L'*Empörung* come dissoluzione del conflitto

Il pauperismo si declina quindi in Stirner come un concetto complesso, per alcuni versi anche ambiguo: primariamente infatti esso sembra presupporre una coloritura esistenziale in quanto consiste nel “fenomeno per cui io non posso valorizzare me stesso”, la quale, però, lascia intravedere una connotazione eminentemente e costitutivamente politica, dato che tale fenomeno si identifica completamente (è “una sola e medesima cosa”) con lo Stato. Della stessa insidiosa ambiguità, del resto, sembra vittima anche il movimento dell'*Empörung*, l'unica arma mediante la quale il pauperismo può essere vanificato, sospesa, come abbiamo già visto, tra una lettura che la relega in un generico ripiegamento sul privato e una che ne assimila i caratteri alla rivoluzione. Abbiamo anche già dimostrato, in relazione alla parodizzazione baueriana da cui essa trae linfa, che si tratta invece della paradossale apoliticità del gesto fondante e inaugurale qualsivoglia dimensione politica. Ciò che ci preme sottolineare in questa sede è la modalità di sollevazione verso la persona che tale movimento disegna e, al contempo, esplicitare svolti in precedenza, ma non svolti in maniera approfondita in merito alla sua duplice funzione euristica, la quale è sia organo di giudizio storico sui fenomeni solo apparentemente opposti della rivoluzione e della reazione sia metodo per l'apertura della proposta intersoggettiva stirneriana che si concretizza nel *Verein des Egoisten*.

Procediamo con ordine. Dal passo di *Der Einzige* letto poche righe fa si acquisisce come solo la sollevazione – così traduco la parola *Empörung* – garantisce il superamento della condizione del pauperismo, ossia, appunto perché Stato e pauperismo sono una sola cosa, della dimensione politica di cui lo Stato risulta emblema. Altri passi stirneriani confermano questa suggestione:

“Niente lo Stato deve temere più del mio valore e niente deve tentare di prevenire più accuratamente di ogni occasione che possa presentarmi di *valorizzare* me stesso. *Io* sono il nemico mortale dello Stato e l'alternativa è sempre: lui o io”¹⁴⁹⁴.

È quindi chiaro che il pauperismo non sia concepito in termini meramente economici, ma sia piuttosto declinato, coerentemente con la visione stirneriana, in termini valoriali. Ogni occasione che mi si presenta per la valorizzazione di me stesso rappresenta una minaccia per lo Stato, il quale si fonda precipuamente sulla mancanza di valore del singolo, che infatti rimane *povero*, nel senso specifico di non proprietario, della propria esistenza, ossia legato e dipendente dallo stesso organismo statale, il quale, come dimostrato, è a questo stadio il solo e unico proprietario e, per dirla in

¹⁴⁹³ U, p. 266; EE, S. 281-282: „Der Pauperismus ist die *Wertlosigkeit Meiner*, die Erscheinung, daß Ich Mich nicht verwerten kann. Deshalb ist Staat und Pauperismus Ein und dasselbe. Der Staat läßt Mich nicht zu meinem Werte kommen und besteht nur durch meine Wertlosigkeit: er geht allezeit darauf aus, von Mir *Nutzen zu ziehen*, d. h. Mich zu exploitieren, auszubeuten, zu verbrauchen, bestände dieser Verbrauch auch nur darin, daß Ich für eine proles sorge (Proletariat); er will, Ich soll »seine Kreatur« sein. Nur dann kann der Pauperismus gehoben werden, wenn Ich als Ich Mich *verwerte*, wenn Ich Mir selber Wert gebe, und meinen Preis selber mache. Ich muß Mich empören, um emporzukommen“.

¹⁴⁹⁴ U, p. 268; EE, S. 283-284: „Vor nichts hat der Staat sich mehr zu fürchten, als vor dem Werte Meiner, und nichts muß er sorgfältiger zu verhüten suchen, als jede Mir entgegenkommende Gelegenheit, Mich selbst zu *verwerten*. *Ich* bin der Todfeind des Staates, der stets in der Alternative schwebt: Er oder Ich“.

termini hegeliani, l'unico signore, quindi l'unico libero. Il valore del singolo, al suo interno, non consiste quindi, "nell'essere *esclusivo*, ma invece nell'essere *legato*, ossia nel «vincolo» che lo lega ad altri, nei vincoli di sangue, nei vincoli nazionali, nei vincoli umani"¹⁴⁹⁵. Ma tale valorizzazione può avvenire solo mediante un conflitto, solo mediante un'opposizione, ossia, in altre parole, che cosa significa che io sono il "nemico mortale" dello Stato? Oppure, dall'altro lato, quale pratica *politica* mi permette di giungere alla vittoria nei confronti dello Stato, ossia alla appropriazione del mio valore, ossia del mio potere? È chiaramente a questo livello che si declina la prima e più cogente distinzione stirneriana, ossia quella tra rivoluzione e sollevazione. È necessario riproporre qui il passo cruciale:

"Rivoluzione (*Revolution*) e ribellione (*Empörung*) non devono essere considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o *status*, dello Stato o della società, ed è perciò un'azione *politica* o *sociale*; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento delle condizioni date, ma non parte certo di qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, bensì 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 appena essa 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"¹⁴⁹⁶.

La differenza tra rivoluzione e sollevazione non corre quindi sul filo degli esiti – in entrambi i casi si tratta di un rovesciamento del sussistente, dello Stato o meglio dello *status* –, ma sulla *qualità* di tale rovesciamento, di tale rovina potremmo anche dire, e sul punto di origine di tale movimento: infatti la sollevazione avrà certo "come conseguenza inevitabile" il rovesciamento delle condizioni date, ma "non parte certo di qui", avendo infatti come movente precisamente "l'insoddisfazione degli uomini verso se stessi": essa non è quindi una levata di scudi, ma bensì un "emergere ribellandosi" – Stirner usa *Emporkommen*, lo stesso termine in cui siamo incorsi nella trattazione del pauperismo – senza alcuna preoccupazione (*Rücksicht*, anche riguardo) per ciò che ne conseguirà a livello istituzionale, anche perché, dice Stirner sarcasticamente, l'*Empörer* non ripone alcuna radio-

¹⁴⁹⁵ U, p. 255; EE, S. 270: „Keiner von ihnen setzt seinen Wert in die *Ausschließlichkeit*, sondern in die *Verbundenheit* oder in das »Band«, welches ihn mit Andern zusammenschließt, in die Blutsbande, Nationalbande, Menschheitsbande“.

¹⁴⁹⁶ U, pp. 330-331; EE, S. 354: „Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entspringen. Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf "Institutionen" keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über. Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale, sondern, als allein auf Mich und meine Eigenheit gerichtet, eine *egoistische*“.

sa speranza nelle stesse istituzioni e non mira in alcun modo alla sostituzione delle stesse con istituzioni nuove. Secondo alcuni critici, pensiamo ad esempio a Marco Cossutta, la sollevazione (“ribellione” nella traduzione italiana corrente) rinunciando di principio alla dimensione progettuale si chiude nella dimensione limitata del momento *esplosivo* della negazione dell’autorità, all’indignazione contro di essa, e non presupponendo alcuna dimensione istituzionale e soprattutto comunitaria ulteriore, si preclude la possibilità stessa della politicità:

“La ribellione sarebbe dunque un moto spontaneo, privo di ogni progettualità che non sia ricollegabile alla negazione dell’autorità in questione. Di converso, [la] rivoluzione [ha] un respiro più ampio; non più, o non semplicemente, moto spontaneo ed immediato contro l’autorità, bensì movimento organizzato e finalizzato sì all’abbattimento di un ordine giuridico e politico, ma non limitato esclusivamente alla sua negazione, dato che ne preconizza la sostituzione. [...] La ribellione si palesa, quindi, come una *indignazione*, un innalzarsi del singolo di fronte all’esistente; il ribelle ingaggia con l’autorità una lotta incondizionata. Questa non può venire recepita quale agire politico, non tanto perché slegata dalle «condizioni date», o perché si palesi «senza preoccupazioni delle istituzioni che ne dovrebbero seguire», piuttosto perché l’*Empörung* stirneriano è avulso da qualsiasi contesto comunitario. È l’esplosione dell’unicità *sull’esistente*”¹⁴⁹⁷.

La notazione svolta da Cossutta in realtà si qualifica come condivisibile solo in minima parte: indubbiamente la sollevazione non implica alcuna dimensione progettuale e deflagra in una esplosività istantanea, ma ciò che sfugge è proprio ciò che in precedenza abbiamo definito come modalità della stessa: la negazione del sussistente, in primo luogo, non si qualifica come *diretta*, bensì come secondaria e, in secondo luogo, non si tratta di un’esplosione dell’unicità *sull’esistente*, piuttosto come una sollevazione *oltre* l’esistente al fine di raggiungere l’unicità. Da ultimo, non è in alcun modo avulsa da un contesto comunitario, anzi, come detto, è il gesto preliminare che permette l’apertura della dimensione del *Verein* e in questo senso, che si somma al suo portato inaugurale delle possibilità stesse dell’agire politico nell’azione del singolo, essa assume *in toto* valenza politica. E la assume in maniera ancora più efficace in quanto essa si qualifica come moto di sottrazione alla dinamica del *potere costituito*, del *governo* delle istituzioni in direzione della *governabilità* di noi stessi, si potrebbe dire con Foucault. Tale *rifiuto* per *innalzamento*, infatti, è l’unico in grado di preservarsi dal movimento assimilatorio – o meglio disvelante la costitutiva *identità* – tra rivoluzione e reazione:

“Il fatto, poi, che la rivoluzione sia finita nella reazione, ha semplicemente messo in luce che cosa la rivoluzione *in realtà* era. Infatti, appena interviene la *riflessione*, ogni aspirazione finisce nella reazione e l’opera iniziata va avanti solo finché dura l’impetuosità, l’*ebbrezza*, la «smoderatezza». «Moderazione» sarà sempre la parola d’ordine dei reazionari, perché la moderazione pone dei limiti e libera ciò che si vuole veramente, cioè il principio, dalla «sfrenatezza» e dall’«intemperanza» iniziali. Questi ragazzacci turbolenti, questi studenti spavaldi che non hanno riguardi, sono *in realtà* filistei, perché per loro come per questi ultimi tali riguardi sono l’oggetto di ogni preoccupazione, con la sola differenza che essi si ribellano, da smargiassi, contro quei riguardi, ossia si rapportano a essi in modo negativo, mentre più tardi, una volta diventati filistei, s’inchinano di fronte a essi, ossia si rapportano a essi in modo positivo. Ma in tutti e due i casi tutto quanto, pensiero e azione, gira attorno ai «riguardi»; [...] Allo stesso modo

¹⁴⁹⁷ Marco Cossutta, *Ribellione e rivoluzione: note su un possibile confronto tra Bakunin e Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l’individualismo moderno*, pp. 311-332, qui pp. 311-312.

anche la cosiddetta reazione in Germania dimostra di non essere stata che la continuazione *in tono più moderato* dell'entusiasmo per la libertà ai tempi della guerra¹⁴⁹⁸.

Come si vede la nozione centrale è appunto quella di “riguardo” (*Rücksicht*) che istituisce la differenza solo *temporale* tra la rivoluzione e la reazione: esse sono infatti l'espressione della medesima preoccupazione proprio nei confronti dei riguardi, seppur declinata in maniera polarizzata, e i “ragazzacci turbolenti” che strepitano proclami rivoluzionari sono in grado di dissimulare solo temporaneamente la loro reale natura “filistea”: l'ebbrezza, la smoderatezza iniziali esistono, per Stirner, solo a livello di aspirazione, ma cedono presto il passo alla “moderazione” che lo stesso meccanismo del potere e del governo impongono¹⁴⁹⁹. Solo l'assenza di riguardi, la sfrenatezza – ossia, a rigore, la mancanza di una limitazione progettuale preconstituita e limitante, di un intento riformistico – coincidenti con l'innalzamento *oltre* il livello di un'azione politica e sociale in direzione di una governabilità *personale*, ossia, appunto con l'*Empörung*, consentono, di contro, ben altra efficacia politica, un'efficacia secondo Stirner decisamente più incisiva proprio perché differita. Non a caso, Stirner parla di abbandono del sussistente: egli innalzandosi oltre esso, non solo gli si sottrae, ma al contempo gli sottrae il potere della determinazione della forma di vita dei suoi membri, ossia svuota l'istituzione, nella fattispecie lo Stato, della sua funzione di *creatore* del rapporto politico mediante la radicalizzazione del conflitto che elimina il terreno della comunanza, della comunità e con esso del legame. Non a caso, l'unica *forma* possibile, una volta che siano stati recisi

¹⁴⁹⁸ U, p. 118; EE, S. 120-121: „Verlieh sich die Revolution in eine Reaktion, so kam dadurch nur zu Tage, was die Revolution *eigentlich* war. Denn jedes Streben gelangt dann in die Reaktion, wenn es zur *Besinnung* kommt, und stürmt nur so lange in die ursprüngliche Aktion vorwärts, als es ein *Rausch*, eine »Unbesonnenheit« ist. »Besonnenheit« wird stets das Stichwort der Reaktion sein, weil die Besonnenheit Grenzen setzt, und das *eigentliche* Gewollte, d. h. das Prinzip, von der anfänglichen »Zügellosigkeit« und »Schrankenlosigkeit« befreit. Wilde Bursche, renommierte Studenten, die alle Rücksichten aus den Augen setzen, sind *eigentlich* Philister, da bei ihnen wie bei diesen die Rücksichten den Inhalt ihres Treibens bilden, nur daß sie als Bramarbasse sich gegen die Rücksichten auflehnen und negativ verhalten, als Philister später sich ihnen ergeben und positiv dazu verhalten. Um die “Rücksichten” dreht sich in beiden Fällen ihr gesamtes Tun und Denken. [...] So beweist auch die sogenannte Reaktion in Deutschland, wie sie nur die *besonnene* Fortsetzung des kriegerischen Freiheitsjubels war“. Si noti come questa sia la tesi centrale – se di tesi si può parlare, data la natura antologica della raccolta, e la sparuta presenza di una vera e propria elaborazione stirneriana – anche della *Geschichte der Reaktion*, dove Stirner pronuncia un'unanime condanna di entrambe le forme storiche, considerandole l'una il rovescio dell'altra, ossia accomunate dall'essere, come sostiene Claudio Cesa (cfr. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, p. 359) espressioni “di atteggiamenti che sono già morti per la critica scientifica, ma che sono forniti di una sorta di vitalità naturale” e che caratterizzano con il loro contrasto, in un modo centrifugo sempre più radicale, la situazione europea a lui coeva.

¹⁴⁹⁹ Si può riscontrare qui un'ulteriore vicinanza con Cioran, se non addirittura ipotizzare la derivazione della concezione cioraniana da questi spunti. Cfr. E.M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire*, Fata Morgana, Paris 1977, poi in *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Gallimard, Paris 1986; tr.it. di M.A. Rigoni e L. Zilli, Saggio sul pensiero reazionario, in *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, Adelphi, Milano, 2005, p. 55: “È ovvio che introducendo [...] una distinzione così netta fra Rivoluzione e Reazione abbiano ceduto necessariamente all'ingenuità, alla pigrizia, al conforto delle definizioni. [...] Finché una rivoluzione è solo una possibilità, essa trascende i dati e le costanti della storia, ne evade – per così dire – il quadro; ma, non appena si instaura, vi rientra e vi segue il solco, ci riuscirà tanto meglio quanto più utilizzerà i mezzi della reazione che aveva condannato precedentemente. Persino l'anarchico dissimula, nel più profondo delle sue rivolte, un reazionario che aspetta la propria ora, l'ora della presa del potere, in cui la metamorfosi del caos in... autorità pone problemi che nessuna utopia osa risolvere e neppure prospettare senza cadere nel lirismo o nel ridicolo”.

tutti i legami è l'unione, che si qualifica come *dissoluzione* della società¹⁵⁰⁰ e corrisponde all'unilateralità degli unici:

“Non miriamo dunque alla comunità, ma all'*unilateralità*. Non cerchiamo la comunità più comprensiva possibile, la «società umana», ma cerchiamo invece negli altri soltanto mezzi e organi che possiamo usare come una nostra proprietà! [...] Se io ne posso far uso, m'intenderò e mi accorderò con lui per accrescere la *mia* potenza con quest'alleanza e per poter riuscire, unendo le nostre forze, dove uno solo fallirebbe. In questa comunanza io non vedo altro che una moltiplicazione della mia forza, e io manterrò l'accordo solo finché la *mia* forza ne risulterà davvero moltiplicata. Ma in questo caso si tratta di – un'unione. L'unione non sta insieme né per un legame naturale né per uno spirituale e non è né una lega naturale né una spirituale. Non è un *sangue* né una *fede* (cioè uno spirito) a fondarla. [...] Come unico puoi affermarti solo nell'unione, perché l'unione non ti possiede: sei tu che la possiedi o ne fai uso”¹⁵⁰¹.

L'unione, come si vede, non si pone come *replica* dell'istituzione, del sussistente, dato che in questo senso finirebbe anche per replicarne e perpetuarne la logica, ma al contempo, come si è visto, neppure riapre alla condizione prepolitica di uno stato di natura caratterizzato da una conflittualità generalizzata¹⁵⁰² quanto piuttosto si pone, come sostiene Escobar, nella dimensione dell'*artificialità* in quanto essa sancisce il passaggio dal *verbunden sein*, ossia dall'essere riuniti, al *sich vereinigen*, al riunirsi¹⁵⁰³. L'unione, infatti è costituita dalla sua necessaria fluidità, si potrebbe addirittura dire dalla sua istantaneità: essa infatti dura finché perdura lo scopo comune, l'utilizzarsi reciproco senza alcun obbligo di perpetuazione del rapporto stesso, pena la sua cristallizzazione, ossia la sua morte:

“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 l'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”¹⁵⁰⁴.

¹⁵⁰⁰ Cfr. U, pp. 320: „Ma il dissolvimento della società è il rapporto o l'unione”; EE, S. 342: „Die Auflösung der *Gesellschaft* aber ist der *Verkehr* oder *Verein*“.

¹⁵⁰¹ U, pp. 325-326; EE, S. 348-349: „Trachten Wir darum nicht nach der Gemeinschaft, sondern nach der *Einseitigkeit*. Suchen Wir nicht die umfassendste Gemeinde, die »menschliche Gesellschaft«, sondern suchen Wir in den Andern nur Mittel und Organe, die Wir als unser Eigentum gebrauchen! [...] Und wenn Ich ihn gebrauchen kann, so verständige Ich wohl und einige Mich mit ihm, um durch die Übereinkunft *meine Macht* zu verstärken und durch gemeinsame Gewalt mehr zu leisten, als die einzelne bewirken könnte. In dieser Gemeinsamkeit sehe Ich durchaus nichts anderes, als eine Multiplikation meiner Kraft, und nur solange sie *meine* vervielfachte Kraft ist, behalte Ich sie bei. So aber ist sie ein – Verein. Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen, und er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. Nicht Ein *Blut*, nicht Ein *Glaube* (d. h. Geist) bringt ihn zu Stande. [...] Als Einzigen kannst Du Dich bloß im Vereine behaupten, weil der Verein nicht Dich besitzt, sondern Du ihn besitzt oder Dir zu Nutze machst“.

¹⁵⁰² Cfr. ancora Cossutta, *Ribellione e rivoluzione*, pp. 317-319.

¹⁵⁰³ Cfr. Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 168. Cfr. anche U, p. 145, EE, S. 150.

¹⁵⁰⁴ U, pp. 320-321; EE, S. 342: „Allerdings entsteht auch durch Verein eine Gesellschaft, aber nur wie durch einen Gedanken eine fixe Idee entsteht, dadurch nämlich, daß aus dem Gedanken die Energie des Gedankens, das Denken selbst, diese rastlose Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken, verschwindet. Hat sich ein Verein zur Gesellschaft kristallisiert, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-

Questo carattere transeunte, addirittura istantaneo, è ciò che rende l'unione maggiormente esposta alle critiche, anche derisorie, dei suoi contemporanei e della critica attuale. Essa viene quantomeno tracciata di ingenuità, di inefficacia quando non di vera e propria assurdit . Eppure, se si   in grado di coglierne il motivo *artificiale*, testimoniato come visto anche dalla sua stessa gestazione come estenuazione delle teorie baueriane in merito all'imprevedibilit  della previsione futura, essa pu  conservare una sua valenza. L'unione infatti, se seguiamo ancora Escobar nella sua disamina, viene a coincidere con una forma *vuota* il cui contenuto   anch'esso istantaneo e transeunte, in quanto si consuma in essa: l'unione   cio  la dimensione della valorizzazione e al contempo del godimento di s  dell'unico¹⁵⁰⁵. L'esempio lampante   fornito da Stirner stesso, nella risposta ad Hess:

“Se Hess osserva attentamente la vita reale, a cui   cos  legato, vedr  centinaia di tali leghe egoistiche, in parte rapidamente trapassanti, in parte durevoli. Forse in questo momento corrono insieme davanti alla sua finestra dei bambini per un gioco di compagnia; li guardi e vedr  delle gioiose leghe egoistiche. Forse Hess ha un amico, un'innamorata; allora pu  sapere come si trovi un cuore con un altro cuore, come i loro due cuori si uniscano egoisticamente per dilettarsi l'uno dell'altro, e come tutti trovino in ci  il loro conto. Forse egli incontra un paio di buoni conoscenti per via ed   da essi richiesto di accompagnarli in un'osteria; va egli con loro per rendere loro un amichevole servizio oppure si «collega» con loro perch  da ci  si ripromette un piacere? Devono essi ringraziarlo vivamente del «sacrificio», oppure sanno essi che tutti insieme formarono per un'oretta una «lega egoistica?»¹⁵⁰⁶.

Commenta opportunamente Escobar:

“Nel gioco   evidente il superamento della politica – o rapporto tra individui – come vincolo naturale e la creazione della politica come unione artificiale. [...] Il tempo nel gioco non tende *a*, non mira a un aldil  del gioco ma in ogni attimo ha valore. Non vi pu  essere nessuna costrizione a giocare: il gioco o   spontaneo o non  . Esso ha bisogno di regole, consiste nelle regole: e tuttavia il giocatore pu , in ogni momento andarsene, smettere di giocare, in ci  manifestando concretamente la propria sovranit ”¹⁵⁰⁷.

Infatti, conclusivamente:

“Nel gioco ogni giocatore ha una propria irrinunciabile autonomia (o prospettivismo). Negare questa autonomia significherebbe giocare il gioco stesso. D'altra parte, il gioco sarebbe ugualmente negato an-

Vereinigen; er ist zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet, er ist – *tot* als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung“.

¹⁵⁰⁵ Cfr. Escobar, *Nel cerchio magico*, pp. 170-171.

¹⁵⁰⁶ Stirner, *Critici di Stirner*, pp. 386-387; *Recensenten Stirners*, S. 395-396 [«Wigand's Vierteljahresschrift», S. 193-194]: „S he Heß das wirkliche Leben, worauf er doch so viel hält, aufmerksam an, so würde er Hunderte von solchen theils schnell vorübergehenden, theils dauernden egoistischen Vereinen vor Augen haben. Vielleicht laufen in diesem Augenblicke vor seinem Fenster Kinder zu einer Spielkameradschaft zusammen; er sehe sie an und er wird lustige egoistische Vereine erblicken. Vielleicht hat Heß einen Freund, eine Geliebte; dann kann er wissen, wie sich das Herz zum Herzen findet, wie ihrer zwei sich egoistisch vereinen, um an einander Genuß zu haben, und wie keiner dabei »zu kurz kommt.« Vielleicht begegnet er ein Paar guten Bekannten auf der Straße und wird aufgefordert, sie in ein Weinhaus zu begleiten; geht er etwa mit, um ihnen einen Liebesdienst zu erweisen, oder »vereint« er sich mit ihnen, weil er sich Genuß davon verspricht? Haben sie sich wegen der »Aufopferung« sch nstens bei ihm zu bedanken, oder wissen sie's, daß sie zusammen auf ein St ndchen einen »egoistischen Verein« bildeten?“

¹⁵⁰⁷ Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 171.

che dall'assolutizzazione di un giocatore e dal suo rifiuto di riconoscere pari valore all'autonomia e al prospettivismo degli altri"¹⁵⁰⁸.

Il gioco si qualifica quindi come un perfetto esempio di una reciprocità non coercitiva ma esposta, di una proprietà, ossia di un potere, paradossale sugli altri e su noi stessi, della valorizzazione del proprio prospettivismo, di una messa in gioco di noi stessi che sia *all'altezza* della consumazione divenire. Non a caso, è bene ricordarlo, Cesa individuava nei prodromi dell'unione l'ennesimo riferimento agli antichi Germani, la cui pratica vivente era indissolubilmente connessa al rischio e al gioco¹⁵⁰⁹. Ancora una volta è quindi mediante la dimensione *comica* che Stirner opera il proprio ripensamento, la propria *dissoluzione* del sussistente – in questo caso del rapporto sociale conseguente alla sollevazione – in direzione dell'impensato, forse dell'impensabile di una relazionalità inedita. Resta ora solo da vedere se egli scelga tale declinazione anche in merito agli esiti più eminentemente politici.

III.4.e Mediante la consumazione, per la persona: la parodia sovrana

La tematizzazione dell'unione ha infatti momentaneamente congelato la questione della politica della stessa *Empörung* e con essa del suo portato storico. È opportuno affrontarle ora e conclusivamente, anche mediante quello che Stirner stesso definisce un esempio al contempo sorprendente e chiarificatore:

“Cercando un paragone che illustri più chiaramente la cosa, mi viene in mente, contro ogni aspettativa, la fondazione del cristianesimo. Da parte liberale si rinfaccia ai primi cristiani di aver predicato l'ubbidienza nei confronti dell'ordinamento sociale allora esistente, cioè di quello pagano, di aver ordinato di riconoscere l'autorità pagana e di aver comandato senz'altro: «Date a Cesare quel che è di Cesare»"¹⁵¹⁰.

Questa ubbidienza, questo apparente *conformismo* suona ancora più stridente data la situazione dell'epoca:

“Quel tempo era politicamente tanto agitato che, come si legge nei Vangeli, si pensò che il modo migliore di accusare il fondatore del cristianesimo fosse appunto di incolparlo di «trame politiche», mentre nessuno era più lontano di lui da tali attività, come gli stessi Vangeli ci dicono. Ma perché non era un rivoluzionario, un demagogo, come gli ebrei avrebbero ben voluto, perché non era un liberale? Perché egli non si aspettava la salvezza da un cambiamento delle *condizioni* e tutto quell'ordinamento gli era indifferente. Egli non era un rivoluzionario, come per esempio Cesare, bensì un ribelle (*Empörer*), non uno che rovesciava gli Stati, ma uno che *si sollevava*. Per questo il suo principio era solo: «Siate astuti come serpenti», che esprime la stessa cosa dell'altro principio, più specifico: «Date a Cesare quel che è di Cesare»; egli non conduceva alcuna battaglia liberale o politica contro l'autorità costituita, ma voleva, incurante di quella autorità e da essa disturbato, percorrere la *propria* strada. E non meno indif-

¹⁵⁰⁸ Escobar, *Nel cerchio magico*, p. 115.

¹⁵⁰⁹ Cfr. *supra*, III.2.e.

¹⁵¹⁰ U, p. 331; EE, S. 355: „Indem Ich zu größerer Verdeutlichung auf einen Vergleich sinne, fällt Mir wider Erwar- ten die Stiftung des Christentums ein. Man vermerkt es liberalerseits den ersten Christen übel, daß sie gegen die bestehende heidnische Staatsordnung Gehorsam predigten, die heidnische Obrigkeit anzuerkennen befahlen und ein »Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist« getrost geboten“.

ferenti gli erano i nemici di questo, perché né l'uno né gli altri capivano ciò che egli voleva ed egli non poteva che tenerli lontani da sé con l'astuzia di un serpente"¹⁵¹¹.

Ma allora in che modo Gesù Cristo si qualificò come "nemico mortale" del mondo pagano, "sebbene non fosse né un agitatore di popoli né un demagogo né un rivoluzionario (*kein Volksaufwiegler, kein Demagog oder Revolutionär*)"¹⁵¹²?

"[Perché] egli era (e tanto più lo era ciascuno di quei cristiani primitivi) un *ribelle* (*Empörer*) che si sollevò al di sopra di tutto ciò che al governo e agli avversari di questo sembrava sublime, che si sciolse da tutto ciò a cui quelli restarono legati e che al tempo stesso deviò il corso delle radici vitali del mondo pagano, facendo così appassire il mondo esistente: proprio perché non gli interessava il rovesciamento dell'esistente, egli ne era in realtà il nemico mortale e il suo vero distruttore (*Todfeind und wirkliche Vernichter*); egli, infatti, lo murò edificandogli sopra, tranquillo e incurante, il suo tempio, senza far caso alle grida di dolore che venivano da quello che aveva murato"¹⁵¹³.

A prima vista, più che chiarificatore, l'esempio appare perturbante. Che cosa possono significare qui il riferimento al cristianesimo, la qualifica di *Empörer* riferita sia a Gesù Cristo sia ai primi cristiani? E qual è il senso di porre tale sollevazione sotto l'insegna dei due motti evangelici, identici per significato, del "Date a Cesare quel che è di Cesare" e del "Siate astuti come serpenti"¹⁵¹⁴, per giunta monco della sua prima parte "Siate semplici come colombe"¹⁵¹⁵? Un tentativo di interpretazione molto suggestivo proviene da Giuseppe Raciti. In merito allo sfruttamento stirneriano del passo biblico egli infatti scrive:

"In realtà la restante metà della citazione biblica, quella che contiene il riferimento alla pace, è parte integrante e inaggirabile della dotazione dell'*Empörer*. Egli è insieme serpente e colomba poiché chiude i

¹⁵¹¹ U, p. 331-332; EE, S. 355-356: „Die Zeit war politisch so aufgeregt, daß man, wie's in den Evangelien heißt, den Stifter des Christentums nicht erfolgreicher anklagen zu können meinte, als wenn man ihn »politischer Umtriebe« bezichtigte, und doch berichten dieselben Evangelien, daß gerade er sich am wenigsten an diesem politischen Treiben beteiligte. Warum aber war er kein Revolutionär, kein Demagoge, wie ihn die Juden gerne gesehen hätten, warum war er kein Liberaler? Weil er von einer Änderung der *Zustände* kein Heil erwartete, und diese ganze Wirtschaft ihm gleichgültig war. Er war kein Revolutionär, wie z. B. Cäsar, sondern ein *Empörer*, kein Staatsumwälzer, sondern Einer, der *sich* emporrichtete. Darum galt es ihm auch allein um ein »Seid klug wie die Schlangen«, was denselben Sinn ausdrückt, als im speziellen Falle jenes »Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist«; er führte ja keinen liberalen oder politischen Kampf gegen die bestehende Obrigkeit, sondern wollte, unbekümmert um und ungestört von dieser Obrigkeit, seinen *eigenen* Weg wandeln. Nicht minder gleichgültig als die Regierung waren ihm deren Feinde, denn was er wollte, verstanden beide nicht, und er hatte sie nur mit Schlangenklugheit von sich abzuhalten“.

¹⁵¹² Cfr. U, p. 332; EE, S. 356.

¹⁵¹³ U, p. 332; EE, S. 356: „[Weil] war er und jeder der alten Christen um so mehr ein *Empörer*, der über Alles sich emporhob, was der Regierung und ihren Widersachern erhaben dünkte, und von Allem sich entband, woran jene gebunden blieben, und der zugleich die Lebensquellen der ganzen heidnischen Welt abgrub, mit welchen der bestehende Staat ohnehin verwelken mußte: er war gerade darum, weil er das Umwerfen des Bestehenden von sich wies, der *Todfeind* und *wirkliche Vernichter* desselben; denn er mauerte es ein, indem er darüber getrost und rücksichtslos den Bau *seines* Tempels ausführte, ohne auf die Schmerzen des Eingemauerten zu achten“.

¹⁵¹⁴ Cfr. Matteo 22, 21; Luca 20, 25; Marco 12, 17 per il primo motto; Matteo 10, 16 per il secondo.

¹⁵¹⁵ Marx ed Engels non hanno mancato di rimarcare l'incompletezza della citazione, cfr. Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, S. 365; *L'ideologia tedesca*, p. 369.

conflitti perfezionando la *Gewalt*. Come colomba rifugge dai conflitti, ne denuncia l'insufficienza, come serpente li porta a compimento, cioè li assume in qualità di proprietà personale”¹⁵¹⁶.

In tal modo si declina anche politicamente quella strategia di *dissoluzione* del conflitto tematizzata già a livello etico. Ma forse ora si è in grado di leggerne più in profondità, forse di sterrarne meglio il meccanismo, anche grazie al conforto di un altro importante luogo stirneriano:

“Se noi vogliamo liberare il mondo da parecchie schiavitù, non è per il mondo, ma per noi: siccome infatti non siamo redentori del mondo di professione o «per amore», noi vogliamo solo toglierlo agli altri. Noi vogliamo farne nostra proprietà: il mondo [...] deve [...] esser [...] *nostro proprio*; per questo vogliamo «guadagnarcelo» o «accattivarcelo», perfezionando il suo potere e insieme rendendo superfluo che lo rivolga contro di noi. E in ciò riusciremo perché andremo incontro al mondo e, appena parlerà a noi, a esso ci «arrenderemo». Quando il mondo sarà nostro, il suo potere non sarà più *contro* di noi, ma *con* noi. Il mio egoismo ha interesse a liberare il mondo affinché esso diventi – mia proprietà”¹⁵¹⁷.

Non si tratta quindi di opporre al *potere* un *potere* uguale e contrario e neppure di dispiegare una *resistenza* al potere – operazioni già da sempre coinvolte e paradossalmente funzionali alla logica del potere stesso – ma più sottilmente (e forse più efficacemente) di *perfezionarne* la *Gewalt*, portandola a compimento. Ma, dato che per Stirner la perfezione coincide sempre con la finitudine e che il compimento significa sempre prossimità alla dissoluzione, tale atto significa inscrivere nel potere e nei dispositivi che lo esplicano il destino di una morte e di una consumazione fatali. Del resto non è questo ciò che faceva Gesù Cristo nell'esempio stirneriano? Deviando il corso delle radici vitali del paganesimo, cioè propriamente sradicandosi da tutti i legami e sollevandosi oltre ciò che i pagani consideravano sublime, egli fece appassire *per indifferenza* il mondo esistente. Cristo infatti non mirava ad alcuna rivoluzione liberale contro l'autorità, ma voleva, *incurante* di essa, percorrere indisturbato la propria strada, la strada che, secondo Raciti, conduce alla persona¹⁵¹⁸. In tal modo l'*Empörer*, per dirla con Raciti, “dà fondo alla sua riserva di violenza, per innalzarsi fino al rango [...] personale. Qui l'individuo è *sovrano*, cioè re. Come persona è l'*insorto*, nel senso letterale e prebellico del latino *insurgere* (elevarsi, innalzarsi). L'insorto attinge la persona (si eleva al suo grado)”¹⁵¹⁹.

¹⁵¹⁶ Raciti, *Vite parallele*, p. 259.

¹⁵¹⁷ U, p. 320; EE, S. 341-342: „Wollen *Wir* die Welt aus mancherlei Unfreiheit erlösen, so wollen *Wir* das nicht ihret – sondern Unsertwegen: denn da *Wir* keine Welterlöser von Profession und aus »Liebe« sind, so wollen *Wir* sie nur Andern abgewinnen. *Wir* wollen sie *Uns* zu eigen machen; [sie] soll [...] *unser eigen* [sein]; darum suchen *Wir* sie zu »gewinnen«, für *Uns* »einzunehmen«, und die Gewalt, welche sie gegen *Uns* wendet, dadurch zu vollenden und überflüssig zu machen, daß *Wir* ihr entgegenkommen, und *Uns* ihr, sobald sie *Uns* gehört, gleich *Uns* »ergeben«. Ist die Welt unser, so versucht sie keine Gewalt mehr *gegen* *Uns*, sondern nur *mit* *Uns*. Mein Eigennutz hat ein Interesse an der Befreiung der Welt, damit sie – mein Eigentum werde“.

¹⁵¹⁸ Cfr. Raciti, *Vite parallele*, p. 260: “Stirner presenta il Cristo nell'atto di percorrere *ungestört* la «*propria* strada», cioè la strada *personale*, la strada della *persona* (moto cristologico se altri mai)”.

¹⁵¹⁹ Raciti, *Vite parallele*, pp. 259-260. Si noti qui un'opposizione frontale a quando sosteneva Löwith in *Das Individuum in der Rolle des Mit-menschen*.

Non a caso, si è già visto che per Stirner “l’unico centro” del soggetto, il luogo verso cui irradiano “i raggi di ogni educazione”, si chiama personalità¹⁵²⁰ e che coloro che comprendono la necessità di “un’educazione personale” al posto della “coniazione dei caratteri” devono essere chiamati “personalisti”¹⁵²¹. Un’educazione del genere può avvenire secondo Stirner solo mediante un risveglio della “forza di opposizione” che non infranga “l’ostinazione”, ma che sappia “trasfigurarla”¹⁵²²:

“Dal momento che non si indebolisce l’impulso al sapere, perché si indebolisce l’impulso al volere? [...] L’ostinazione e la rozzezza dei bambini hanno la loro ragion d’essere quanto l’avidità di sapere dei bambini. Quest’ultima viene zelantemente provocata; si provochi anche la forza naturale della volontà, l’opposizione. Se il bambino non impara a sentire se stesso, non impara la cosa principale. Non si reprima la sua fierezza, la sua franchezza. Contro la sua petulanza rimane sempre sicura la mia libertà. Perché se la fierezza prende forma di arroganza, il bambino farà a me violenza; questo io non devo tollerare, perché io stesso sono una creatura libera, tanto quanto il bambino. Ma devo difendermi da quell’arroganza con la comoda salvaguardia dell’autorità? No, se io oppongo la rigidità della mia propria libertà, l’arroganza del bambino crollerà da sé. Colui che è un uomo completo, non ha bisogno di essere un’autorità”¹⁵²³.

Solo così la pedagogia potrebbe formare “persone libere, caratteri sovrani”. L’educazione invece, secondo Stirner, si limita al semplice insegnamento di un *sapere*, avendo come obiettivo non la possibilità che la persona giunga alla comprensione di se stesso per mettersi in opera, ma l’incivilimento¹⁵²⁴. Ossia, per dirla con i termini di *Der Einzige*, in cui Stirner *politicizza* ulteriormente questi temi, costringe l’individuo all’adattamento, “lo aggiusta con le forbici della civiltà”:

¹⁵²⁰ Stirner, *Il falso principio*, p. 250; *Das unwahre Princip*, S. 253: „So laufen denn die Radien aller Erziehung in dem einen Mittelpunkt zusammen, welcher *Persönlichkeit* heisst“.

¹⁵²¹ Cfr. Stirner, *Il falso principio*, p. 254: “Io dico che abbisogniamo d’ora in poi di una educazione personale, non della coniazione dei caratteri. Se si vuol dare un nome in «isti» a coloro che seguono questo principio, io li chiamerei personalisti; *Das unwahre Princip*, S. 257: „Sage ich lieber, wir brauchen fortan eine *persönliche* Erziehung (nicht Einprägung einer Gesinnung). Will man diejenigen, welche diesem Prinzip folgen, wieder -isten nennen, so nenne man sie meinetwegen *Personalisten*“.

¹⁵²² Stirner, *Il falso principio*, p. 253: “Io ho svegliato la forza dell’opposizione, e non voglio infrangere l’ostinazione, ma saperla trasfigurare”; *Das unwahre Princip*, S. 256: „Ich [will] die Kraft der Opposition geweckt, den Eigenwillen nicht gebrochen, sondern verklärt wissen“.

¹⁵²³ Stirner, *Il falso principio*, p. 251; *Das unwahre Princip*, S. 254-255: „Schwächt man ja doch auch den Wissenstrieb nicht, warum denn den Willenstrieb? Pflügt man jenen, so pflüge man auch diesen. Die kindliche Eigenwilligkeit und Ungezogenheit hat so gut ihr Recht als die kindliche Wissbegierde. Die letztere regt man geflissentlich an; so rufe man auch die natürliche Kraft des Willens hervor, die *Opposition*. Wenn das Kind sich nicht fühlen lernt, so lernt es gerade die Hauptsache nicht. Man erdrücke seinen Stolz nicht, seinen Freimut. Gegen seinen Übermut bleibt meine eigene Freiheit immer gesichert. Denn artet der Stolz in Trotz aus, so will das Kind mir Gewalt antun; das brauche ich mir, der ich ja selbst so gut als das Kind ein Freier bin, nicht gefallen zu lassen. Muss ich mich aber durch die bequeme Schutzwehr der Autorität dagegen verteidigen? Nein, ich halte die Härte meiner eigenen Freiheit entgegen, so wird der Trotz der Kleinen von selbst zerspringen. Wer ein ganzer Mensch ist, braucht keine – Autorität zu sein“.

¹⁵²⁴ Stirner, *Il falso principio*, p. 251: “In una parola, non è il sapere che deve essere formato, ma è la persona che deve giungere alla comprensione di se stessa; d’ora in poi la pedagogia non deve partire dall’incivilimento, ma dalla formazione di persone libere, di caratteri sovrani”; *Das unwahre Princip*, S. 254: „Mit einem Worte, nicht das Wissen soll angebildet werden, sondern die Person soll zur Entfaltung ihrer selbst kommen; nicht vom Zivilisieren darf die Pädagogik ferner ausgehen, sondern von der Ausbildung freier Personen, souveräner Charaktere“.

“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 divina e terrena, ecc., insomma m’insegna ad essere – *irrepressibile* «sacrificando» la mia individualità propria alla «sacralità» (tutto può essere sacro, dalla proprietà alla vita altrui, 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»¹⁵²⁵.

Lo Stato allora, per dirla con i termini dell’attuale *biopolitica* a cui Stirner è stato spesso accostato¹⁵²⁶, non è che l’istituzione di un dispositivo di sapere-potere, che, per preservare la propria “naturalità” deve impedire che la “natura” del singolo “cresca liberamente”, esigendo adattamento in cambio della sopravvivenza¹⁵²⁷. Ma allora si può finalmente apprezzare a pieno la notazione dello stesso Stirner in merito al senso etimologico dell’*Empörung* che si rivela sollevazione oltre il semplice incivilimento, oltre la *vita saputa*, oltre la *forma di vita* artificiosa che la società ci impone mediante i suoi meccanismi di *costruzione culturale* di una soggettività *utile*¹⁵²⁸. Questa sollevazione fa quindi segno a un oltre della significazione (del sapere), a “un eccesso” che, come afferma Saul Newman, va in direzione del “reale”¹⁵²⁹, ossia della vita *vissuta*, mortale (forse della “nuda vita”), *unica*. Per dirla, in altre parole, apre a quella che ho definito sin dall’inizio *barbarie artificiale*, realizzando quella migrazione di ritorno dallo spirito alla natura che è forse l’ultima parola di Stirner.

¹⁵²⁵ U, pp. 234-235; EE, S. 246: „Damit er naturwüchsig sich entfalten könne, legt er an Mich die Schere der »Kultur«; er gibt Mir eine ihm, nicht Mir, angemessene Erziehung und Bildung, und lehrt Mich z. B. die Gesetze respektieren, der Verletzung des Staatseigentums (d. h. Privateigentums) Mich enthalten, eine Hoheit, göttliche und irdische, verehren usw., kurz er lehrt Mich – *unsträflich* sein, indem Ich meine Eigenheit der »Heiligkeit« (heilig ist alles Mögliche, z. B. Eigentum, Leben der Andern usw.) »opfere«. Darin besteht die Art der Kultur und Bildung, welche Mir der Staat zu geben vermag: er erzieht Mich zu einem »brauchbaren Werkzeug«, einem »brauchbaren Gliede der Gesellschaft«“.

¹⁵²⁶ L’esponente di spicco di questa tendenza molto attuale della critica è Saul Newman. Cfr. ad esempio Saul Newman, *War on the State: Stirner’s and Deleuze’s Anarchism*, in «Anarchist Studies» Vol. 9, 2001, pp. 147-163; Id., *Stirner and Foucault. Toward a Post-Kantian Freedom*, in «Postmodern Culture», Vol. 13.2 [Online: <http://www.scribd.com/doc/15122611/Stirner-and-Foucault-Toward-a-PostKantian-Freedom-Saul-Newman>].

¹⁵²⁷ U, p. 234: “Lo Stato, infatti, mi accoglie della 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 ad esso”. EE, S. 246: „[Der Staat] nimmt Mich auf in seine »Huld«, und Ich lebe von seiner »Gnade«. So begründet das selbständige Bestehen des Staates meine Unselbständigkeit, seine »Naturwüchsigkeit«, sein Organismus, fordert, daß meine Natur nicht frei wachse, sondern für ihn zugeschnitten werde“.

¹⁵²⁸ Si tratta, secondo Saul Newman, dell’individuazione da parte di Stirner di un meccanismo di “soggettificazione” (*subjectification*) regolata della vita, in cui sono anticipati in maniera precipua le riflessioni di Foucault o di Deleuze e Guattari in merito alle dinamiche dei dispositivi del potere. Cfr. Newman, *Max Stirner*, pp. 228-229.

¹⁵²⁹ La non piena concordanza con Newman – che individua tale eccesso nel non-uomo, mentre a mio avviso il non-uomo resta soltanto una nozione polemica – non inficia il valore della sua analisi che apre anche a un interessante parallelismo con Lacan che non è il caso di approfondire qui. Cfr. Newman, *Max Stirner*, p. 229: “In questo senso [il non-uomo] può essere paragonato alla considerazione lacaniana del “reale”. Per Lacan l’individuo è misurato da una serie di significanti e simboli che suppongono di rappresentarlo. Tuttavia c’è sempre un eccesso di senso (*meaning*) che sfugge alla significazione. Questo è il reale – ciò che rifiuta di essere simbolizzato, che va oltre (*beyond*) [che si solleva?] il simbolico e, a sua volta, lo ostacola. Allo stesso modo il non-uomo, per Stirner, è ciò che rifiuta di essere simbolizzato dall’umanismo – un eccesso costitutivo, che è sia prodotto mediante tale soggettificazione sia ciò che va [si solleva] oltre essa e la destabilizza”.

Naturalità *terza*, come ho già ipotizzato, in quanto rifugge sia da un utopico e impossibile (perché esso non è mai esistito) ritorno a uno stato di natura *primo*, così come dalla *culturale* naturalità seconda e totalmente hegeliana dello Stato; naturalità rinnovata che non significa in alcun modo rinuncia alla cultura, al sapere – allo stesso modo in cui spensieratezza non significava assenza di pensieri o, peggio ancora irrazionalismo –, ma appropriazione vivente della natura e della cultura, *consumazione* delle stesse nell'unico:

“Il sapere [...] 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 se stesso, o, se questo sembra più chiaro, una conoscenza della Idea, una coscienza di sé da parte dello spirito. Allora esso si trasforma, per così dire, nell'impulso (*Trieb*), nell'istinto (*Instinkt*) dello spirito, in un sapere incosciente, di cui ognuno può formarsi almeno un'immagine se lo confronta col fatto che molte e cospicue esperienze in ognuno di noi vengono sublimare nel semplice senso che si chiama tatto: ogni più esteso sapere derivato da quelle esperienze è concentrato in un sapere momentaneo, e con ciò determina in un attimo la sua azione”¹⁵³⁰.

Questo *sapere incosciente* si rivela allora la trasfigurazione della forza e della violenza del mondo con “le molte e cospicue esperienze” e il “sapere ad esso connesso” nell'impulso e nell'istinto dello spirito, che immediatamente si traduce in azione, in operare sempre fungente e sempre transeunte. Questo *corpo sapiente* o questo *sapere corporeo* che si consuma ad ogni istante è a mio avviso il compimento della rivalutazione della *persona* che Stirner propone, dell'unicità del carattere sovrano. Questo però non significa in alcun modo dominio o autorità nei confronti degli altri soggetti sovrani, quanto piuttosto completa esposizione e completa appropriazione in un ripensamento totale della stessa legge del *proprio*¹⁵³¹. Ma allora forse si potrebbe leggere l'accezione di tale sovranità stirneriana accostandola all'elaborazione che del medesimo termine fa ancora Bataille:

¹⁵³⁰ Stirner, *Il falso principio*, p. 250; *Das unwahre Prinzip*, S. 253: „Das Wissen, so gelehrt und tief, oder so breit und fasslich es auch sei, bleibt so lange doch nur ein Besitz und Eigentum, als es nicht in dem unsichtbaren Punkt des Ich's zusammengeschwunden ist, um von da als Wille, als übersinnlicher und unfasslicher Geist allgewaltig hervorzu brechen. Das Wissen erfährt diese Umwandlung dann, wenn es aufhört, nur an Objekten zu haften, wenn es ein Wissen von sich selbst, oder, falls dies deutlicher scheint, ein Wissen der Idee, ein Selbstbewusstsein des Geistes geworden ist. Dann verkehrt es sich, so zu sagen, in den Trieb, den Instinkt des Geistes, in ein bewusst loses Wissen, von dem sich Jeder wenigstens eine Vorstellung zu machen vermag, wenn er es damit vergleicht, wie so viele und umfassende Erfahrungen bei ihm selbst in das einfache Gefühl sublimiert wurden, das man Takt nennt: alles aus jenen Erfahrungen gezogene weitläufige Wissen ist in ein augenblickliches Wissen konzentriert, wodurch er im Nu sein Handeln bestimmt“.

¹⁵³¹ Qui è leggibile anche un'interessante vicinanza con Antonin Artaud, su cui non è possibile insistere qui, ma che non si può neppure tacere. Il punto di maggiore contatto si esplicita nell'*Eliogabalo o l'anarchico incoronato* (cfr. Antonin Artaud, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, Gallimard Paris 1967; tr. it. e a cura di Albino Galvano, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, Adelphi, Milano 1984), il cui protagonista è da Artaud definito propriamente “un insorto” (p. 116) in quanto, rendendo indecidibile, il confine tra il proprio e l'improprio, fa esplodere, in se stesso, la legge della proprietà e del potere. Cfr. Cambria, *Il nomos dell'improprio*, p. 223: “Tutta la politica [di Eliogabalo] è una politica di espropriazione e delegittimazione del potere dall'interno; ma poiché lui stesso riveste tale potere la sua è una politica di espropriazione e delegittimazione anzitutto di se stesso. [...] Egli porta a compimento la perversione di un mondo che già vacillava nelle sue fondamenta, ne mostra la decadenza e la teatralizza rendendola pubblica, ossia rendendo pubblico il suo stesso corpo nel quale il potere si incarna”.

“La sovranità non ha identità, non è *sé, per sé, a sé, presso di sé*. Per non dominare, cioè per non asservirsi, essa non deve subordinarsi *nulla* (complemento diretto), vale a dire non deve subordinarsi *a nulla né ad alcuno* (mediazione servile del complemento indiretto): essa deve spendersi senza riserve, perdersi, perdere conoscenza, perdere la memoria di *sé*, l’interiorità a *sé*; contro l’*Erinnerung*, contro l’avarizia che si assimila il senso, essa deve praticare l’oblio, l’*active Vergesslichkeit* di cui parla Nietzsche e, estremo sovvertimento della signoria, non cerca più di farsi riconoscere”¹⁵³².

Il dispendio senza riserve – del senso, della memoria, del mondo – , l’oblio di *sé* come rifiuto del riconoscimento (anche politico) sono la manifestazione della forza sempre operante dell’unico stirneriano, la sua *azione* sempre fungente che mettono quindi in opera una configurazione politica ed etica inedita; questa azione può essere definita *anarchica* solo nel senso dell’assenza di un principio e di un fondamento che assicurano l’agire etico e politico nel teleologismo necessitato della rappresentazione storica:

“Come non-principio e non-fondamento, [la sovranità] si sottrae definitivamente all’attesa di un’archia rassicurante, di una condizione di possibilità o di un trascendentale del discorso. [...] La sovranità trasgredisce il tutto della storia del senso e del senso della storia, del progetto di sapere che li ha oscuramente collegati. Il non-sapere è allora ultra-storico, ma solamente in quanto ha preso atto del compimento della storia e della chiusura del sapere assoluto, per averli presi sul serio e poi traditi eccedendoli o simulandoli nel gioco”¹⁵³³.

Solo nel gioco, nella simulazione, ossia nella parodia sovrana¹⁵³⁴, è quindi possibile aprire un *oltre* della storia del senso che consenta all’unico di sgravarsi dal peso dell’*eredità* e di fare la *propria* storia¹⁵³⁵. Questo orizzonte, che si declina come *barbarico* perché al di là delle possibilità di significazione e di previsione, è ciò che *resta* al termine di questa parodia sovrana, una volta che tutto (anche il *sé*) abbia attinto alla propria consumazione: Stirner ce ne ha mostrato l’etica, di cui l’umorismo è l’ultima, irriducibile espressione.

¹⁵³² Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale*, p. 343.

¹⁵³³ Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale*, pp. 348-349.

¹⁵³⁴ Utilizzo qui il termine nella sua accezione nietzschiana e in direzione di una sua *acutizzazione*. Infatti se, come dice Calasso, i *gesti* del periodo torinese di Nietzsche – non solo *gesti* fisici, ma anche *gesti* più propriamente attinenti alla *corporeità* di un’opera, come i cosiddetti “biglietti della follia” – rappresentano esempi di “parodia sovrana” e sono espressione di come egli abbia “obbedito a quello che egli chiama lo stile criminale, lo «stile Prado»”, allora è la stessa parodia (sovrana) a qualificarsi come gesto *criminale*, come gesto primario di *Empörung*, di sollevazione oltre il sussistente. Ed essa risponde allo stile *criminale* in un senso ancora più stringente se letta nella *purezza* stirneriana, scevra dei riguardi ancora presenti, forse addirittura qualificanti, nella pratica nietzschiana modellata appunto su Prado, il criminale *rispettabile*. Cfr. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Epistolario 1885-1889*, vol. V, tr.it. di Vivetta Vivarelli, a cura di Giuliano Campioni e Maria Cristina Fornari, Adelphi, Milano 2011, in particolare le lettere 1176 e 1256 e Roberto Calasso, *Parodie de parodie*, in AA.VV., *Nietzsche aujourd’hui? Vol. 1, Intensités*, par Union Générale d’Éditions, Paris 1973, pp. 210-214, qui p. 211: “Mais ce que je nie, c’est qu’on puisse trouver dans notre monde des exemples de gestes parodique de quelque façon rapportable aux gestes de parodie souveraine qui se sont manifestés dans le période turinoise de Nietzsche, les gestes où Nietzsche a obéi à ce qu’il a appelé le style criminel, «le style Prado»”. Si tratta del breve intervento tenuto da Roberto Calasso all’interno della tavola rotonda svoltasi all’interno del convegno di Cerisy-la-Salle del giugno 1972 a cui parteciparono anche Sylviane Agacinski (con un intervento intitolato *Grammaire du nihilisme*), Eric Clémens (*La puissance de division*) e Rodolphe Gasché (*Archiloque*).

¹⁵³⁵ Cfr. U, p. 380: “Il singolo sia per *sé* la storia universale e [...] possenga la rimanente storia universale come sua proprietà”; EE, S. 411: „Der Einzelne [ist] für sich eine Weltgeschichte und [er besitzt] an der übrigen Weltgeschichte sein Eigentum“.

Conclusione

Al termine di questa lunga disamina, credo si possano ritenere raggiunti gli obiettivi principale esposti nell'introduzione.

Nella prima parte dello studio si è infatti conseguita una declinazione della proposta teoretica stirneriana a mio avviso esaustiva e coerente. Il confronto critico con la letteratura *ironica* stirneriana ha infatti permesso la definizione e l'ampliamento dell'ambito su cui la strategia parodica si applica. Essa opera sull'intero campo della filosofia intesa come discorso significante ed essenzialista, utilizza strumento peculiare l'umorismo, vero e proprio *organo* del divenire, contro l'ironia come artificio dialettico-pedagogico e infine si pone come obiettivo precipuo l'accesso all'ambito evenemenziale del divenire storico.

Avendo inoltre acquisito che la tematica del comico nelle sue varie declinazioni può essere considerata una categoria importante per la comprensione e lo sviluppo del pensiero del XIX secolo – una tematica culminante nella speculazione giovane hegeliana di cui Stirner condivide i presupposti – abbiamo dimostrato come la proposta teoretica stirneriana, lungi dal risultare l'epifenomeno di un'eccentricità nel panorama filosofico del periodo, ne rappresenti piuttosto un vertice, o meglio la forma più *pura* in cui la tensione comica sotterranea a tale orizzonte emerge in tutta la sua potenza e in tutta la sua problematicità. A conferma di ciò è sufficiente citare la massiccia diffusione dell'utilizzo dello strumento parodico in ambito romantico e giovane-hegeliano in una connessione sempre più stretta con la critica antidealista e antiborghese.

La parodia in generale, e quella stirneriana in particolare, travalica quindi l'ambito della semplice retorica, per rivendicare una propria dignità filosofica che si dipana sia nella sua funzione euristica sia nella sua pragmatica, creatrice di nuove pratiche. La parodia, infatti, mostrando nel raddoppiamento umoristico l'impensato (o l'impensabile?) del testo, si dimostra particolarmente efficace nel manifestare l'artificialità, la parzialità e il carattere ideologico delle prospettive attaccate, dato che esse, strutturalmente, non possono che *modellizzare* il reale mediante i propri strumenti semiotici e pertanto anestetizzarne, nell'astrazione, il portato dirompente. La parodia, facendo sempre agire una prospettiva *altra* attraverso il correttivo del riso e della critica, è pertanto in grado di inficiare la *serietà* di tale prospettive, facendo *segno* alla plurivocità e all'imprevedibilità del reale. Essa sforza i limiti del linguaggio, perché declinandosi in *praxis* performativa, ne esibisce la sola possibile verità, che consiste nel farsi beffe dell'identità impossibile tra il linguaggio stesso e il mondo o più ancora tra vita saputa e vita vissuta, per aprire a una dimensione esterna alla significazione, vale a dire l'esistenza reale. È questo l'obiettivo che Stirner perseguirà sia in quello che ho definito il primo movimento della sua parodia, che coincide con la seconda parte della nostra tesi, sia con la paradossale posizione dell'unicità e della sua etica, che coincide con la terza e ultima parte dell'elaborato.

Nella seconda parte si è pertanto potuto apprezzare come la parodizzazione che Stirner compie degli assunti dei propri referenti filosofici si sia dimostrata funzionale all'*esaurimento* del loro pensiero tramite una *reductio ad absurdum* e al contempo abbia condotto all'elaborazione di una serie di caratteri peculiari del suo filosofare che trapasseranno nella qualificazione dell'unico, a conferma della profonda coerenza della sua strategia parodica, in cui i due movimenti (interno-esterno) si

implicano vicendevolmente. Se si pensa ad esempio alla soggettivizzazione del genere compiuta all'interno della parodia feuerbachiana oppure alla tematizzazione della *Gedankenlosigkeit* come estrema propaggine della *Voraussetzungslosigkeit* baueriana o ancora e infine all'opposizione dell'umorismo dell'*Auflösung* all'ironia conservativa della *Aufhebung* hegeliana non si può infatti misconoscere come la speculazione stirneriana non si giovi meramente di un'opposizione frontale al proprio avversario: questo atteggiamento non farebbe che confermare, pur nell'inversione, la logica degli avversari stessi. Stirner consegue invece l'impensato della loro speculazione e giunge alla loro *consumazione* proprio perché si pone come il doppio del loro pensiero, proprio perché si giova delle loro stesse armi. Risulta quindi dimostrata anche la *necessità* di tale parodia: dimostrazione valevole sul piano effettuale e su quello teorico, in quanto le tre analisi esplicitate si rivelano esempi paradigmatici di riscrittura "colossale", ossia del corrispettivo *pratico* della *teorizzazione* effettuata mediante la dinamica appropriativa e dissolutiva dello spirito mediante lo spirito.

Nella terza parte, da ultimo, si è dimostrato come la parodia stirneriana – dopo aver *consumato* anche l'orizzonte di pensiero liberale, *dissolvendo* le maschere con cui questo ammantava l'idea di una soggettività piena e presente a sé – attinga il suo compimento nella posizione parodica dell'unico, funzionale allo *svuotamento* della categoria di soggetto e all'apertura di un orizzonte esterno alla significazione. Stirner infatti, giocando sul portato costitutivo della relazione frase-contenuto, propone un nome completamente vuoto, una pura funzione di rimando, un *segno* che rimanda al di là della significazione per conseguire la consumazione di ogni senso nella manifestazione istantanea della forza. Cioè egli opera mediante la parodia l'estremo *controgesto*, ossia lo spostamento del piano del discorso dal livello del significato a quello dell'evento. In tal modo Stirner *consuma* la stabilità della presenza a sé e il potere (più o meno assoluto) di una soggettività trascendentale o generica, qualificando la propria figura della soggettività come principio di indeterminazione, come struttura di differenza che apre a un perenne *farsi soggetto*, alla forza e all'operare che noi stessi siamo. Soggettività per nulla dominante in quanto l'evento unico della soggettivizzazione della forza è istantaneo e creatore di mondo solo per quell'atto, in quella compresenza *umoristica* di espropriazione e appropriazione del sé in cui consiste la peculiare nozione stirneriana di proprietà. Si può pertanto ritenere confermata anche la centralità del plesso unico-proprietà, attingibile solo mediante il procedimento parodico.

Credo infine di aver tematizzato a sufficienza, all'interno del testo, le conseguenze etiche e politiche che derivano da tali *presupposti* e di aver fornito *in fieri* gli strumenti per una valutazione degli stessi. L'unico punto che mi preme evidenziare in fase conclusiva risiede nella *consumazione* dell'esistenza. Si tratta a mio avviso dell'ultima parola stirneriana e della declinazione più compiuta della sua etica. Egli infatti legge con straordinario acume il carattere farsesco di una vita solo saputa, che si rassicura mediante l'istituzione di identità fittizie e interscambiabili e che, massima ironia, *finge* il pieno dell'accumulazione (di beni, di rapporti) e del movimento progressivo per dissimulare la propria *vuotezza* e il proprio immobilismo. E risponde all'ironia mediante la scelta consapevole dell'umorismo, ossia dell'*unico* organo in grado di restituire e *vivere* l'evenemenzialità della storia, accettando il fato dell'assenza di ritorno di ogni istante, di ogni evento, anche della nostra stessa transeunte soggettività come realizzazione di una forza sempre fungente e sempre consumantesi. Stirner è questa sfida, questa possibilità di pensiero: sfida *attuale*, anzi, forse, sfida

che ancora ci attende, nel futuro. Sta a noi accettarla o misconoscerla. La posta in gioco è quasi un *nulla*, ossia la *vita*.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Max Stirner (Johann Caspar Schmidt):

Der Einzige und sein Eigenthum, (1844), Otto Wigand, Leipzig 1845; *Der Einzige und sein Eigentum*, mit einem Nachwort, hrsg. von Ahlrich Meyer, Reclam, Stuttgart 1991; tr. it. di Leonardo Amoruso, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1979¹, 2006³.

Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Der Einzige und sein Eigentum" aus den Jahren 1842-1848, hrsg. von John Henry Mackay, Schuster & Loeffler, Berlin 1898 (VIII & 185 S.); 2. durchgesehene und sehr vermehrte Auflage, Bernhard Zack, Treptow bei Berlin 1914, (417 S.); Vorzugs-Ausgabe in 100 nummerierten und von d. Hrsg. signierten Exemplaren auf echtem Bütten, (Selbstverlag) Charlottenburg 1914. Faksimile-Nachdruck der 2. Auflage Berlin 1914, Friedrich Fromman-Günther Holzboog KG, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976; tr. it. di Angelo Treves, *Scritti minori e risposte ai critici dell'Unico*, Casa Editrice Sociale, Milano 1923. (Anche Ennesse, Roma 1969; tr.it. di Giuliano Riva, a cura di Giorgio Penzo, Pàtron, Bologna 1983; Edizioni Anarchismo, 2012).

Johann Caspar Schmidt, *Über Schulgesetze* (Examenarbeit); pubblicata come Max Stirner, *Über Schulgesetze* (1834), mit einer Einführung von Rolf Engert in Rolf Engert (hrsg. von), *Neue Beiträge zur Stirnerforschung*, I Hft., Verlag des dritten Reiches, Dresden im Jahre 76 nach Stirners Einzigem (1920); tr. it. di Fabio Bazzani, *Le leggi della scuola*, in Antonino Laganà, *Scritti su Stirner*, Edizioni del Paniere, Verona 1988, pp. 75-87.

(Rezension an) *Theodor Rohmer, Deutschlands Beruf in der Gegenwart und Zukunft. Zürich und Winterthur. Verlag des literarischen Comptoirs 1841*, in «Die Eisenbahn. Ein Unterhaltungsblatt für die gebildete Welt», Neue Folge, Redigiert unter Verantwortlichkeit des Verlegers Robert Binder, Jg. IV., N. 77, Leipzig, Dienstag 28. December 1841, S. 307-308 u. N. 78, Donnerstag 30. December 1841, S. 310-312.

(Stirner Max?), *Correspondenz. Berlin am Weihnachtsfeste 1841*, in «Die Eisenbahn», Jg. V, N. 1, hrsg. von R. Binder, Leipzig 4. Januar 1842, S. 3.

(Stirner Max?), *Correspondenz. Berlin den 1sten Januar 1842*, in «Die Eisenbahn», Jg. V., N. 3, Leipzig, 8. Januar 1842, S. 11-12.

Über B. Bauer's Posaune des jüngsten Gerichts, in «Telegraph für Deutschland», redigiert von Karl Gutzkow, Campe, Hamburg Januar 1842, N. 6-8, S. (6) 22-24, (7) 25-28, (8) 30-31; ora in KS, S. 11-25; tr. it. di Angelo Treves, *Sul libro di Br. Bauer: La tromba del giudizio universale*, in SM, pp. 9-22.

Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus, in «Rheinische Zeitung», Beiblätter zu N. 100, Köln 10. April 1842, S. 2; N. 102, 12. April 1842, S. 2; N. 104, 14. April

1842, S. 1; N. 109, 19. April 1842, S. 2. Ora in KS, S. 237-257; *Il falso principio della nostra educazione ovvero umanismo e realismo*, in SM, pp. 234-254.

Preußen, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 126, Leipzig 6. Mai 1842, S. 1473-1474, ora in KS, S. 97-100; *Prussia*, in SM, pp. 94-97.

(*Korrespondenz*) in «Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe», N. 132, Köln 12 Mai 1842. In KS, S. 59-61; SM, pp. 54-56.

(*Korrespondenz*), in «Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe» N. 135, Köln, 15. Mai 1842, S. 2. In KS, S. 61-63; SM, pp. 57-58.

Preußen, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 137, Leipzig 17. Mai 1842, Beilage, S. 1606/1607. In KS, S. 100-105; SM, pp. 97-102.

Preußen, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 141, Beilage, Leipzig, 21. Mai 1842, S. 1647-1648, ora in KS, S. 106-111; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia*, in SM, pp. 103-108.

Preußen, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», Nr. 150, Leipzig, 30. Mai 1842, Beilage, S. 1757. In KS, S. 113-114; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia* in SM, pp. 110-111.

(*Korrespondenz*), in «Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe», N. 150, Köln 30. Mai 1842, S. 2; ora KS, S. 63; tr. it. di Angelo Treves in SM, pp. 58-59.

Marheineke's Separatvotum, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 151, Leipzig 31. Mai 1842, Beilage, S. 1773/1774; ora in KS, S. 114-121; tr.it. *Il voto separato di Marheineke*, in SM, pp. 112-118;.

(*Korrespondenz*), in «Rheinische Zeitung», N. 158, Köln 7. Juni 1842, S. 1-2, ora in KS, S. 64-66; tr. it. di Angelo Treves, in SM, pp. 60-62.

Die Sitte ist besser als das Gesetz. (Im Verlage des Berliner Lesekabinetts), in «Rheinische Zeitung», N. 164, Köln 13. Juni 1842, pp. 1-2, ora in KS, S. 66-71; tr. it. di Angelo Treves, *Il costume è meglio che la legge (Edizione del gabinetto berlinese di lettura)*, in SM, pp. 62-67.

Kunst und Religion, in «Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe », Nr. 165, Beiblatt, Köln, 14. Juni 1842, S. 1-2, ripubblicato in «Das Magazin für die Litteratur», Jg. 63, Nr. 52, Berlin, 29. Dezember 1894, Sp. 1633-1639; in KS, S. 259-268; Facsimile del manoscritto in John Henry Mackay, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werke* e in Max Stirner, *Kunst und Religion*, hrsg. von J. H. Mackay, Selbst-Verlag J.H. Mackay, Berlin-Charlottenburg 1914; tr. it. di Angelo Treves, *Arte e religione* in SM, pp. 255-265.

Preußen, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 173, Beilage, Leipzig 22. Juni 1842, S. 2033-2034; ora in KS, S. 122-125; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia*, in SM, pp. 120-122.

Die Freien, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 195, Leipzig 14 Juli 1842., Beilage, S. 2301-2302. In KS, S. 132-141; tr. it. di Angelo Treves, *I Liberi*, in SM, pp. 130-139.

Preußen, N. 173, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», Leipzig 22. Juni 1842, Beilage, S. 2033-2034. In KS, S. 122-125; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia*, in SM, pp. 120-122.

Preußen, N. 188, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», Leipzig 7. Juli 1842, Beilage, S. 2213; in KS, S. 129; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia*, in SM, p. 127.

Deutschland, Berlin, 22. Juli, in «Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe», N. 207, Köln, 26. Juli 1842, S. 1; in KS, S. 77-78; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia*, in SM, pp. 73-74.

Der Prozeß des Dr. Jacoby, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 209-211. Beilagen. Leipzig, 28.-30. Juli 1842, pp. 2469/2470, 2483, 2493; in KS, S. 150-168; tr. it. di Angelo Treves, *Il processo del Dr. Jacoby*, in SM, pp. 149-167.

Preußen, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 257, Leipzig, 14. September 1842, S. 3037, ora in KS, S. 172-173; tr. it. di Angelo Treves, *Prussia*, in SM, S. 170-172.

Dr. Jacoby's weitere Vertheidigung N. 282-284, Leipzig, 9.-11. Oktober 1842, S. 3353/3354, 3365/3366, 3377/3378; in KS, S. 178-198; tr. it. di Angelo Treves, *La difesa del dottor Jacoby*, in SM, pp. 177-197.

Königsberger Skizzen von Karl Rosenkranz, in «Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe», Beiblatt zu N. 207, Köln 26 Juli 1842; in KS, S. 78-90; tr. it di Angelo Treves, *Schizzi koenigsberghesi di Carlo Rosenkranz*, in SM, pp. 74-86.

Über Rosenkranz's Königsberger Skizzen, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 201, Leipzig 20. Juli 1842, S. 2373-2374, ora in KS, S. 141-148; tr. it. di Angelo Treves, *Schizzi koenigsberghesi*, in SM, pp. 139-146.

Rosenkranz über die Lehfreiheit, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 218, Beilage, Leipzig, 6. August 1842, p. 2578, ora in KS, S. 169-171; tr. it. di Angelo Treves, *Rosenkranz. Sulla libertà di insegnamento*, in SM, pp. 167-170.

Die Lebenslustigen, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», N. 309, Leipzig, 5. November 1842, Beilage, S. 3677-3678, ora in KS, 212-221; tr. it. di Angelo Treves, *I felici di vivere*, in SM, pp. 212-220.

Einiges Vorläufige vom Liebesstaat, in «Berliner Monatsschrift», hrsg. von Ludwig Buhl, Erstes und einziges Heft, Selbst-Verlag Ludwig Buhl, Mannheim 1844, S. 34-49, ora in KS, S. 269-277; tr. it. di Angelo Treves, *Lo stato fondato sull'amore. Considerazioni e pregiudiziali* in SM, pp. 266-275.

Max Schmidt (Max Stirner), *Die Mysterien von Paris von Eugène Sue*, in «Berliner Monatsschrift», hrsg. v. Ludwig Buhl, Selbst-Verlag L. Buhl, Mannheim 1844, Erstes und einziges Heft (Juli 1843), S. 302-332; in KS, S. 278-295; tr. it. di Angelo Treves, *I misteri di Parigi di Eugenio Sue*, in SM, pp. 276-292.

Recensenten Stirners, in «Wigand's Vierteljahrschrift», Bd. III, Wigand, Leipzig 1845, S. 147-194; ora in KS, S. 343-396, tr. it. di Angelo Treves, *Critici di Stirner*, in SM, pp. 336-387.

G. Edward (Max Stirner?), *Die philosophischen Reaktionäre „Die modernen Sophisten von Kuno Fischer“* in «Die Epigonen», Wigand, Leipzig 1847, Bd. 4, S. 141-151; tr. it. di Angelo Treves, *I reazionari filosofici*, in SM, pp. 389-404.

Max Stirner (hrsg. von), *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer*, Wigand, Leipzig 1845-1847.

Max Stirner (hrsg. von), *Ausführliches Lehrbuch der praktischen Politischen Ökonomie. Von J[ean] B[aptiste] Say*, Reihe *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer*, (1-4), Deutsch mit Anmerkungen von Max Stirner, [Je zwei Bände in einem], Wigand, Leipzig Bd. I 1845, Bd. II 1845, Bd. III 1845, Bd. IV 1846.

Max Stirner (hrsg. von), *Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Nationalreichthums. Von Adam Smith*, Reihe *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer*, (5-8), Deutsch mit Anmerkungen von Max Stirner, Wigand, Leipzig Bd. I u. II. [in einem] 1846, Bd. III. u. IV. [in einem] 1847.

Max Stirner (hrsg. von), *Die Nationalökonomie oder die Philosophie der Noth. Von P[ierre] J[oseph] Proudhon*, Reihe *Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer*, (9-10), Deutsch von Wilhelm Jordan, Bd. IX u. X., Wigand, Leipzig 1847.

Die Geschichte der Reaction, I. Abtheilung: *Die Vorläufer der Reaction*; 2. Abtheilung: *Die moderne Reaction*, Allgemeine Deutsche Verlags-Anstalt, Berlin 1852; ristampa anastatica, *Geschichte der Reaktion*, 2 Abteilungen in 1 Band, Scientia, Aalen 1967.

Parerga. Kritiken und Repliken, hrsg. von Bernd A. Laska, LSR-Verlag, Nürnberg 1986.

Contesto storico

Ast Friedrich, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Thomann, Landshut 1807.

Bauer Bruno, (Rezension an) *Das Leben Jesu*, in «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», N. 109-113, Berlin Dezember 1835, Kol. 897-912.

Id., *Die Religion des Alten Testament in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt*, Bd. I, Dümmler, Berlin 1838 (ristampa anastatica, Scientia Verlag, Aalen 1983).

Id., *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium*, Dümmler, Berlin 1839.

Id., *Einleitung in die Dogmengeschichte von Theodor Kliefoth*, X. 387, Hinstorff'sche Hofbuchhandlung, Parchim u. Ludwigslust 1839, in *Anekdoten*, Bd. II, S. 135-159.

Id., *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Wigand, Leipzig 1841; ora in Karl Löwith (hrsg. von) *Die hegelsche Linke*, Fromann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962; tr.it. di Claudio Cesa, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo. Un ultimatum* in Karl Löwith, *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1982.

Id., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Erster Band, Wigand, Leipzig (Juli-August) 1841 u. Zweiter Band, Wigand, Leipzig (Oktober) 1841, Dritter und letzter Band, Otto, Braunschweig 1842.

Id., *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt*, Wigand, Leipzig 1842.

Id., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. D.F. Strauß*, Osiander, Tübingen 1840, in «Deutsche Jahrbücher», N. 165-168, Leipzig 13.-16. Juli 1842, S. 660-671.

Id., *Die Judenfrage*, Otto, Braunschweig 1843.

Id., *Das entdeckte Christenthums. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich u. Winterthur 1843.

Id., *Hinrichs, politische Vorlesungen, Band 1, S. 332, Halle 1843*, in «Allgemeine Literatur-Zeitung» Hft. 1, Dezember 1843, S. 29-31.

Id., *Hinrichs, politische Vorlesungen, Zweiter Band, Halle 1843*, in «Allgemeine Literatur-Zeitung», Hft. 5, April 1844, S. 23-25.

Bauer Edgar, *Die Parteiungen in politischen Ansichten*, in «Rheinische Zeitung», N. 165, Köln, 14. Juni 1842.

Id., *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland, Hft. I, Die ostpreußische Opposition*, Literarische Comptoir, Zürich u. Winterthur 1843.

Id., *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Egbert Bauer, Charlottenburg 1843; zweite Auflage, Jenni u. Sohn, Bern 1844.

Id., *Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution*, Egbert Bauer Verlag, Charlottenburg 1843, S. 89, in *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution*, Nach den Quellen und Original-Memoiren bearbeitet und hrsg. von Bruno Bauer und Edgar Bauer.

(Id.), *Union ouvrière. Par Mme Flora Tristan. Edition populaire, Paris 1843*, in «Allgemeine Literatur-Zeitung», Hft. 5, April 1844, S. 18-23.

(Id.), *Béraud über die Freudenmädchen*, in «Allgemeine Literatur-Zeitung», Hft. 5, April 1844, S. 26-28.

Béraud F.F.A., *Les filles publiques de Paris et la police qui les régit, précédés d'une notice historique sur la prostitution chez les diverses peuple de la terre par M.A.M.*, éd. par Albert Étienne de Montrémont, Desforges et Compagnie, Paris-Leipzig 1839.

Bernays Jacob, *Ergänzung zu Aristoteles' Poetik*, in «Rheinisches Museum für Philologie», Neue Folge, hrsg. von Friedrich Gottlieb Welcker, Friedrich Wilhelm Ritschl, Jacob Bernays, Sauerländer, Frankfurt a.M. 1853, Bd. VIII, S. 561-596.

Büchner Georg, *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. Henri Poschmann, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1999².

Id., *Dantons Tod*, hrsg. von Burghard Dedner, Thomas Michael Mayer, Eva-Maria Vering u. Werner Weiland, 4 Bd., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000; tr. it. e a cura di Giorgio Dolfini in Id., *Teatro*, Adelphi, Milano 1986³.

Id., *Lenz*, hrsg. von Burghard Dedner, Thomas Michael Mayer, Eva-Maria Vering u. Werner Weiland, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001; tr. it. e a cura di Giorgio Dolfini, Lenz, Adelphi, Milano 1989.

Buhl Ludwig, *Der Beruf der preußischen Presse*, Klemann, Berlin 1842.

Chomjakov Aleksey, *Polnoe sobranie socinenij*, t. I., Moskva 1904,

Cieszkowski August Dolga von, *Prolegomena zur Historiosophie*, Veit, Berlin 1838; tr. it. e a cura di Massimiliano Tomba, *Prolegomeni alla storiosofia*, Guerini e Associati, Milano 1997.

Cramer John Antony, *Anecdota graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecae regiae Parisiensis*, I, Oxionii 1839, pp. 403-406.

Daub Karl, *Theologumena sive doctrina de religione christiana ex natura Dei perspecta capita potiora* (Mohrii u. Zimmerii, Heidelberg 1806.

Dr. Modus in Rebus (Arnold Ruge?), *Der Posaunist und das Centrum der Hegelschen Philosophie*, in «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», dal N. 136, Wigand, Leipzig 9. April 1842, S. 524-544 al N. 138, Wigand, Leipzig 11. April 1842, S. 549-550.

Düntzer Heinrich, *Rettung der aristotelischen Poetik: Ein kritischer Versuch*, Meyersens, Braunschweig 1840.

δ.γ., Rezension an *Die Posaune*, in «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst », N. 149, Wigand, Leipzig 22. Dezember 1841, S. 594-596.

Engels Friedrich, *Die Lage Englands*, in «Deutsche-französische Jahrbücher», 1844, S. 182-214; tr. it. di Raniero Panzieri, *La situazione dell'Inghilterra*, in Karl Marx, Arnold Ruge, «Annali franco-tedeschi», a cura di Gian Maria Bravo, Edizioni del Gallo, Milano 1965, pp. 226-261.

Id., Edgar Bauer, *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführet, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt ist. Christliches Heldengedicht in vier Gesängen*, 1842; in MEW, Ergänzungsband II, Dietz, Berlin 1967.

Id., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Stuttgart 1888.

Id. an Max Hildebrand (in Berlin) – 22. Oktober 1889, in Marx-Engels, *Werke*, Bd. 37, Dietz, Berlin 1967; trad. it. di Federico Gerratana e Antonio A. Santucci, *Friedrich Engels a Max Hildebrand (a Berlino) - 22 ottobre 1889*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. XLVIII, *Lettere gennaio 1888 – dicembre 1890*, a cura di Antonio A. Santucci, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 312-314.

Feuerbach Ludwig, *De ratione, una, universalis, infinita*, Dissertatio Inauguralis Philosophica, Auctore Ludovico Andrea Feuerbach, Phil. Doct., Erlangae MDCCCXXVIII, Brügel, Ansbach 1828.

(Id.), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, herausgeben von einem seiner Freunde*, Stein, Nürnberg 1830; tr. it. parziale di Claudio Cesa, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in *Opere*, pp. 9-76; tr. it. completa di Fabio Bazzani, Editori Riuniti, Roma 1997; per le *Xenie*, tr.it. di Fabio Bazzani, *Xenie satirico-teologiche*, Climenamen, Firenze 2000.

Id., *Der Ursprung des Bösen nach Jacob Boehm*, in «Athene. Eine Zeitschrift für philosophische und historische Wissenschaft», hrsg. von einem Vereine von Gelehrten, redigiert von Christian Kapp, Dannheimer, Kempten 1832, Hft. 1, S. 180-190.

Id., *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, Brügel, Ansbach 1833.

Id., *Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen*, Brügel, Ansbach 1834; tr. it. e a cura di F. Tomasoni, *Abelardo e Eloisa. Lo scrittore e l'uomo*, Le Lettere, Firenze 1999.

(Id.), *Dr. Christian Kapp und seine literarische Leistungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Brockhaus, Leipzig 1839.

Id., *An Karl Riedel. Zur Berechtigung seiner Skizze*, in «Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben», Nürnberg 1839, anche in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 167-178; tr. it. di Claudio Cesa, *Lettera a C. Riedel*, in Id., *Opere*, pp. 155-168.

Id., *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*; tr.it. di Claudio Cesa, *Critica della filosofia hegeliana*, in Id., *Opere*, p.

Id., *Das Wesen des Christenthums*, Wigand, Leipzig 1841.

Id., *Das Wesen des Christenthums*, zweiter vermehrte Auflage, Wigand, Leipzig 1843; tr. it. di Camilla Cometti, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di Antonio Banfi, Feltrinelli, Milano 1960.

Id., *Vorläufige Thesen zur Reform [la prima edizione riporta Reformation] der Philosophie*, in *Anekdoten* (1843), Bd. II, S. 62-86; tr. it. di Claudio Cesa, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, in Ludwig Feuerbach, *Scritti filosofici*, a cura di Claudio Cesa, pp. 175-198.

Id., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Literarische Comptoir, Zürich u. Winterthur 1843; tr. it. di Claudio Cesa, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in Feuerbach, *Scritti filosofici*, pp. 199-274.

Id., *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's. Ein Beitrag zum „Wesen des Christenthums“*, Wigand, Leipzig 1844.

(Id.), *Ueber das „Wesen des Christenthums“ in Beziehung auf den „Einigen und sein Eigenthum“*, in «Wigand's Vierteljahrschrift», Bd. 2, Wigand, Leipzig 1845, S. [193]-205. Un annuncio di tale recensione era apparso in «Allgemeinen Zeitung», Nr. 210, Augsburg, Dienstag, 29. Juli 1845, Beilage, p. 1680, ripubblicato in Id., *Sämtliche Werke. 1. Band. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums*, Wigand, Leipzig 1846, S. 342-359; tr. it. di Claudio Cesa, *Su*

Id., *Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung*, (1844), in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 326-333.

Id., *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico*, in Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. II, S. 380-414; tr. it. di Claudio Cesa, in *Opere*, pp. 341-374.

Id., *Sämtliche Werke*, Wigand, Leipzig 1846.

Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin 1967.

Id., *Opere*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1956.

Id., *Scritti filosofici*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976.

Fichte Immanuel Hermann, *Die philosophische Literatur der Gegenwart. Fünfter Artikel*, in particolare 4. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. Leipzig, O. Wigand, 1841, in «Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie», Bd. IX, N. 1, S. 93-149, Berlin 1842.

Fichte Johann Gottlieb, *Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht*; edizione critica in *Fichte - Gesamtausgabe*, Reihe II, Bd. 1, *Nachgelassene Schriften 1780-1791*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn, 1962, S. 103-110; tr. it. e a cura di Nicolao Merker, in Johann Gottlieb Fichte, *Lo Stato di tutto il popolo*, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 97-101.

(Id.), *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, Im Verlag der Hartungschens Buchhandlung, Königsberg 1792.

Id., *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, Troschel, Danzig 1793; tr.it. e a cura di Vittorio Enzo Alfieri, *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, Laterza, Bari 1973.

Id., *Zur Recension der Naturrechte für das Niethammersche Journal*, edizione critica in *Fichte - Gesamtausgabe*, Reihe 2, Bd. 3, *Nachgelassenen Schriften 1793-1795*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn, 1971, S. 393-406.

Id., *Gesamtausgabe*, Reihe III, Bd. 2, *Briefe 1793-1795*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

Id., *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretischen Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer*, Gabler, Jena & Leipzig 1794-1795; Cotta, Tübingen 1802; tr. it. di Mauro Sacchetto, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di Mauro Sacchetto, Utet, Torino 1999, pp. 143-345.

Id., *Grundlage des Naturrechts nach Principien des Wissenschaftslehre*, Erster Theil, Gabler, Jena u. Leipzig 1796; *Zweiter Theil oder Angewandtes Naturrechts*, Gabler, Jena u. Leipzig 1797; edizione critica in *J.G. Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I, Bd. 3, *Werke 1794-1796*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 313-460 u. Reihe I, Bd. 4, *Werke 1797-1798*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottky, 1970, S. 5-165; tr. it. e a cura di Luca Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Fischer Kuno, *Moderne Sophisten*, in «Leipziger Revue. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben», Vereinsverlagsbuchhandlung, Leipzig 1847, N. 3-7, riproposto immutato in «Die Epigonen», Wigand, Leipzig 1848, Bd. 5, S. 292-316.

Id., *Ein Apologet der Sophistik und ein „philosophischer Reactionär“* in «Die Epigonen», Wigand, Leipzig 1847, Bd. 4, S. 152-165.

Flögel Karl Friedrich, *Geschichte der Grotesk-Komischen: ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit*, David Siegert, Liegnitz 1788.

Gabler Georg Andreas, *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft. Erste Abtheilung: die Kritik des Bewussteseins*, Palm'schen Verlag Buchhandlung, Erlangen 1827; tr. it. e cura di Giuseppe Cantillo, *Critica della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Hegel*, Prismi, Napoli 1985.

Id., *Die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung. Erster Heft. Das Absolute und die Lösung der Grundfrage aller Philosophie bei Hegel im Unterschiede von der Fassung anderer Philosophen*, Duncker, Berlin 1843.

Goethe Johann Wolfgang von, *Über die Parodie bei den Alten* (1824) in Id. *Sämtliche Werke*, JubiläumsAusgabe, hrsg. von Eduard von Hellen., Cotta, Stuttgart u. Berlin, 1902-1912, Bd. 37, S. 290-293.

Id., *Tutte le poesie*, ed. diretta da R. Fertonani, con la collaborazione di E. Gianni, Mondadori, Milano 1997³.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg u. Würzburg 1807; tr. it. di Enrico De Negri, *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1969, 2 voll.

Id., *Vorlesungen über die Ästhetik*, in Id., *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, hrsg. von Heinrich Gustav Hotho, Bd. X, 1-3, Duncker u. Humblot, Berlin 1835-1838.

Id., *Ästhetik*, hrsg. von Friedrich Bassenge, Aufbau, Berlin-Weimar 1955; tr. it. di tr. it. di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro, *Estetica*, Feltrinelli, Milano 1963.

Id., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Osswald, Heidelberg 1830.

Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Kalr Ludwig Michelet, Duncker u. Humblot, Berlin 1833-1836 in Id., *Werke*, Bd. XIII-XV; tr. it. e a cura di Roberto Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti dei diversi uditori. In appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*, hrsg. von Philipp Konrad Marheineke, 2. Teile, zweite verbesserte Auflage, Duncker u. Humblot, Berlin 1840.

Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. von Eduard Gans, zweite Auflage besorgt von Karl Hegel, Duncker u. Humblot, Berlin 1840; tr. it. di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Id., *Encyclopädie der philosophische Wissenschaften im Grundrisse mit Erläuterung und Zusätzen versehen von Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet und Ludwig Boumann*, Berlin, Duncker u. Humblot 1840-1845, 3 Bd.

Id., *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von Leopold von Henning, Duncker u. Humblot, Berlin 1841; tr. it. di Arturo Moni, riveduta da Claudio Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1984.

Id., *Philosophie der Natur*, in; tr.it. a cura di Valerio Verra, *Filosofia della natura*, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, UTET, Torino 2002.

Id., *Philosophie des Geistes*, in *Encyclopädie*; tr.it. e a cura di Alberto Bosi, *Filosofia dello spirito*, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte III, *Filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2000.

Id., *Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie*, hrsg. von Hermann Glockner, in *Sämtliche Werke in 20 Bänden, Jubiläumsausgabe*, Bd. III, Frommann, Stuttgart 1927.

Id., *Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte u. Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht 1808-1816*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, in *Sämtliche Werke*, Bd. XXI, Meiner, Leipzig 1938.

Id., *Sämtliche Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.

Id., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. von Friedrich Nicolin und Otto Pöggeler, Meiner, Hamburg 1975.

Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1. Teil, *Einleitung. Der Begriff der Religion*, in Id., *Vorlesungen*, Bd. III, hrsg. von Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983; tr. it. di Stefania Achella, revisione di Roberto Garaventa, *Lezioni sulla filosofia della religione*, vol. I, Guida, Napoli 2003.

Id., *Vorlesungen über der Philosophie der Religion*, Th. 2, *Die bestimmte Religion*, hrsg. von Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985; tr. it. di Stefania Achella, revisione di Roberto Garaventa, *Lezioni sulla filosofia della religione*, vol. II, Guida, Napoli 2008.

Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil II, *Griechische Philosophie, I. Thales bis Kyniker*, hrsg. von Pierre Garniron u. Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1989 (Reihe: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften u. Manuskripte*, Bd. VII).

Heine Heinrich, *Reise von München nach Genua*, in *Sämtliche Werke*, III, S. 211-288.

Id., *Einleitung zu „Kahldorf über den Adel, in Briefen an den Grafen M. v. Moltke“*, Hoffmann u. Campe, Nürnberg 1831 [Online: <http://www.heinrich-heine-denkmal.de/heine-texte/kahldorf.shtml>]

Id., *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland* in *Der Salon*, Hoffmann u. Campe, Hamburg 1835, Bd. II; prima apparizione come *De l'Allemagne depuis Luther* in «*Revue des deux mondes*» (Th. 1: März, Th. 2: November, Th. 3: Dezember 1834).

Held Johann Christoph, *Caii Julii Caesaris Commentarii de Bello Gallico*, Seidel, Sulzach 1832.

Herzen Aleksander I. (A.I. Gercen), *Byloe i dumy*, in *Sobranie sovinej v tridcati tomach*, t. IX, p. 18; tr. it. di Rosanna Giaquinta, Giovanna Tonelli e Lia Wainstein, *Il passato e i pensieri*, Einaudi, Torino 1996.

Hess Moses, *Die letzten Philosophen*, C. W. Leske, Darmstadt 1845; tr. it. di Claudio Cesa, *Gli ultimi filosofi*, in Löwith, *La sinistra hegeliana*, pp. 21-40

Hinrichs Hermann Friedrich Wilhelm, *Rezension an Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, O. Wigand, 1841*, in «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*», N. 52-55, Berlin März 1842, col. 409-438.

Id., *Hinrich's politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände, mit besonders Bezuge auf Deutschland und namentlich Preußen. In öffentlichen Vorträgen an der Universität Halle dargestellt*, 2 Bde, Schwetschke u. Sohn, Halle 1843.

Jacobi Friedrich Heinrich, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, hrsg. von Heinrich Scholz, Reuther u. Reichard, Berlin 1916.

Jordan Wilhelm, *Demiurgos. Ein Mysterium*, Bd. 3, Brockhaus, Leipzig 1852-1854.

Id., *Max Stirner. Demiurgos. Ein Mysterium*, Sechstes Buch, mit einem Nachwort von Kurt W. Fleming, STIRNERIANA, Hft. 16., Max-Stirner-Archiv Verlag, Leipzig 1999.

Kant Immanuel, *Kritik der Urteilskraft* in Id., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd. 8, S. 233-620; tr.it. e a cura di Massimo Marassi, *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2004.

Kapp Christian Friedrich, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel als Gymnasialdirektor oder die Höhe der Gymnasialbildung unserer Zeit*, Essmann, Minden 1835.

Kieffer Georg Peter, *Grammatische Untersuchungen in Beziehung auf den Conjunctiv der lateinische Sprache* Höreth, Bayreuth 1828.

Kierkegaard Søren, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, Philipsens, Kiøbenhavn 1841; tr.it. di Dario Borso, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Guerini e Associati, Milano 1989.

Lenau Nikolaus, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Hermann Engelhard, Cotta, Stuttgart 1959.

Leo Heinrich, *Die Hegelingen*, Eduard Anton, Halle 1838.

Lindner Friedrich Ludwig, Gruppe Otto Friedrich, Rosenkranz Karl, *Hegel Spiele*, hrsg. v. Heiner Höfener, Rogner und Bernhard, Donauwörth 1977.

Maimon Salomon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Vieweg, Berlin 1793.

Marx Karl, *Skorpion und Felix. Humoristischer Roman*, 1837; tr. it. di Cristina Guarnieri, *Scorpione e felice. Romanzo umoristico* (con caricature di Friedrich Engels), Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011.

Id., *Zur Judenfrage*, in «Deutsch-französischen Jahrbücher», S. 182-214, ora in MEW, Bd. 1, cit., S. 347-377; tr. it. di Raniero Panzieri, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 2000⁶ (anche in Bravo, *Annali franco-tedeschi*, cit., pp. 262-301 e in Marx-Engels, *Opere*, cit., vol. 3, pp. 158-189).

Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in «Deutsch-französischen Jahrbücher», S. 71-85, ora in MEW, Bd. 1, 1976, S. 378-391; tr.it. di Raniero Panzieri, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 2000⁶ (anche in Gian Maria Bravo (a cura di), *Annali franco-tedeschi di Arnold Ruge e Karl Marx*, Edizioni del Gallo, Milano 1965, pp. 124-142 e in Marx-Engels, *Opere*, cit., a cura di Nicolao Merker, 1976, vol. III, 1843-1844, pp. 191-204).

Id., Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer & Consorten* (1844), Literarische Anstalt (Rütten), Frankfurt a.M. 1845; ora in MEW, 1972, Bd. 2, S. 3-323; tr. it. di Aldo Zanardo, *La sacra famiglia ovvero critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, Editori Riuniti, Roma 1967.

Id., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), in Marx-Engels, *Werke*, Bd. XXVII; tr.it. di Galvano della Volpe, rivista da Nicolao Merker, *Manoscritti economico-filosofici*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. III (1843-1844), Editori Riuniti, Roma 1976.

Id., Engels Friedrich, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1844-1845), hrsg. v. Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau 1932, ora in Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1969, Bd. 3, S. 5-530; tr. it. di Fausto Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della nuova filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e il socialismo tedesco nei suoi diversi profeti*, a cura di Cesare Luporini, Editori Riuniti, Roma 1972.

Id., *Thesen über Feuerbach* (1845), in Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Stuttgart 1888, S. 69-72; ora in MEW, Bd. III, S. 5-6, qui 6; tr. it. di Claudio Cesa, *Tesi su Feuerbach*, in Karl Löwith (hrsg. von), *Die Hegelsche Linke : Texte aus den Werken von Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Sören Kierkegaard*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962; tr.it. e a cura di Claudio Cesa, *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 406-408.

Id., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1851-1852), in «Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften» hrsg. v. Joseph Weydemeyer, Deutsche Vereins-Buchhandlung von Schmidt u. Helmich, New York, 1852, Hf. 1, ora in Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, (MEW), Dietz Verlag, Berlin/DDR 1960, Bd. 8, S. 111-207; tr.it. di Palmiro Togliatti, *Il diciotto brumaio di Luigi Napoleone*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. XI, agosto 1851-marzo 1853, Editori Riuniti, Roma 1982.

Id., *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)* 1857-58, Moskau 1939 e in edizione definitiva in *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Rh. II, *Das Kapital und Vorarbeiten*, Bd. I, *Oekonomische Manuskripte 1857-1858*, Th. I, Dietz, Berlin 1976, S. 17-45; tr. it. di Giorgio Backhaus, rivista da Nicolao Merker, *Introduzione ai "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica"* in Marx-Engels, *Opere*, vol. XXIX, *Scritti economici di Karl Marx luglio 1857-febbraio 1858*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 15-44.

Id., *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* in MEGA, Rh. II, Bd. I, *Oekonomische Manuskripte 1857-1858*, Th. I, Dietz, Berlin 1976 u. Th. II, Dietz, Berlin 1981; tr. it. di Giorgio Backhaus, rivista da Nicolao Merker, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* in Marx-Engels, *Opere*, vol. XXIX, *Scritti economici di Karl Marx luglio 1857-febbraio 1858*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 45-557

Id., *Das Kapital*, Bd. I, *Kritik der politischen Ökonomie*, Buch 1., *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, 4, Meissner, Hamburg (Schmidt, New York) 1867; ora in MEW, Band 23, S. 11-802, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1962; tr.it. di Delio Cantimori, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1964, vol. I.

Meineke August, *Fragmenta poetarum comoediae antiquae*, in *Fragmenta comicorum graecorum*, Bd. II, Th. 1, Reimeri, Berolini 1840.

Mendelssohn Moses, *Ueber die Frage: Was heißt aufklären?*, in «Berlinische Monatsschrift», hrsg. von Johann Erich Biester u. Friedrich Gedike, Neuntes Stück, Berlin September 1784, S. 193-200.

Michelet Karl Ludwig, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland. Von Kant bis Hegel*, 2 Bde, Duncker u. Humblot, Berlin 1837-38.

Möser Justus, *Harlequin oder die Verteidigung des Groteskkomischen*, Hamburg 1761.

Neubig Andreas, *Die Parallelen-Theorie*, Birner, Bayreuth 1827.

Id., *Grundlage der Philosophie*, Grau'schen Buchhandlung, Bayreuth 1830.

Niethammer Friedrich Immanuel (hrsg. von), *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Michaelis, Neu-Strelitz, Gabler, Jena 1795-1800.

N.N., «Allgemeine Zeitung», N. 317, Cotta, Augsburg 12. November 1844, S. 2533.

N.N., *Rezension an Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, O. Wigand, 1841*, in «Deutsche Monatsschrift für Literatur und öffentliche Leben», Bd. I, Leipzig Januar 1842, S. 132.

N.N., *Rezension an Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, O. Wigand, 1841*, in «Theologische Jahrbücher», Tübingen 1842, Bd. I, N. 2, S. 409-410.

N.N., *Fanatismus*, in «Rheinische Zeitung», N. 116, Köln 26. März 1842.

Proudhon Pierre-Joseph, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, Guillaumin et cie. Libraires, Paris 1846.

Reisach-Steinbeck Karl August Graf von, *Baiern unter der Regierung des Ministers Montgelas*, Verlag der Kämpfer für deutsche Freiheit (Landshut und in Kommission bei Rein in Leipzig), Deutschland 1813.

Richter Jean Paul, *Vorschule der Aesthetik*, Heidelberg 1804, in Id., *Schriften*, hrsg. von Norbert Miller u. Walter Höllerer, Hanser München 1959, Bd. 5; tr. it. e a cura di Eugenio Spedicato, *Il comico, l'umorismo e l'arguzia. Arte e artificio del riso in una propedeutica all'estetica del primo Ottocento*, Il Poligrafo, Padova 1994.

Rosenkranz Karl, *Königsberger Skizzen*, Gerhard, Danzig 1842.

Id., *Die Topographie des heutigen Paris und Berlin*, Gebrüder Bornträger, Königsberg 1850.

Id., *Ästhetik des Hässlichen*, Gebrüder Bornträger, Königsberg 1853; tr. it. e a cura di Sandro Barbera, *Estetica del brutto*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2004.

Id., *Aus einem Tagebuch. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846*, Brockhaus, Leipzig 1854.

Ruge Arnold, *Schill und die Seinen. Ein Trauerspiel*, Loeffler, Straslund 1830.

Id., (Deutsch u. hrsg. von), Sophocles, *Oedipus in Colonus* Augustus Schmid Verlag, Jena 1830, ora in *Sämtliche Werke*, Bd. 10., S. 1-82.

Id., *Libri in quo de pulchritudine arteque praesertim poetica apud Platonem scriptum est aliquot capita. Quae ad veniam litteras in Academia Fridericiana Halensi cum Vitebergensi consociata docendi rite impetrandam amplissimi philosophorum ordinis auctoritate hora X die XXXI. M. Dec. A. M.D.CCCXXX I. publice defendet Arnoldus Ruge Phil. Doctor.*, Typis Orphanotropei, Halae 1831.

Id., *Die Platonische Aesthetik*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1832.

Id., *Sechs lächerliche Briefe über das Lächerliche*. An der Herrn Hofrath Stephan Schütze in Weimar von Dr. Ruge, Privatdocenten in Halle, in «Blätter für literarische Unterhaltung», N. 248-251, Leipzig, 5.-8. September 1835, S. 1021-1035.

Id., *Neue Vorschule der Aesthetik. Das Komische mit einem komische Anhang*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1836¹ e 1837².

Id., *Preussen und die Reaction. Zur Geschichte unserer Zeit*, Wigand, Leipzig 1838.

Id., Theodor Echtermeyer, «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst. Kritiken. Charakteristiken. Correspondenzen. Uebersichten», Wigand, Leipzig, 1. Juli 1838- 1. Januar 1841.

Id., *Der Pietismus und die Jesuiten. I. Der Pietismus 1) Der ordinäre Pietismus. 2) Der verweltlichte oder vornehme Pietismus. 3) Der hierarchische oder jesuitische Pietismus. II. Die Jesuiten. III Unsere Zeit und die Reformation.*, N. 31-36, 5.-11. Februar 1839, , col. 241-288, ripubblicato in *Sämtliche Werke*, II, S. 180-213.

Id., Theodor Echtermeyer, *Der Prostantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest. Vierter Artikel*, in «Hallische Jahrbücher», N. 53-64, 2.-14. März 1840, , col. 417-512; in *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 392-454.

Id., «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», Wigand, Leipzig, 2. Juli 1841-Januar 1843.

Id., *Die Metriker und die Satiriker* (recensione a C. Kirchner, *Des Quintus Horatius Flaccus Satiren*, Löffler, Stralsund 1829; a Ernst Weber, *Die Satiren des D. Junius Juvenalis*, Waisenhausbuchhandlung, Halle 1838; a Joseph Merkel, *Die Episteln des Quintus Horatius Flaccus*, Pergay, Aschaffenburg 1841) in «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», N. 99-102, Wigand, Leipzig 25.-28. Oktober 1841, S. 395-408; (con revisione) in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 61-91 come *Die Metriker und die Satiriker. 1. Juvenal und der Begriff der Satire. 2. Juvenal ist nicht zu übersetzen. 3. Horaz und die Uebersetzung. 4. Der metrische Ultra. 5. Der Besuch, eine Komödie.*

Id., *Das Selbstbewusstsein des Glaubens oder die Offenbarung unserer Zeit*, in «Deutsche Jahrbücher» N. 143-148, Wigand, Leipzig 17.-25. Juni 1842, S. 571-598.

Id., *Vorwort, Vom 1. Juli an in Dresden, grosse Plauische Gasse, im Heide'schen Hause*, N. 1-2, S. 1-6; in *Sämtliche Werke*, Verlag von J.P. Grohe, Bd. IV, Mannheim 1847-1848, S. 42-60.

Id., *Die historische Komödie in unserer Zeit* in *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einige Ungenauheiten*, hrsg. von A. Ruge, Bd. 2, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich und Winterthur 1843, S. 194-205.

Id., *Die Presse und die Freiheit*, in «Anekdoten», cit., Bd. I, S. 93-116; (modificato) in *Sämtliche Werke*, Bd. X, S. 347-374.

Id., *An Rosenkranz über seine Komödie Das Centrum der Speculation, 1840*; anche come *Wastebook 71, Das Centrum der Speculation. Eine Komödie. Herausgegeben von Karl Rosenkranz, Königsberg 1840, Verlag der Gebrüder Bornträger. Ein Brief an der Herausgeber*, in «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», N. 186, Wigand, Leipzig 4. August 1840, col. 1486-1488; in *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 147-152.

Id., *Sendschreiben an J. Görres von Heinrich Leo* in «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», N. 147-151, Wigand, Leipzig 20.-25. Juni 1838, col. 1169-1294.

Id., *Die Denunciation der Hallischen Jahrbücher* in «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», N. 179-180, Wigand, Leipzig 27.-28. Juli 1838, col. 1425-1440.

Id., *Leo und die Evangelische Kirchzeitung gegen die Philosophie*, in «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», N. 236-237, Wigand, Leipzig 2.-3. Oktober 1838, col. 1881-1896.

Id. recensione a *Die Triarchen, H. Leo, Dr. P. Marheineke, Dr. K. Bruno di Görres* in «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», N. 240-243, Wigand, Leipzig 6.-10. Oktober 1838, col. 1913-1940.

Id., *Bruno Bauer und die Lehlfreiheit*, in *Anekdoten*, Bd. I, S. 119-142.

Id., Theodor Bergk, *Aristophanes' Werke, übersetzt von J.G. Droysen* in «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», N. 2-4, 2.-4. Januar 1839, col. 11-32; in *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 92-127 come *Ueber Aristophanes Komödie und Droysens Uebersetzung 1839*.

Say Jean-Baptiste, *Cours complet d'economie politique pratique*, Rapilly, Paris 1828-1829.

Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Cotta, Tübingen 1803.

Schlegel Friedrich, *Kritische Ausgabe*, hrsg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Schöningh, Paderborn 1963.

Schmalz Theodor A., *Das reine Naturrechts*, Nicolovius, Königsberg 1792¹, 1795².

Schütze Stephan, *Ueber das Verhältniss des Lächerlichen zum Komischen*, in «Blätter für literarische Unterhaltung», N. 270, Leipzig, 27. September 1834, S. 1117-1119.

Smith Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Strahan Candell, London 1776; tr.it. di Franco Bartoli, Cristiano Camporesi, Sergio Caruso, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano 1973¹; ora a cura di Alessandro Roncaglia, Newton, Roma 1995.

Solger Karl Wilhelm Ferdinand, *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1815, 2 Bde.; ristampato da Id., *Erwin*, hrsg. von Rudolf Kurz, Wiegandt/Grieben, Berlin 1907 con una postfazione di Wolfhart Henckemann presso Fink, München 1971; tr. it. e a cura di Marco Ravera, *Erwin. Quattro dialoghi sul bello e sull'arte*, Morcelliana, Brescia 2004.

Id., *Vorlesungen über der Ästhetik*, Brockhaus, Leipzig 1829; tr. it. e a cura di Giovanna Pinna, *Lezioni di estetica*, Aesthetica, Palermo 1995.

Stein Lorenz von, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Wigand, Leipzig 1842.

Stieve Friedrich (Nachschrift von), *Geschichte der Philosophie. Vorlesungen. Vortrag von Herrn Prof. Hegel*, Berlin den 31ten [Oktober] 1825, Ausarbeitung; Anhang 34 MS. GERM. QU. 1319 in Hegel, *Handschriftliche Nachlass*.

Strauss David Friedrich, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Osiander, Tübingen 1835-1836; zweite, verbesserte Auflage, Osiander, Tübingen 1837.

Id., *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Osiander, Tübingen 1837.

Tennemann Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Barth, Leipzig 1791.

(Thackeray, William Makepeace), *The Paris Sketchbook by Mr. Titmarsh. With numerous design by the author, on cooper and wood*, Macrone, London 1840, vol. I.

Tiedemann Dieterich, *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. I, *Von Thales bis Socrates*, Neuen Akademischen Buchhandlung, Marburg 1791.

Trendelenburg Friedrich Adolf, *Logische Untersuchungen*, Bethge, Berlin 1840, 2 Bde.

Id., *Die logische Frage in Hegel'sche System*, in «Neue Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung», Bd. I, N. 97-99, Brockhaus, Leipzig 1842.

Vischer Friedrich Theodor, *Über das Erhabene und das Komische. Ein Beitrag zu der Philosophie des Schönen*, Imle und Krauss, Stuttgart 1837; tr. it. e a cura di Elena Tavani, *Il sublime e il comico*, Aesthetica, Palermo 2000.

Weisse Christian Hermann, *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, Hartmann, Leipzig 1830.

Id., *Rezension an Arnold Ruge, Libri in quo de pulchritudine arteque praesertim poetica apud Platonem scriptum est aliquot capita*, in «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», N. 14-15, Berlin, Besser Juli 1832, col. 109-118.

Weitling Wilhelm, *Garantien der Harmonie und der Freiheit*, Vivis, Hamburg 1842.

Wigand Otto, contributo senza titolo aggiunto al volantino pubblicitario della prima edizione di Bruno Bauer, *Die Posaune*; ristampato in «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», N. 120, Wigand, Leipzig 18 novembre 1841.

Wilda Wilhelm Eduard, *Das Strafrecht der Germanen*, Schwetschke u. Sohn, Halle 1842.

Wirth Max(imilian), *Grundzüge der Nationalökonomie*, 4. Bd., DuMont-Schauberg, Köln 1856-1873.

Id., *Geschichte der Handelskrise*, Sauerländer, Frankfurt a.M. 1858.

Letteratura critica

AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, a cura di Pietro Ciaravolo, Editoriale B.M. Italiana, Roma 1984.

AA.VV., *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, Atti del Convegno, Libera Associazione Anarchica (Firenze 12-13 dicembre 1992), a cura di Elio Xerri e Vincenzo Talerico, Editrice il Picchio, Bologna 1994.

AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, Atti del Convegno, «Max Stirner e l'individualismo moderno», Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 10-12 dicembre 1994, a cura di Enrico Ferri, CUEN, Napoli 1996.

AA.VV., *Stirner-Treffen. 21-23 Juni 2002 in Hummeltal b. Bayreuth. Protokoll*, hrsg. von Kurt W. Fleming, (Stirneriana 25), Verlag Max-Stirner-Archiv, Leipzig 2003.

AA.VV., *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners. Seine Impulse für eine interdisziplinäre Diskussion der kritisch-kritischen Grundbefindlichkeit des Menschen*, hrsg. von Bernd Kast u. Geert-Lueke Lueken, Verlag Max Stirner Archiv / edition unica, Leipzig 2008.

Amoroso Leonardo, *Nota sulla traduzione in Stirner Max, L'unico e la sua proprietà*, pp. 383-386.

Andolfi Ferruccio, *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Franco Angeli, Milano 1987.

Id., *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, Guida, Napoli 2011.

Id., *Egoismo e solidarietà sociale*, . *Riflessioni su Stirner*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, pp. 153-174

Arvon Henri, *Aux sources des existentialisme*, PUF, Paris 1954.

Baldissone Riccardo, *The multiplicity of Nothingness: A Contribution to a Non-Reductionist Reading of Stirner*, in Saul Newman (ed. by), *Max Stirner*, Palgrave Macmillan, London 2011, pp. 67-88.

Barbieri Dario, *Max Stirner e la capacità di potenza*, in Simposio Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, *Heinrich Heine (1797 – 1856) nel II Centenario della nascita* (vol. 18 della serie «Studi italo-tedeschi»), Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1997, pp. 271-374.

Bauer Edgar, *On Stirner and Szeliga* (1882), in «Philosophical Forum» (Boston), vol. 8, ns. 2-4, 1976-77.

Bazzani Fabio, *Weitling e Stirner. Filosofia e storia (1838-1845)*, Franco Angeli, Milano 1985.

Id., *Stirner dicibile-indicibile* [rielaborazione di *Max Stirner. Dicibile-indicibile* in Id., Adriano Fabris, Ubaldo Fadini, Luca Farulli, Carmelo Gambacorta, Gaspere Polizzi, Valeria E. Russo, Alessandro Zuccotti (a cura di), *Etica e linguaggi della complessità*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 63-88], in Id., *Il tempo dell'esistenza. Stirner, Hess, Feuerbach, Marx*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 39-58.

Id., *Stirner e Feuerbach*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 75-124.

Berners Christian, *Stirner zwischen Anarchismus und Mistik am Beispiel von Rolf Engert*, in *Stirner-Treffen*, S. 37-54.

Binswanger Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehmann, Zürich 1942

Buber Martin, *Die Frage an den Einzelnen* (1936) in Id., *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979; tr. it. di Anna Maria Pastore, *La domanda rivolta al singolo*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Andrea Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 227-277.

Calasso Roberto, *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in *Max Stirner, L'unico e la sua proprietà*, tr.it. di Leonardo Amoroso, Adelphi, Milano 1979¹, 2006³, pp. 387-427.

Id., *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1994.

Camus Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951; tr.it. di Liliana Magrini, *L'uomo in rivolta*, prefazione di Corrado Rosso, Bompiani, Milano 1981.

Cesa Claudio, *Le idee politiche di Max Stirner*, in *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972, pp. 333-349.

Id., *Il caso Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 13-26.

Ciaravolo Pietro, *Nietzsche-Stirner: il «divenire» e la «permanenza»*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, pp. 205-218.

Cossutta Marco, *Ribellione e rivoluzione: note su un possibile confronto tra Bakunin e Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 311-332.

Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962.

Derrida Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di Gaetano Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994.

De Ridder Widukind, *Max Stirner, Hegel and Young Hegelians: A reassessment*, in «History of European Ideas», vol. 34, n. 3, 2008, pp. 285-297.

Id., *The end of philosophy and political subjectivity*, in Newman, *Max Stirner*, pp. 143-167.

De Sanctis Francesco M., *Introduzione*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 9-12.

Durante Guido, *La scuola in fiamme. Riflessioni su Il falso principio della nostra educazione di Max Stirner*, in AA.VV., *Individuo e insurrezione*, pp. 141-143.

Engert Rolf (hrsg. von), *Neue Beiträge zur Stirnerforschung*, Hft. 1 Max Stirner, *Über Schulgesetze* (1834). Mit einer Einführung von Rolf Engert, Verlag des dritten Reiches (Rolf Engert), Dresden im Jahre 76 nach Stirners Einzigem (1920).

Id. (hrsg. von), *Neue Beiträge zur Stirnerforschung*, Heft. 2., *Das Bildnis Max Stirners*, mit erläuternden Ausführungen von Rolf Engert, Verlag des dritten Reiches (Rolf Engert), Dresden im Jahre 77 nach Stirners Einzigem (1921).

Id. (hrsg. von), *Neue Beiträge zur Stirnerforschung*, Hft. 3., *Das Bild der Freien und Auszüge aus Friedrich Engels' Christlichem Heldengedicht* (1842), mit erläuternden Ausführungen von Rolf Engert, Verlag des dritten Reiches (Rolf Engert), Dresden im Jahre 77 nach Stirners Einzigem (1921).

Id. (hrsg. von), *Neue Beiträge zur Stirnerforschung*, Hft. 4., *Stirner-Dokumente* (in Faksimiliewiedergabe), mit einem Nachwort von Rolf Engert, Verlag des dritten Reiches (Rolf Engert), Dresden im Jahre 79 nach Stirners Einzigem (1923).

Erdmann Johann Eduard, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II. Bd., *Philosophie der Neuzeit*, Schmidt, Halle 1866.

Escobar Roberto, *Gerarchia, ironia, rivolta. Da Stirner a Camus*, in AA.VV., *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, pp. 23-35.

Eßbach Wolfgang, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, Fink, München 1988.

Id., *Sexualität und Gesellschaftstheorie in Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Frankfurt a.M., Materialis Verlag, 1982.

Ex undis, [Jansen Arne C.], *Max „Juchhe!“ Stirner, Körpersprachler*, in «Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs», hrsg. v. Kurt W. Fleming, Max Stirner Verlag, Leipzig 3. August 2002, n. 3 (19), S. 22-24.

Ferguson Kathy E., *Saint Max revisited: a reconsideration of Max Stirner*, in «Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», vol. 12, no. 3, September 1982, pp. 276-292.

Ferrante Francesco, *Come parlò Zaratustra? Un retore per tutti e per nessuno (Nietzsche-Stirner)*, La città del Sole, Napoli 1996.

Ferri Enrico (a cura di), *Max Stirner e l'individualismo moderno*, Atti del Convegno, «Max Stirner e l'individualismo moderno», Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 10-12 dicembre 1994, CUEN, Napoli 1996.

Id., *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Giuffrè, Milano 1992.

Fleming Kurt W., *Max Stirner's Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik. Eine Textauswahl (1844-1856)*, (Stirneriana. Sonderreihe der Zeitschrift „DER EINZIGE“, N. 20), Verlag Max-Stirner-Archiv, Leipzig 2001.

Id., (hrsg. von), «Der Einzige», *Max Stirner und Hegel*, N. 1 (21), hrsg. von Kurt W. Fleming, Leipzig 3. Februar 2003.

Id., (hrsg. von), *Stirner-Treffen. 21-23 Juni 2002 in Hummeltal b. Bayreuth. Protokoll*, (Stirneriana 25), Verlag Max-Stirner-Archiv, Leipzig 2003.

Id., (hrsg. von), «Der Einzige», *Max Stirner und Bruno Bauer*, N. 1-2 (29-30), Max-Stirner-Archiv, Leipzig 3. Februar-3. Mai 2005.

Ghisu Sebastiano, *Stirner, la conoscenza, lo sguardo, l'individuo*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», anno I, numero 1, gennaio-giugno 2009, Online [www.giornalecritico.it].

Gordon Frederick M., *The debate between Feuerbach and Stirner: an Introduction*, in «Philosophical Forum», vol. 8, ns. 2-4, ed. by Marx W. Wartofsky & Hans-Martin Saß, Department of Philosophy Boston University, Boston 1976-77, pp. 52-65.

Hartmann Eduard von, *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Duncker, Berlin 1869.

Helms Hans Günter, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners "Einziges" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, DuMont Schauburg, Köln 1966

Herzog Annabel, *Penser autrement la politique. Eléments pour une critique de la philosophie politique*, Kimè, Paris 1997.

Hünefeldt Thomas, *Beobachtung zu Ich und Nicht-Ich bei Fichte und Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo*, pp. 207-223.

Kast Bernd, *Der Einzige und der Weltgeist* in «Der Einzige», *Max Stirner und Hegel*, N. 1 (21), hrsg. von Kurt W. Fleming, Leipzig 3. Februar 2003, S. 16-21.

Id., *Ursprüngliches und entsprungenes Denken. Bemerkung zur radikalanthropologischen Philosophie Max Stirners* (Vortrag zum Stirner-Treffen am 4.10.2003 in Leipzig), Verlag Max Stirner Archiv, Leipzig 2005;

Id., *Bruno Bauer Kampf gegen die Masse für den Menschen und Max Stirners Kampf gegen den Menschen für den Eigner*, in «Der Einzige», *Max Stirner und Bruno Bauer*, N. 1-2 (29-30), hrsg. von Kurt W. Fleming, Max-Stirner-Archiv, Leipzig 3. Februar-3. Mai 2005, S. 20-25.

Id., (hrsg. von, mit Lueken Geert-Lueke), *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners. Seine Impulse für eine interdisziplinäre Diskussion der kritisch-kritischen Grundbefindlichkeit des Menschen*, Verlag Max Stirner Archiv / edition unica, Leipzig 2008.

Id., *Stirner und die kritisch-krisische Grundbefindlichkeit des Menschen in AA.VV.*, *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners*, S. 14-24.

Id., *Von Stirner* in http://www.msges.de/max_stirner.html.

Lachmann Benedict, *Protagoras Nietzsche Stirner. Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus*, Simion, Berlin 1914 (Bd. 9 der Reihe *Bibliothek für Philosophie*, hrsg. von Ludwig Stein, Beilage zu «Archiv für Geschichte der Philosophie», Band XXVII, Hft 2.).

Laganà Antonino, *Scritti su Stirner*, Edizioni del Paniere, Verona 1988.

Id., *Stirner e la problematica della polarizzazione*, in «Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», vol. 11, Editrice Herder, Roma 1993, pp. 336-347, ora in Antonino Laganà, *Stirneriana. Esercizi di lettura*, Alfa Editrice, Messina 1994, pp. 31-40

Id., *Attualità di Max Stirner. Riflessioni sull'associazione degli egoisti*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, pp. 145-151,

L'Aminot Tanguy, *Stirner und Rousseau über die Erziehung*, in «Der Einzige», Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs, N. 2 (6), Leipzig 3. Mai 1999, S. 3-7.

Landauer Gustav, *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, Fleischel, Berlin 1903.

Lange Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, J. Baedeker, Iserlohn 1866.

La Torre Massimo, *Anarchismo e noncognitivismo. L'«Unico» di Max Stirner*, in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 277-310.

Lichtschlag André F., *Stirner und der Anarcho-Kapitalismus*, in «Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirners-Archiv», N. 2 (22), hrsg. von Kurt W. Fleming, Max-Stirner-Archiv Verlag, Leipzig 3. Mai 2003 [159 n. St. E.], S. 11-14.

Löwith Karl, *Das Individuum in der Rolle des Mit-menschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Problem*, Drei-Masken Verlag, München 1928; tr.it. di Agostino Cera, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Napoli, Guida 2007.

Id., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich-Wien 1949; trad.it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1969³.

Id., (hrsg. von), *Die Hegelsche Linke : Texte aus den Werken von Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Sören Kierkegaard*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962; tr.it. e a cura di Claudio Cesa, *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1982.

Lueken Geert-Lueke, *Stirner als Sprachkritiker*, in AA.VV., *Stirner-Treffen 21-23 Juni 2002*, S. 55-67.

Id., *Die Verstellung des Herrn Schmidt*, in *Die Verstellung des Herrn Schmidt*, «Der Einzige», Max Stirner Archiv Verlag, Leipzig 2005, Hft. 32, S. 3-13.

Id., *Die Verstellung des Herrn Schmidt*, in AA.VV., *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners*, S. 25-40.

Id., *Sprachkritik und Ironie. Verwandte Figuren bei Stirner und Rorty*, in *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners*, S. 99-117.

Id., (hrsg. von, mit Kast Bernd), *Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners. Seine Impulse für eine interdisziplinäre Diskussion der kritisch-kritischen Grundbefindlichkeit des Menschen*, Verlag Max Stirner Archiv / edition unica, Leipzig 2008.

Mackay John Henry, *Max Stirner, sein Leben und sein Werk*. Mit drei Abbildungen, mehreren Faksimilen und einem Anhang, Schuster & Loeffler, Berlin 1898; 2. durchgesehene Auflage und um eine Nachschrift "Die Stirner-Forschung der Jahre 1898-1909", mit 4 Abbildungen, mehreren Facsimiles und einem Anhang, Bernhard Zack, Treptow bei Berlin 1910 e 3. Auflage, als Privat- ausgabe in 325 Exemplaren gedruckte, völlig durchgearbeitete. Mit 4 Abbildungen, zahlreichen Facsimilen und einem Anhang., Berlin-Charlottenburg 1914.

Masaryk Thomas Garrigue, *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia*, tr. it. di Etto- re Lo Gatto, 2 vol., Ricciardi, Napoli 1922.

Id., *Stirner-Rezeption in Rußland*, in «Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig», N. 1/2 (9/10), hrsg. von Kurt W. Fleming, Leipzig 3. Februar-3. Mai 2000 [156 n. St. E.], S.35-39.

Mauthner Fritz, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. 4: *Die letzten hundert Jahre. Re- aktion, Materialismus, Gottlose Mystik*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart u. Berlin 1923.

Mautz Kurt Adolf, *Die Philosophie Max Stirners in Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*, Junker u. Dönhaupt, Berlin 1936.

Menghi Carlo, *Soggettivizzazione del diritto: dall'esclusività unica alla totalizzazione della politica: la progressione della soggettività da Stirner a Marx*, Giuffré, Milano 1979.

Id., *La società civile da Hegel a Stirner*, in AA.VV., in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 37-59.

Mercadante Francesco, *Carl Schmitt tra «i vinti che scrivono la storia»*, in Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, pp. 101-119.

Moggach Douglas (ed. by), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Id., (ed. by), *Politics, religion and art: hegelian debates*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2011.

Negri Antimo, *Il filosofo e il lattaiolo. Stirner e l'unione degli egoisti*, Spirali, Milano 2005.

Id., *Stirner e l' "individualismo metodologico"*, in «Modernizzazione e sviluppo», vol. VIII (1997), n. 3, pp. 55-72, ora in Antimo Negri, *Il filosofo e il lattaiolo*.

Id., *Max Stirner e l'anarchismo borghese*, in Antimo Negri, *Il filosofo e il lattaiolo*, pp. 131-156 (rielaborazione del saggio omonimo contenuto in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 225-249.)

Nettlau Max, *Bibliographie de l'Anarchie*, Stock, Paris 1897.

Newman Saul, *War on the State: Stirner's and Deleuze's Anarchism*, in «Anarchist Studies» Vol. 9, 2001, pp. 147-163;

Id., *Spectres of the Uncanny: The Return of the Repressed*, in «Telos: A Quarterly Journal of Critical Thought», vol. 124, Summer 2002, pp. 115-130.

Id., (ed. by), *Max Stirner*, Palgrave Macmillan, London 2011.

Id., *Stirner and Foucault. Toward a Post-Kantian Freedom*, in «Postmodern Culture», Vol. 13.2 [Online: <http://www.scribd.com/doc/15122611/Stirner-and-Foucault-Toward-a-PostKantian-Freedom-Saul-Newman>].

Penzo Giorgio, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Marietti, Torino 1971

Pleger Wolfgang H., *Linkshegelianismus-Existenzphilosophie* in Ferdinand Fellmann (hrsg. von), *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantismus, Lebensphilosophie*, Rowohlts, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 99-196, su Stirner S. 128-142.

Psarros Nikos, *Max Stirners Cartesische Meditationen*, in «Der Einzige», Max-Stirner-Archiv/edition unica, Leipzig, in Vorbereitung.

Punzi Antonio, *Fichte, Stirner e la volontà generale degli egoisti*, in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 191-206.

Raciti Giuseppe, *Vite parallele. Potere e persona nelle politiche di Max Stirner e Ernst Jünger*, in «Archivio di Storia della Cultura», Anno XVIII, Liguori, Napoli 2005, pp. 245-265.

Rambaldi Enrico, *Le origini della Sinistra hegeliana. H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

Rimbotti Luca Leonello, *L'Unico e le sue 'improprietà': Max Stirner visto da destra*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 435-456.

Rizzacasa Aurelio, *La negatività della storia in Max Stirner*, in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 179-190.

Rosati Arcangelo, *Il «pensiero del soggetto» in Stirner e Nietzsche*, in AA.VV., *Stirner-Nietzsche*, pp. 265-272.

Rossi Mario, *Da Hegel a Marx*, vol. III, *La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milano 1974.

Scilironi Carlo, *Il sacro in Dostoevskij e Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 579-582, qui p. 589.

Schmitt Carl, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven Verlag, Köln 1950; tr. it. di Carlo Mainoldi, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987.

Ernst Schultze, *Stirner'sche Ideen in einem paranoischen Wahnsystem*, in «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten» hrsg. von C.Fürstner, F.Jolly, E.Hitzig und E.Siemerling, Bd. 36, Hft. 3, August Hirschwald, Berlin Januar 1903, S. 793-818.

Id., *Stirner'sche Ideen in einem paranoischen Wahnsystem. Bericht über die Sitzung der medizinischen Sektion vom 12. Mai 1902*, in *Sitzungsberichte der Niederrheinischen Gesellschaft für Natur- und Heilkunde 1902*, B. Bonn 1903, p. 25-26.

Senft Gerhard, *Max Stirner und die Kritik der politischen Ökonomie*, in Bernd Kast (hrsg. von), *Die Kritik Stirners und die Kritik an Stirner*, Deutsch-portugiesisches Symposium im Oktober 2008 an der Universidade de Lisboa und am Goethe-Institut Lissabon, Max Stirner Archiv/edition unica, Leipzig 2009, S. 191-204.

Signorini Alberto, *L'antiumanesimo di Max Stirner*, Giuffrè, Milano 1974.

Id., *Il divenire in Gentile e Stirner*, «Idee» [Online], 28, 1995.

Id., *Decostruzione e differenza in Stirner*, in AA.VV., *Max Stirner e l'individualismo moderno*, pp. 519-530.

Sini Carlo, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità del concetto di individuo*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, pp. 193-204.

Stepelevich Lawrence S., *The revival of Max Stirner*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 35, April-June 1974, pp. 323-328.

Id., *Hegel and Stirner: thesis and antithesis*, in «Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», vol. 6, n. 3, September 1976, pp. 263-278.

Id., *The first Hegelians: an introduction*, in «Philosophical Forum» (Boston), vol. 8, ns. 2-4, 1976-77, pp. 6-23.

Id., *Max Stirner and Ludwig Feuerbach*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 39, n. 3, July-September 1978, pp. 451-463.

Id., *Stirner contra Feuerbach*, in Braun Hans-Jürg, Saß Hans-Martin, Schuffenhauer Werner, Tomasoni Francesco (hrsg. von), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, Berlin 1990.

Id., *Ein Menschenleben*, in Moggach Douglas (ed. by), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 166-175.

Id., *Beyond Atheism*, in «i», vol. 1, ed. by Svein Olav Nyberg, Norway 2011, pp. 4-16.

Sveistrup Hans, *Stirner Drei Egoismen. Wider Karl Marx, Othmar Spann und die Fysiokraten*, Rudolf Zitzmann, Lauf bei Nürnberg-Bern-Leipzig 1932.

Thomas Paul, *Karl Marx and Max Stirner*, in «Political Theory: An International Journal of Political Philosophy», vol. 3, n. 2, May 1975, pp. 159-179.

Tomba Massimiliano, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli 2002.

Id., *Bruno Bauer und Max Stirner vor der Krise und dem Europäertum*, in «Der Einzige», *Max Stirner und Bruno Bauer*, N. 1-2 (29-30), hrsg. von Kurt W. Fleming, Max-Stirner-Archiv, Leipzig 3. Februar-3. Mai 2005, S. 3-20.

Ueberweg Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Dritter Theil, *Die Neuzeit (Von dem Aufblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart)*, Fünfte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage bearbeitet und herausgegeben von Dr. Max Heinze, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin 1880; Id., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Dritter Theil, *Die Neuzeit*, Siebente, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage bearbeitet und herausgegeben von Dr. Max Heinze, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin 1888; Id., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vierter Theil, *Das neunzehnte Jahrhundert*, Neunte, hrsg. v. M. Heinze, Mittler und Sohn, Berlin 1902; Id., *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Vierter Teil, *Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*, Elfte, neu bearbeitet und hrsg. Von Dr. Konstantin Oesterreich, Mittler und Sohn, Berlin 1916.

Ujházi Joan, *G. Edward-Max Stirner. Eine kleine Sensation* in «Der Einzige», *Gerhard Lehmann zum 100. Geburtstag*, N. 4 (12), Max Stirner Verlag, Leipzig 3. November 2000, S. 44-48.

Vaccaro Giovan Battista, *Il concetto di democrazia in Arnold Ruge*, Franco Angeli, Milano 1987.

Walicki Andrzej, *W kregu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego slowianofilstwa*, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964; tr. it. di Michele Colucci, *Un'utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, a cura e con prefazione di Vittorio Strada, Einaudi, Torino 1973.

Wolf Jean-Claude, *Egoismus von Unten gegen Bevormundung von Oben. Max Stirner neu gelesen*, Stirneriana Bd. 30, Max-Stirner-Archiv/edition unica, Leipzig 2007.

Altre opere consultate:

AA.VV., *Letteratura italiana. Le Questioni*, Einaudi, Torino 1986.

AA.VV., *Gutachten der evangelisch-theologischen Facultäten der königl. preußischen Universitäten über den Licentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf dessen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Dümmler, Berlin 1842.

Adorno Theodor Wiesegrund, *Die Wunde Heine*, in Id., *Gesammelte Schriften* in zwanzig Bänden, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974; Bd. 11, S. 95-100.

Agamben Giorgio, *Homo sacer I, Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

Id., *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005.

Id., *Parodia*, in *Profanazioni*, pp. 39-56.

Id., *L'autore come gesto*, in *Profanazioni*, pp. 67-81.

Id., *Elogio della profanazione*, in *Profanazioni*, pp. 83-106.

Id., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, Homo sacer, IV, I*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

Almansi Guido, Fink Guido, *Quasi come*, Bompiani, Milano 1976.

Almansi Guido, *Amica ironia*, Garzanti, Milano 1984.

Amengual Gabriel, *Critica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Laia, Barcelona 1980.

Andolfi Ferruccio, *L'immortalità* (rielaborazione del saggio *Feuerbach e l'immortalità*, in «La società degli individui», n. 1, 1998, pp. 51-72), in Id., *Il cuore e l'animo*, pp. 21-41.

Artaud Antonin, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, Gallimard Paris 1967; tr. it. e a cura di Albino Galvano, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, Adelphi, Milano 1984.

Austin John Langshaw, *How to do things with word: the William Lectures delivered at Harvard University in 1955*, ed. by James Opie Urmson, Clarendon Press, Oxford 1962; tr. it. di M. Gentile e Marina Sbisà, *Come fare cose con le parole*, a cura di Carlo Penco e Marina Sbisà, Marietti, Genova 2005.

Bachtin Michail Michailovic, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Sovetskij Pisatel', Moskva 1963; tr. it. di Giuseppe Garritano, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968.

Id., *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1965; tr.it. di Mili Romano, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979.

Id., *Voprosy literatury i estetiki*, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1975; tr. it. di Clara Strada Janovic, *Estetica e romanzo. Teoria e storia del discorso narrativo*, Einaudi, Torino 1979.

Banfi Emanuele, *Il linguaggio comico: tra pragmatica e strategie linguistiche* in Id., (a cura di), *Sei lezioni sul linguaggio comico*, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, Trento 1995.

Baßler Moritz, Gruber Bettina, Wagner-Egelhaaf Martina (hrsg. von), *Gespenster. Erscheinungen, Medien, Theorien*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2005.

Bataille Georges, *Contre-attaques. Gli anni della militanza antifascista*, tr. it. di Marina Galletti, Editori Riuniti, Roma 1995.

Id., *Nietzsche, il culmine e il possibile*, tr. it. di Andrea Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970.

Id., *La Part maudite* précédé de *La Notion de dépense*, Minuit, Paris 1967; tr. it. di Francesco Serna, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense*, introduzione di Franco Rella, Bollati Borin-ghieri, Torino 1992, p. 25.

Baumann Gerhart, *Georg Büchner: Die dramatische Ausdruckswelt*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1961.

Bergson Henri, *Le rire. Essais sur la signification du comique*, Alcan, Paris 1900; tr. it. e a cura di Federica Sossi, *Il riso. Saggio sulla significazione comica*, Feltrinelli, Milano 2011.

Bernoulli Carl Albrecht, *Erinnerungen von Frau Ida Overbeck in Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Bd. I, Diederichs, Jena 1908.

Bertolini Luisa, *Fritz Mauthner e la maledizione della parola*, in Fritz Mauthner, *La maledizione della parola. Testi di critica del linguaggio*, in «Supplementa», Aesthetica Preprint, Palermo 2008.

Biancu Stefano, Cascetta Annamaria, Marassi Massimo (a cura), *L'uomo e la rappresentazione. Fondazioni antropologiche della rappresentazione mediale e dal vivo*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

Bykova Marina, *Subjektivität und Gattung*, in Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, Francesco Tomasoni (hrsg. von), *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, S. 117-128.

Blumenberg Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, poi in Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987; tr. it. di Cesare Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

Id., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987; tr. it. di Bruno Argenton, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988.

Boffi Guido, *Strane macchine. Un idillio marxiano*, in Biancu, Cascetta, Marassi, *L'uomo e la rappresentazione*, pp. 35-55.

Bolin Wilhelm, *Biographische Einleitung* in Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. XII.

Bonafin Massimo (a cura di), *Dialettiche della parodia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997.

Id. *Contesti della parodia. Semiotica, antropologia, cultura medievale*, Utet, Torino 2001.

Bonometti Maria Luisa, *L'ambiguità della bruttezza nel pensiero estetico di Rosenkranz*, in «Itinera», Saggi 2009 [Online: (<http://www.filosofia.unimi.it/itinera>)].

Botturi Francesco, *Filosofia della morte e socialità nel giovane Feuerbach*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXV, 3, luglio-settembre 1973, pp. 550-581.

Bramé Mario Valentino, *La metafisica di Whitehead nelle formule di Whitehead*, in «Isonomia», Istituto di Filosofia Arturo Massolo, Università di Urbino 2006.

Braun Hans-Jürg, Sass Hans-Martin, Schuffenhauer Werner, Tomasoni Francesco (hrsg. von), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, Berlin 1990.

Bravo Gian Maria (a cura di), *Annali franco-tedeschi di Arnold Ruge e Karl Marx*, Edizioni del Gallo, Milano 1965.

Brier Peter, *The Hidden Agenda of Romantic Satire: Carlyle and Heine* in Ruben Quintero (ed. by), *A companion to Satire: Ancient and Modern*, Blackwell, Madlen-Oxford-Victoria 2007, pp. 327-339.

Bunzel Wolfgang, Hundt Martin, Lambrecht Lars (hrsg. von), *Zentrum und Peripherie. Arnold Ruges Korrespondenz mit Junghegelianer in Berlin*, Bd. XIV, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2006.

Calasso Roberto, *Parodie de parodie*, in AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui? Vol. 1, Intensités*, par Union Générale d'Éditions, Paris 1973, pp. 210-214.

Id., *Monologo fatale* in Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1981.

Id., *La Folie Baudelaire*, Adelphi, Milano 2008

Cambria Florinda, *Il nomos dell'improprio nell'Eliogabalo di Artaud*, in Sini Carlo, *Del viver bene. Filosofia ed economia*, CUEM, Milano 2005, pp. 213-232.

Cantillo Giuseppe, *Introduzione a Georg Andreas Gabler, Critica della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Hegel*, tr. it. e a cura di Giuseppe Cantillo, Prismi, Napoli 1985, pp.

Carchia Gianni, *Retorica del sublime*, Laterza, Roma-Bari 1990.

Carnap Rudolf, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis» 1931-1932, Bd. 2, S. 219-241; tr. it., *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* in Alberto Pasquinelli (a cura di) *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969.

- Cascetta Annamaria, Biancu Stefano, Marassi Massimo (a cura di), *L'uomo e la rappresentazione. Fondazioni antropologiche della rappresentazione mediale e dal vivo*, Vita e Pensiero, Milano 2012,
- Catelli Nicola, *Parodiae libertas. Sondaggi sulla parodia italiana del Cinquecento*, Tesi di Dottorato di Ricerca in Italianistica e Filologia Romanza, Ciclo XXI, Università degli Studi di Parma.
- Cavaillé Jean-Pierre, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVIIIe siècle. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Champion, Paris 2002.
- Id., *Pour une histoire de la dis/simulation* in Id., Antony Mohlo (sous la direction de), *Dissidence et dissimulation*, in «Les Dossiers du Grihl», n. 2, 2009 [Online: <http://dossiersgrihl.revues.org/3665>].
- Id., *Dis/simulations*, intervista a cura di Marzia Caciolini contenuta in «Losguardo», *Prospettive sul Seicento*, n. 2, febbraio-marzo 2010 (1).
- Ceccarelli Fabio, *Sorriso e riso*, Einaudi, Torino 1968.
- Celati Gianni, *Finzioni occidentali*, Einaudi, Torino 2001.
- Cesa Claudio, *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963.
- Cioran E.M., *La tentation d'exister*, Gallimard, Paris 1956, tr.it. di L. Colasanti e C. Laurenti, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano, 2005, p. 104.
- Id., *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. e a cura di Mario Andrea Rigoni, *Storia e utopia*, Adelphi, Milano 1982.
- Id., *Écartèlement*, Gallimard, Paris 1979; tr. it. di Mario Andrea Rigoni, *Squartamento*, Adelphi, Milano 2004.
- Id., *Essai sur la pensée réactionnaire*, Fata Morgana, Paris 1977, poi in *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Gallimard, Paris 1986; tr.it. di M.A. Rigoni e L. Zilli, *Saggio sul pensiero reazionario*, in *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, Adelphi, Milano 2005.
- Civita Alfredo, *Teorie del comico*, Unicopli, Milano 1984, edizione digitale per “Spazio filosofico”, 2004.
- Collenberg-Plotnikov Bernadette, *The Aesthetic of the Hegelian School*, in Moggach, *Politics, religion, and art*, pp. 203-230.
- Colli Giorgio, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975¹, 2006²⁰.
- Costazza Alessandro, *Teodicea e filosofia della storia in La morte di Danton di Georg Büchner*, in Id. (a cura di), *La filosofia a teatro, Milano 22-24 aprile 2009*, «Quaderni di Acme» n. 118, Cisalpino-Monduzzi Editore, Milano 2010, pp. 243-262.

De Bernardi Paolo, *Difesa e critica di Hegel nel suo successore a Berlino: G.A. Gabler (I)*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», n. XXIII (n.s. XIX), 1995-1996, pp. 113-138.

Id., *Difesa e critica di Hegel nel suo successore a Berlino: G.A. Gabler (II)*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», n. XXXV (n.s. XXI), 1997-98, pp. 161-204;

Id., *Difesa e critica di Hegel nel suo successore a Berlino: G.A. Gabler (III)*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», n. XXXVII (n.s. XXIII), 1999-2000, pp. 7-54.

Debord Guy, *La Société du spectacle*, Éditions Buchet-Chastel, Paris 1967; tr. it. di Carlo Freccero e Daniela Strumia, *La società dello spettacolo*, Dalai, Milano 2001.

Derrida Jacques, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelisme sans réserve*, in «L'Arc», maggio 1967 (fascicolo su Georges Bataille); ripubblicato in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. di Giovanni Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserva*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002³, pp. 325-355.

Id., *Tympan*, in *Marges – de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. I-XXV; trad. it. di Manlio Iofrida, *Timpano*, in *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 3-26.

Id., *Glas*, Éditions Galilée, Paris 1974; tr. it. di Silvano Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006.

Id., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Éditions Galilée, Paris 1987; tr. it. di Gino Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989.

Id., *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008; tr. it. di Guendalina Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, a cura di Gianfranco Dalmaso, Jaca Book, Milano 2009.

Devoto Giacomo e Oli Gian Carlo, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1990.

D'Hont Jacques, *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, Paris 1968 ; tr.it. di Enzo Tota e Marco Duichin, *Hegel segreto. Ricerca sulle fonti nascoste del pensiero di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989.

Dorfles Gillo, *Per una semiotica del comico* in Id., *Artificio e natura*, Einaudi, Torino 1968.

Dreon Roberta, Galanti Grollo Sebastiano, Ruggenini Mario, (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma 2011.

Duichin Marco, *'La fodera rossa' di Hegel: dal segreto di scuola alle fonti segrete della filosofia hegeliana*, introduzione a D'Hondt, *Hegel secret*, pp. 7-44.

Ellis Robert, *From Hegel to Whitehead*, in «The Journal of Religion», Vol. 61, No. 4 (Oct., 1981), pp. 403-421.

Estienne Henri, *Centonum et parodiarum exempla, ab Henrico Stephano selecta et illustrata. Cum eiusdem praefatione*, 1575.

Golopentia-Eterescu Sanda, *Grammaire de la parodie*, in «Cahiers de linguistique théorique et appliquée», 6 (1969).

Facioni Silvano, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, Jaca Book, Milano 2009.

Fischer Kuno, *Über den Witz*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1889.

Fonnesu Luca, *Introduzione del curatore*, in Fichte, *Fondamenti del diritto naturale*, pp. V-XXX.

Eckart Förster and Melamed Yitzhak Y. (ed. by), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Fränkel Ludwig Julius, *Beta, Heinrich*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 46, Duncker & Humblot, Leipzig 1902, S. 486-493

Franzini Elio, *Presentazione a Karl Rosenkranz, Estetica del brutto*, tr. it. e a cura di Sandro Barbera, Aesthetica Edizioni, Palermo 2004.

Freud Sigmund, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1905; tr.it. di Silvano Daniele e Ermanno Sagittario, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1975.

Freund Winfried, *Die literarische Parodie*, Metzler, Stuttgart 1981.

Galanti Grollo Sebastiano, Ruggenini Mario, Dreon Roberta, (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma 2011.

Galli Carlo *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in Ruggenini Mario, Dreon Roberta, Galanti Grollo Sebastiano (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma 2011, pp. 109-136.

Genette Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Seuil, Paris 1982; tr.it. di Raffaella Novità, *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Einaudi, Torino 1997.

Giannelli Maria Teresa (a cura di) *Commento e note ai Lieder Conviviali in J.W. Goethe, Tutte le poesie*, volume primo, tomo secondo.

Girndt Helmut, Hahn Karl, Walther Manfred (hrsg. von), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1990.

Gorni Guglielmo, Longhi Silvia, *La parodia*, in AA.VV., *Letteratura italiana. Le Questioni*, Einaudi, Torino 1986, pp. 459-487.

Graf Friedrich Wilhelm, Wagner Falk (hrsg. von), *Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Klett Cotta, Stuttgart 1982.

Grassi Ernesto, *Il terrore della demitizzazione*, in *La potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, a cura di Carlo Gentili, Guida, Napoli 1990, pp. 29-48.

Gruber Bettina, Baßler Moritz, Wagner-Egelhaaf Martina (hrsg. von), *Gespenster. Erscheinungen, Medien, Theorien*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2005.

Guglielmi Guido, *Ironia e negazione*, Einaudi, Torino 1974.

Haering Theodor, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Teubner, Leipzig u. Berlin 1929, Bd. I.

Hahn Karl, Girndt Helmut, Walther Manfred (hrsg. von), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1990.

Henderson W. O., *Prince Smith and Free Trade in Germany*, in «The Economic History Review», New Series, Vol. 2, N. 3 (1950), S. 295-302.

Hepner Benoit P., *History and the Future: The Vision of August Cieszkowski*, in «Review of Politics», vol. 15, n. 3, July 1953, pp. 328-349.

Hoffmeister Johannes (hrsg. von), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Fromann, Stuttgart 1936.

Horn Eva, *Vom Porträt des Königs zum Antlitz des Führers. Zur Struktur des modernen Herrscherbildes*, in Alexander Honold, Ralf Simon (hrsg. von), *Das erzählende und das erzählte Bild*, Fink, München 2009.

Hunt Tristram, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, Holt & Company, New York 2009; tr. it. di M. Milan, *La vita rivoluzionaria di Friedrich Engels*, Isbn Edizioni, Milano 2010.

Hutcheon Linda, *The pragmatic range of parody*, in Id., *A theory of Parody. The Teaching of Twentieth-Century Art Forms*, Methuen, New York-London 1985, pp. 50-68; tr. it. di Elena Grisa, *L'estensione pragmatica della parodia* in Bonafin, *Dialettica della parodia*, pp. 75-96.

Inwood Michael, *A Hegel Dictionary*, Wiley & Sons-Blackwell, Oxford 1992.

Ivanov-Razumnik, *O smysle žizni: F. Sologub, L. Andreev, L. Šestov*, Stasjulevic, Sankt-Petersburg 1908.

Jaeschke Walter, *Vorwort*, in Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1. Teil, *Einleitung. Der Begriff der Religion*, in Id., *Vorlesungen*, Bd. III, hrsg. von Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983, S. XLIII-LIV.

Janke Wolfgang, *Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechts*, in Girndt Helmut, Hahn Karl, Walther Manfred (hrsg. von), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1990.

Jankélévitch Vladimir, *L'ironie*, Paris, Alcan 1936 (edizione riveduta e ampliata, *L'ironie ou la Bonne conscience*, Flammarion, Paris 1964); tr. it. e a cura di Fernanda Canepa, *L'ironia*, Il Melangolo, Genova 1987.

Id., Berlowitz Béatrice, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978, tr.it. parziale di Rosella Prezzo, *Vagabondo umorismo*, in Prezzo, *Ridere la verità*, pp. 176-183.

Janko Richard, *Aristotle on comedy. Towards a reconstruction of Poetics II*, Duckworth, London 2002.

Kafka Franz, *Sämtliche Erzählungen*, Fischer, Hamburg 1977.

Kantorowicz Ernst H., *The King's Two Bodies. A study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; tr. it. di Giovanni Rizzoni, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012.

Karrer Wolfgang, *Parodie, Travestie, Pastiche*, Fink, München 1977.

Koselleck Reinhart, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1967; tr. it. di Marco Cupellaro, *La Prussia tra Riforma e Rivoluzione (1791-1848)*, Il Mulino, Bologna 1988.

Lambrecht Lars, Tietz Karl-Ewald (hrsg. von), *Arnold Ruge (1802-1880). Beiträge zum 200. Geburtstag*, Bd. IX, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2002.

Lämmermann Godwin, *Redaktion und Redaktionsprinzip der Vorlesung über Religionsphilosophie in ihrer zweiten Ausgabe*, in Friedrich Wilhelm Graf u. Falk Wagner (hrsg. von), *Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Klett Cotta, Stuttgart 1982, S. 140-158.

Lehmann Maren, *Revolution als Beruf*, in Remigius Bunia, Till Dembeck, Georg Stanitzeg (hrsg. v.), *Philister. Problemgeschichte einer sozialfigur der neuen deutschen Literatur*, Akademie Verlag, Berlin 2011, S. 397-413.

Leonhard Jörn, *Christian Kapp*, in Frank Engenhausen, Armin Kohle (hrsg. von), *Gelehrte in Revolution. Heidelberger Abgeordnete in der deutschen Nationalversammlung 1848/49, Georg Gottfried Gervinus - Robert von Mohl - Gustav Höfken - Karl Mittermaier - Karl Theodor Welcker - Karl Hagen - Christian Kapp*, Verlag Regionalkultur, Ubstadt-Weiher 1998, S. 183-207.

Lobkowitz Nikolas, *Theory and Practice: History of a concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1967.

Losurdo Domenico, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1983.

Id., *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1988.

Lucas George R. Jr., *Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, SUNY Press, New York 1986.

Lugarini Leo, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973.

Macchia Giovanni, *Prefazione a Giulio Mazzarino, Breviario dei politici secondo il cardinale Mazzarino*, Rizzoli, Milano 1981.

Marassi Massimo, *Individualità e rappresentazione*, in Biancu Stefano, Cascetta Annamaria, Marassi Massimo (a cura di), *L'uomo e la rappresentazione. Fondazioni antropologiche della rappresentazione mediale e dal vivo*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 143-158.

Id., Biancu Stefano, Cascetta Annamaria (a cura di), *L'uomo e la rappresentazione. Fondazioni antropologiche della rappresentazione mediale e dal vivo*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

Marcuse Herbert, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1932; tr. it. di Eraldo Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, presentazione di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969.

Marin Louis, *Le portrait du roi*, Minuit, Paris 1981.

Id., *Du pouvoir de l'image. Gloses*, Seuil, Paris 1993.

Id., *De la représentation*, recueil établi par Daniel Arasse, Alain Cantillon, Giovanni Careri, Danièle Cohn, Pierre-Antoine Fabre et Françoise Marin, Gallimard-Le Seuil, Paris 1994; tr.it. di Marta della Bernardina, Elisabetta Gigante, Paolo Pacifici, Roberto Pellerrey, Chiara Sibona, *Della rappresentazione*, a cura di Lucia Corrain, Meltemi, Roma 2001.

Id., *Remarques critiques sur l'énonciation: la question du présent dans le discours*, in «Modern Language Notes», vol. 91, n. 5, The John Hopkins University Press, Baltimore October 1976, pp. 939-951 (una versione precedente dell'articolo era stata presentata nel dicembre 1975 nel seminario *Sign/Percept/Trace*, della Modern Language Association), poi in *De la représentation*, pp. 137-148; tr. it. di Elisabetta Gigante, *Note critiche sull'enunciazione: la questione del presente nel discorso*, in *Della rappresentazione*, pp. 32-48.

Mastroddi Michela, "I Beiträge zu einer Kritik der Sprache di Fritz Mauthner" in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 5 (2003) [Online: <http://mondodomani.org/dialegesthai/>].

Mauthner Fritz, *Wörterbuch der Philosophie*, Felix Meiner, Leipzig 1923², Band 2, S. 110; tr. it. di e a cura di Luisa Bertolini, in Id. *Dizionario di filosofia in La maledizione della parola*.

Id., *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bde., Cotta, Stuttgart 1901-1903.

Id., *Die Sprache in Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien*, hrsg. v. Martin Buber, Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1923, Bd. 9.

Medvedev Pavel Nikolaevich, *Formal'nyi metod v literaturovedenii; Kriticheskoe vvedenie v sotsiologicheskuiu poetiku*, Priboj, Leningrad 1928; tr.it di Rita Bruzzese, *Il metodo formale nella scienza della letteratura. Introduzione critica alla poetica sociologica*, Dedalo, Bari 1978.

Melamed Yitzhak Y., "Omnis determinatio est negatio": *determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel*, in Id. and Eckart Förster (ed. by), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 175-196.

Menghi Carlo, *La negazione normativa. Aufhebung e Auflösung nella Scienza della logica di Hegel*, Giappicchelli, Torino 1997.

Michelstaedter Carlo, *La persuasione e la retorica – Appendici critiche*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1995

Minnone Aurelio, *Dal comico alla parodia: un percorso semiotico*, in «Studi di Estetica», Mucchi, Modena 1982, II serie, anno X, n. 1, pp. 78-99.

Minois George, *Histoire du rire et de la dérision*, Arthème Fayard, 2000 ; tr.it. di Manuela Carbone, *Storia del riso e della derisione*, Dedalo, Bari 2004.

Mizzau Marina, *L'ironia. La contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano 1984.

Moggach Douglas, "Bruno Bauer", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/bauer>.

Montaigne Michel de, *Essais*; tr. it. di Fausta Garavini, *Saggi*, Adelphi, Milano 2005.

Montaleone Carlo, *Don Chisciotte ovvero la logica della follia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

Moscato Giuseppe, *Dalla filosofia della morte alla filosofia della vita. La prospettiva etica dell'io-tu in Ludwig Feuerbach*, Morlacchi, Perugia 2009.

Müller Paola, *Nominalismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006-2010, vol. 12, pp. 7929-7931.

Nancy Jean-Luc, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di Federico Ferrari, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997.

Negri Antimo, *Trittico materialistico. Georg Büchner, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner*, Cadmo, Roma 1981.

Neher Walter, *Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1933.

Neumann Gerhard, *Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe*, München 1976.

Nietzsche Friedrich, *David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller*, 1873; tr. it. di Sossio Giametta, *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore*, Adelphi, Milano 1992.

Id., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Schmeitzner, Chemitz 1883-1884 e edizione privata a spese di Nietzsche (per la parte quarta), Leipzig 1885; tr. it. di Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1992.

Id., *Epistolario 1885-1889*, vol. V, tr.it. di Vivetta Vivarelli, a cura di Giuliano Campioni e Maria Cristina Fornari, Adelphi, Milano 2011.

Night A.H.J., *Georg Büchner*, Methuen, London (Barnes & Nobles, New York) 1974.

Nüdling Gregor, *Ludwig Feuerbach Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie*, Schönig, Padeborn 1961.

Parinetto Luciano, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx*, a cura di Dario Borso, ShaKe, Milano-Rimini 2012.

Pasquinelli Alberto (a cura di), *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969.

Perfetto Giuseppe, Voccia Enrico, *Strategie simulative e strategie dissimulative nella filosofia classica tedesca*, in «Porta di Massa», Fascicolo *Simulazione*, agosto-dicembre 2006 [Online: www.portadimassa.net].

Perone Ugo, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972.

Piccinelli Ferdinando, *Studi e ricerche intorno alla definizione Dominium est ius utendi et abutendi res sua quatenus iuris ratio patitur*, (presso l'autore), Firenze 1886, ristampato, con una nota di lettura di Luigi Capogrossi Colognesi, Jovene, Napoli 1980.

Pinna Giovanna, *L'ironia metafisica. Filosofia e teoria estetica in K.W.F. Solger*, Pantograf, Genova 1994.

Piron Geneviève, *Léon Chestov philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre*, L'Age d'Homme, Lausanne 2010

Popovic Anton, *Text a Metatext*, in «Slavica slovaká», VIII, 4 (1973), pp. 347-373; tr. it. di Jitza Křesálková, *Testo e metatesto*, in Carlo Prevignano (a cura di), *La semiotica nei paesi slavi*, Feltrinelli, Milano 1979.

Id., *La scienza della traduzione: aspetti metodologici, la comunicazione traduttiva*, a cura di Bruno Osimo, Hoepli, Milano 2006.

Praticò Giovanni, *Introduzione a Friedrich Nietzsche, Scuola e educazione*, Armando, Roma 1996.

Prezzo, Rosella (a cura di), *Ridere la verità. Scena comica e filosofia*, Cortina, Milano 1994.

Quadrio Francesco Saverio, *Della storia e della ragione d'ogni poesia*, per Ferdinando Pisarri, all'Insegna di S. Antonio, Bologna 1739, I II, IV (*Dove delle Parodie, e de' Parodi si parla*).

Raciti Giuseppe, *L'ospite orientale. Su spinozismo e modernità*, p. 6. [Online: www.fogliospinoziano.it/ospite_orientale.PDF].

Raffaelli Tiziano, *La ricchezza delle nazioni. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001.

Ribbat Ernst, *Literatur und Theater in Ost- und Westpreußen* in Jens Stüber (hrsg. von), *Ostpreussen, Westpreussen, Danzig: eine historische Literaturlandschaft*, Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen in östlichen Europa, Oldenburg 2007.

Riedel Karl, *Friedrich Daumer und Ludwig Feuerbach. Zwei Skizzen*, in «Jahrbuch der Literatur», Jg. I, Hamburg 1939, S. 111-126.

Ritter Joachim, *Ueber das Lachen*, in Id. *Subjektivität*, Surkhamp, Frankfurt a.M. 1974; tr. it. di *Sul riso*, in *Soggettività*, a cura di Tonino Griffero, Marietti, Genova 1997.

Ritter von Eisenhart Johann August, *Wilda, Wilhelm Eduard*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 42, Duncker u. Humblot, Leipzig 1897, S. 491-493.

Rose Margaret A., *Parody // Meta-fiction: an analysis of parody as a critical mirror to the writing and reception of fiction*, Croom Helm, London 1979 .

Id., *Parody: Ancient, Modern and Post-Modern*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Id., *Karl Rosenkranz and the "Aesthetics of the ugly"*, in Moggach (ed. by), *Politics, religion and art*, pp. 230-253.

Rossi Mario, *La Posaune di B. Bauer e la filosofia hegeliana della religione*, in «Rivista di filosofia», Vol. LIV, n. 2, Taylor, Torino aprile-giugno 1963.

Rovatti Pier Aldo, *La carriola e la segatura*, in «aut aut» *Umorismo e paradosso*, n. 282, La Nuova Italia, Firenze novembre-dicembre 1997, pp. 53-60.

Ruggenini Mario, Dreon Roberta, Galanti Grollo Sebastiano, (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma 2011.

Russo Cardona Tommaso, *Le peripezie dell'ironia. Sull'arte del rovesciamento discorsivo*, Meltemi, Roma 2009.

Sacchetto Mauro, *Introduzione*, a Johann Gottlieb Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, , tr.it. e a cura di Mauro Sacchetto, Utet, Torino 1999, pp. 9-45.

Sallier Claude, Abbé de, *Discours sur l'origine et sur le caractère de la Parodie*, in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres avec Les Mémoires de Littérature tirez des Registres de cette Académie*,

depuis l'année M.DCCXXVI. jusques et compris l'année M.DCCXXX., t. VII, Paris, Imprimerie Royale, 1733.

Sangue Daniel, *La parodie*, Hachette, Paris 1994; tr.it. di Fabio Vasari, *La parodia*, Armando, Roma 2006.

Sanna Simonetta, *L'altra rivoluzione. La morte di Danton di Georg Büchner*, Carocci, Roma 2010.

Santarcangeli Paolo, *Homo ridens. Estetica, filologia, psicologia, storia del comico*, Olschki, Firenze 1989.

Sass Hans-Martin, *Bruno Bauer's critical theory*, «Philosophical Forum» (Boston), vol. 8, ns. 2-4, 1976-77, pp. 92-120.

Id., Braun Hans-Jürg, Schuffenhauer Werner, Tomasoni Francesco (hrsg. von), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, Berlin 1990.

Scaligero Giulio Cesare, *Poetices libri septem*, Antoine Vincent, Genève 1561.

Schmidt Henry J., *Satire, Caricature and Perspectivism in the works of Georg Büchner*, Mouton, The Hague-Paris 1970.

Schottky Richard, *La 'Grundlage des Naturrechts' de Fichte et la philosophie politique de l'Aufklärung*, in «Archives de Philosophie», Vol. XXV, 3-4, 1962, pp. 441-485.

Schuffenhauer Werner, Sass Hans-Martin, Braun Hans-Jürg, Tomasoni Francesco (hrsg. von), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, Berlin 1990.

Šestov Lev, (Schwartzmann Iegouda Leib Isaakovitch), *Apofoez bespocvennosti: opyt adogmaticsckogo myšlenija*, in «Obščestvennaja pol'za», St-Petersbourg 1905; tr. fr. de Boris de Schloezer, *Sur les Confins de la vie: l'Apothéose du dépayement*, Édition de la Pléiade, Paris 1927, ora in Leon Chestov, *La Philosophie de la tragédie: Dostoïevsky et Nietzsche et Nietzsche*, *Sur les confins de la vie. L'apothéose du déracinement*, trad. et précédés de *Lecture de Chestov* par Boris de Schloezer, Flammarion, Paris 1966.

Id., *Filosofija tragedii: Dostoievskij i Nitše*, in *Mir iskusstva*, n. 2, 4, 5/6, 7, 8, 9/10, St-Petersbourg 1902; poi Stasjulevic, St-Petersbourg 1903; tr. fr. de Boris de Schloezer, *La Philosophie de la tragédie: Dostoïevsky et Nietzsche*, Édition de la Pléiade, Paris 1926, ora in Chestov, *La Philosophie de la tragédie*

Sini Carlo, *Il comico e la vita*, in *Il comico*, Jaca Book, Milano 2002.

Id., *Del viver bene. Filosofia ed economia*, CUEM, Milano 2005.

Id., *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Id., *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Laterza, Roma-Bari 2007.

- Spinoza Baruch, *Epistolae*; tr. it. e cura di Droetto Antonio, *Epistolario*, Einaudi, Torino 1951.
- Stepelevich Lawrence S., *Making Hegel into a better Hegelian: August von Cieszkowski*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 25, n. 2, April 1987, pp. 263-273.
- Szondi Peter, *Friedrich Schlegel und die romantische Ironie*, in «Euphorion», 48 (1954), pp. 397-411; tr.it. di Renata Buzzo Margari in Id., *Poetica dell'idealismo tedesco*, Einaudi, Torino 1974.
- Tomasoni Francesco, Sass Hans-Martin, Braun Hans-Jürg, Schuffenhauer Werner (hrsg. von), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, Berlin 1990.
- Id., *Introduzione a Feuerbach, Abelardo e Eloisa*, pp. 5-28.
- Id., *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Tonelli Giorgio, *Heine e la Germania. Saggio interpretativo-introdotivo su "Atta Troll" e "Deutschland. Ein Wintermärchen"*, Università di Palermo, Palermo 1963.
- Untersteiner Mario, *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996.
- Van Vliet H.T.M., *New Standards in German Editing*, in W. Speed Hill e Edward Burns (ed. by), *Text. An Interdisciplinary Annual of Textual Studies*, vol. 15, University of Michigan Press, Society for Textual Scholarship 2003, pp. 385-393.
- Vecchi Giovanni, *Il concetto di pedagogia in Hegel. Dalla educazione estetica alla formazione filosofica dell'uomo*, Mursia, Milano 1975.
- Verweyen. Hans-Jürgen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, Freiburg i.Br. 1975.
- Villari Rosario, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Virno Paolo, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- Volpi Franco, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Wagner-Egelhaaf Martina, Baßler Moritz, Gruber Bettina, (hrsg. von), *Gespenster. Erscheinungen, Medien, Theorien*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2005.
- Wagner Falk, Graf Friedrich Wilhelm (hrsg. von), *Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Klett Cotta, Stuttgart 1982.
- Walther Manfred, Girndt Helmut, Hahn Karl, (hrsg. von), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1990.
- Warin François, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, PUF, Paris 1994.

Weinberg Manfred, „Hirngespenster“. *Kleine philosophische Geisterkunde*, in Baßler Moritz, Gruber Bettina, Wagner-Egelhaaf Martina (hrsg. von), *Gespenster. Erscheinungen, Medien, Theorien*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2005, S. 315-334.

Werwey Theodore, *Eine Theorie der Parodie. Am Beispiel Peter Rühmkorfs*, Fink, München 1973.

Id., *Theorie und Geschichte der Parodie*, Erlangen 1997 [Online ne:http://www.erlangerliste.de/vorlesung/parodie_0.html].

Wittgenstein Ludwig, *Logisch-philosophische Abhandlung*, in «Annalen der Naturphilosophie», hrsg. von Friedrich Wilhelm Ostwald, Verlag von Veit & Comp, Leipzig 1921, Bd. 14, S. 185-262 (*Tractatus Logico-philosophicus*, ed. by Cecyl K. Ogden and Frank P. Ramsey, Routledge & Kegan, London 1922); tr. it. e a cura di Amedeo Giovanni Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009.

Id., *Philosophische Untersuchungen*, ed. by Gertrude Elisabeth Margaret Anscombe e Rush Rhees, Blackwell, Oxford 1953, 109: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstands durch die Mittel unserer Sprache“; tr. it. di Renzo Piovesan e Mario Trincherro, a cura di Mario Trincherro, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009.

Zanardo Aldo, *Bruno Bauer hegeliano e giovane hegeliano* (I), in «Rivista critica di storia della filosofia», anno XXI, fasc. II, aprile-giugno 1966, pp. 189-210.

Id., *Bruno Bauer hegeliano e giovane hegeliano* (II), in «Rivista critica di storia della filosofia», anno XXI, fasc. III, luglio-settembre 1966, pp. 293-327.

Id., (a cura di), *Arnold Ruge, giovane hegeliano, 1824-1839*, Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli 1970, Feltrinelli, Milano 1971.

Ziesche Eva, *Der handschriftliche Nachlaß Georg Wilhelm Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin preussischer Kulturbesitz*, Teil I, Harrasowitz, Wiesbaden 1995.

Zoletto Davide, *Sub specie theatri*, in *Umorismo e paradosso*, «aut aut», pp. 77-94.