

STIRNER: UN VAGABONDO DELLO SPIRITO

Michele Mosca

L'uomo non esiste

In una delle risposte che Stirner riserva ai critici del suo *Der Einzige und sein Eigentum*¹, ovvero quella diretta a Kuno Fischer², troviamo, implacabile e loquace, questa sentenza: «Feuerbach dimentica che l'“uomo” non esiste, che esso è un'astrazione arbitraria. Ma egli lo colloca come ideale. Qual meraviglia che l'“uomo” diventi allora un misterioso impersonale essere generico, corredato di forze misteriose»³.

In poche righe le fondamenta su cui poggia l'architettura antropologica costruita da Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo* cedono sotto il peso di una denuncia senza mezzi termini: «l'uomo come tale, l'uomo di per sé»⁴ – di cui Feuerbach ha cercato appunto di tracciare la consistenza essenziale – non esiste, è «un'astrazione arbitraria» e, dunque, priva di qualsivoglia valore oggettivo o fondamento ontologico. Lo spiazzante ammonimento che qui Stirner lancia a Feuerbach è estremamente rilevante: non solo perché, in qualche modo, preannuncia e introduce delle questioni sulle quali si soffermeranno autori quali Nietzsche e più tardi Foucault⁵, ma poiché in esso si condensano diversi motivi polemici dell'*Unico*, i quali convergono in una generale critica dell'umanesimo e della domanda a esso sotteso: «che cos'è l'uomo?»⁶.

Si può dire che l'invettiva contro l'umanesimo feuerbachiano e il liberalismo umanitario – che intorno a quello si andava formando all'epoca in cui Stirner scrive – percorre tutta l'opera stirneriana, la cui prima parte è significativamente intitolata «L'Uomo». La specifica preoccupazione di Stirner di isolare e problematizzare l'apparentemente innocuo e, in fondo, legittimo interrogativo umanista e il *desiderio teoretico* che lo accompagna, è motivata dalla volontà di mostrare la palese complicità che questi tradiscono con ciò che lo

¹ Questo è il titolo originale con cui viene pubblicato, nel 1844, *L'unico e la sua proprietà*, l'opera maggiore di Carl Caspar Schmidt, conosciuto con lo pseudonimo Max Stirner.

² Tale risposta è intitolata *I reazionari filosofici*, ed è raccolta insieme ad altri saggi in *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, Casa editrice sociale, Milano 1923.

³ M. Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, op. cit., p. 482.

⁴ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (1845), trad. it. di L. Amoroso, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1999, p. 379.

⁵ «L'uomo è un'invenzione [...] l'effetto d'un cambiamento nelle disposizioni fondamentali del sapere. [...] Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse [...] possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 2010, p. 414). Mentre Nietzsche scriverà: «rimane intatta l'abitudine ottica di cercare un valore dell'uomo nel suo avvicinarsi a un uomo ideale; [...] insomma: si crede di sapere quale sia la cosa da desiderarsi sopra ogni altra riferendosi all'uomo ideale... Ma questa credenza non è altro che il risultato di un enorme malvezzo dovuto all'ideale cristiano.» F. Nietzsche, *La Volontà di potenza*, trad. it. di A. Treves, a cura di P. Kobau e M. Ferraris, Bompiani, Milano 2008, p. 188.

⁶ Come annota Escobar «Stirner nella sua opera principale sottopone a critica radicale la domanda: *Che cosa è l'uomo?*» R. Escobar, *Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità*, Angeli, Milano, 1986, p. 78.

stesso Stirner definisce il «cerchio magico del cristianesimo»: quel cerchio, cioè, tracciato fra *esistenza* ed *essenza*, «fra esistenza e missione, cioè fra me quale sono e me quale devo essere»⁷. In effetti, la fatica di Feuerbach – che nella sua accorta critica si è proposto di separare «soltanto il vero dal falso», cioè mostrare semplicemente che «il mistero dell’essere divino è l’essere umano»⁸ – si è rivelata ingenua oltre che vana. La negazione di Dio – della divinità quale proiezione immaginifica dell’uomo – e il conseguente affermarsi dell’ateismo umanista non convincono affatto Stirner, sospettoso che Dio sia stato tutt’altro che liquidato per sempre:

il timore di Dio in senso proprio è stato ormai scosso da lungo tempo e un “ateismo” più o meno consapevole, riconoscibile esteriormente da un certo “anticlericalismo” ormai ampiamente diffuso, è diventato, senza parere, atteggiamento comune. Ma tutto ciò che fu tolto a Dio venne attribuito all’uomo e la potenza dello spirito umanitario si è accresciuta in proporzione al diminuire d’importanza della devozione religiosa: “l’uomo” è il Dio di oggi e il timore dell’uomo è subentrato al vecchio timore di Dio. [...] l’uomo rappresenta semplicemente un altro essere supremo, di fatto l’essere supremo ha subito soltanto una metamorfosi⁹.

Nel bel mezzo del «più grande avvenimento recente»¹⁰, ovvero la morte di Dio – un delitto che forse, proprio nel momento in cui Stirner redige l’*Unico*, si sta consumando con maggior livore – il filosofo di Bayreuth lancia un chiaro avvertimento riguardo a un pericoloso fraintendimento: tutt’altro che compiuta, la morte di Dio è solo apparente. Pertanto più che parlare di morte, come si vorrebbe, bisognerebbe parlare di *metamorfosi*.

Stirner, con molta più lucidità di quanta gliene sia stata riconosciuta, riconosce che la morte di Dio è un «problema filosofico e non già religioso»¹¹. In questo senso, al contrario di Feuerbach, non è interessato a una critica della religione *tout court*: la *profanazione* di cui egli si vuole fare promotore è più radicale, più ambiziosa. Non basta, pertanto, scindere il discorso teologico da quello della razionalità filosofica. Si tratta, piuttosto, di rintracciare il *bisogno* di fede e di verità del cristianesimo nella sua attuale trasfigurazione umanista. Un bisogno che, nei panni di tale trasformazione, si presenta non solo nella volontà di porre un sommo principio – l’uomo o l’umanità per l’appunto – ma di istituire, di e per quest’ultimi, una verità che ne rappresenti l’«essere», l’identità, le disposizioni, la ‘natura’ e non ultimo la «destinazione», offrendo

⁷ M. Stirner, *op. cit.*, p. 379.

⁸ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), trad. it. di C. Cometti, *L’essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 285

⁹ M. Stirner, *op. cit.*, p. 195. La diffidenza di Stirner nei confronti dell’ateismo risulta anche da questo passo dell’*Unico*: «chi comprende fra le verità rivelate solo quelle religiose si sbaglia di grosso e misconosce completamente l’ampiezza del concetto di “essere superiore”. Gli atei si fanno beffe dell’essere superiore, [...] 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 un nuovo a cui far posto.» M. Stirner, *op. cit.*, p.47.

¹⁰ Nietzsche, 2011 A, p. 251.

¹¹ G. Penzo, *Invito al pensiero di Max Stirner*, Mursia, Milano 1996, p. 14.

così all'uomo stesso la possibilità di *riconoscersi*, di comprendere il suo *significato*. A tal proposito, così annota Stirner in un passo significativo:

si pensava di aver già fatto tutto portando vittoriosamente a compimento, ai giorni nostri, l'opera dell'illuminismo, il superamento di Dio; non si è notato che l'uomo ha ucciso Dio soltanto per diventare lui stesso - «unico Dio nei cieli». *L'al di là fuori di noi* è stato certo spazzato via e la grande impresa degli illuministi è compiuta; ma *L'al di là dentro di noi* è diventato un nuovo cielo che ci invita a nuove scalate celesti¹².

Dell'«al di là fuori di noi» ce ne si è senza dubbio sbarazzati, scrive Stirner. L'uomo, orfano di Dio e delle sue garanzie, certamente non prova più «orrore dei fantasmi *fuori* di lui»¹³. Tuttavia, proprio per questo, diviene estraneo a se stesso, diviene per se stesso «l'essere tremendo»¹⁴, uno «spettro inquietante»: ora l'uomo – osserva Stirner – si mostra a se stesso come uno «spettro pauroso che egli cerca di aggirare, di scacciare, di *comprendere*, di rendere reale e di *far parlare*»¹⁵. In questo senso «l'al di là dentro di noi» diviene un «nuovo cielo»: deposto il «fardello» di Dio, l'uomo si carica di un nuovo fardello, si fa *portatore* di un altro valore supremo, cioè l'«Uomo». L'uomo *in sé*, la trama della sua *interiorità* e la sua *essenza generica*, rappresentano il nuovo orizzonte onnicomprensivo di senso, un rinnovato punto di vista panoramico (*celeste*) sul reale; punto di vista che, come per quello divino, riassumerebbe in sé l'ordine e la comprensione stessa della totalità in cui l'uomo è inserito: il «vero uomo», finora celato negli abissi della divinità, è ciò che allora va fatto parlare, è ciò che va definito grazie a un sapere che lo indaghi, a una verità e a una parola che lo esprimano, che ne delineino i contorni e che dunque lo comunichino nella sua interezza. Così, messo da parte Dio, ecco che «la storia va in cerca dell'uomo»¹⁶ e del suo significato: essa, cioè, si dirige verso la *risoluzione* di questo «*problema concettuale*», come lo chiama l'autore dell'*Unico*. La storia stessa si presenterebbe ora come la declinazione, in termini morali e storico-politici, proprio di quel desiderio teoretico che si affanna per offrire al «*che cosa*» dell'uomo la sua oggettiva interpretazione, iscrivendo nuovamente gli uomini all'interno della circolarità magica del cristianesimo e quindi nella frattura tra esistenza ed essenza: cosa attende, infatti, quel «che cosa» se non l'essenza che esso stesso domanda a proposito dell'uomo?

Ma, per l'appunto, il compito che di qui in avanti spetterebbe all'uomo – trovare e riconoscere la propria essenza finora sconosciuta – così come l'interesse teoretico di fondare e spiegare l'«io *umano*», sono indice, nell'ottica di Stirner, di un atteggiamento avvolto ancora nella superstiziosa fede nel «regno degli esseri e delle essenze»¹⁷: non sono altro, cioè, che il volto secolarizzato dello spirito religioso che, nella sua tensione morale, vuole ora partorire quel

¹² M. Stirner, *op.cit.*, p. 30.

¹³ Ivi, p. 50.

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ *Ibidem* (i corsivi sono nostri).

¹⁶ Ivi, p. 256.

¹⁷ Ivi, p. 49.

«*fantasma corposo*»¹⁸ che è l'uomo. In questo senso, la svolta antropologica di Feuerbach, il quale aveva creduto «di aver trovato la verità umanizzando il divino»¹⁹, può tranquillamente essere annoverata tra quelle che Stirner chiama «insurrezioni teologiche»: del resto – si legge nell'*Unico* – «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*»²⁰.

Sostituire una verità trascendente con un principio che inerisca l'intima «*natura*» dell'uomo e che quindi, di quest'ultimo, possa tradurlo, con un vocabolario logico-razionale, il senso immanente – quello del suo sviluppo, del suo progresso e del suo miglioramento – per Stirner non cambia i termini del problema: Feuerbach e il liberalismo umanitario rimangono aggrappati all'«illusione fondamentale»²¹, non solo di stabilire una supposta «natura umana» ma di cogliere nell'uomo la sua «perfezione essenziale»²², ovvero la sua immagine nitida, unitaria, priva di qualunque ombra. Ma soprattutto, proprio come accadeva per il cristianesimo, si tormentano per trovare «dietro il mondo esistente [...] la *cosa in sé*»²³, per individuare e dimostrare la verità senza veli, pura, nuda. Da questo punto di vista l'ateismo umanista di Feuerbach non è la negazione dell'ideale cristiano ma un suo prolungamento, il suo residuo «spoglio di ogni apparecchiatura esterna». L'ateismo è una forma di invasamento non meno che il cristianesimo e la fede nell'antropologia, nell'essenza umana è pur sempre una fede metafisica. La necessità, come è quella dell'umanesimo di Feuerbach, di circoscrivere e definire uno statuto umano che nella sua razionalità sia universalmente predicabile, confessa infatti – secondo Stirner – l'invaghimento per un oggetto assoluto, per un'idea che nella sua incondizionata verità sia incontestabile. Ed è proprio qui, nella verace esigenza di verità che promette il superamento delle mistificazioni teologiche, che Stirner coglie non solo il legame ereditario che unisce cristianesimo e umanismo, ma soprattutto la ricomposizione di una *morale* (non più divina ma umana), ovvero l'affacciarsi di una nuova posizione di valori il cui presupposto è l'«uomo integrale» e alla cui radice c'è la riconciliazione dell'uomo con sé stesso, con il suo «*vero io*»²⁴: «l'uomo» scrive a riguardo Stirner «rimane per il singolo un aldilà sublime un essere supremo non ancora raggiunto, un Dio. Ma al contempo esso [l'uomo] è il “vero dio” perché ci è perfettamente conforme, essendo il nostro proprio “*Sé*”²⁵. L'uomo – ma potremmo anche dire «l'aldilà dentro di noi» – è il «vero dio» perché, a differenza di Dio e della verità divina, permette al singolo di specchiarsi nel suo volto umano, nel suo «proprio “*Sé*”», di «vedere» la sua natura, di trovare cioè la *congruenza* con se stesso, con sé *medesimo*. L'uomo, in altri termini, nel suo concetto *nominerebbe* quel *vero essere* da cui fino ad ora gli individui sono rimasti scissi. In questo senso, l'insistenza su

¹⁸ Ivi, p. 50.

¹⁹ Ivi, p. 41.

²⁰ Ivi, p. 57 (i corsivi sono nostri).

²¹ M. Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, op. cit., p. 482.

²² *Ibidem*

²³ M. Stirner, op.cit., p. 49 (il corsivo è nostro).

²⁴ Ivi, p. 335.

²⁵ Ivi, p. 153.

una universale figura umana – che per il liberalismo umanitario rappresenta un passo in avanti nel disvelamento del vero – presuppone, di fatto, che l'uomo disponga di un *rovescio* che ancora non si è palesato, di un sé che ancora deve venire alla luce. Di qui l'implicito giudizio secondo il quale l'*uomo attuale* non sarebbe già «*interamente uomo*» bensì un *enigma*, uno spettro in attesa di farsi corpo, di *individuarsi*. Ma, si domanda a questo punto Stirner, «si potrebbe mai pronunciare un giudizio del genere (che uno può essere uomo, senza essere uomo!) se non si partisse dall'ipotesi secondo cui il concetto dell'uomo può essere separato dalla sua esistenza e la sua essenza può essere separata dall'*apparenza*?»²⁶. Inoltre, fare dell'uomo un *anelito* e trasformarlo in un problema di ordine gnoseologico non significa che, ancora una volta, noi «dobbiamo accettare che la nostra essenza venga messa in opposizione a noi stessi, che dobbiamo accettare di venir spaccati in un *io essenziale* e in un *io inessenziale*? Non ricadiamo così nel triste e miserevole destino di venir esiliati da noi stessi?»²⁷. Questa separazione, che sul versante umanista si compie in nome della *scoperta di sé* e in virtù della ragione e della scienza, non è, in fondo, la proiezione della scissione posta dal cristianesimo tra la verità e l'immortalità dell'anima da una parte, e la vanità e la caducità del corpo e del mondo dall'altra? Non è una breccia per un rinnovato atteggiamento morale nei confronti del singolo, per una nuova «cura d'anime»? Oltretutto, se l'uomo, come vuole Stirner, non è che un'astrazione ideale, un prodotto arbitrario e pertanto una mutata illusione, non sarà un'illusione ancora più grave, una specie di autoillusione, quella di poterne determinare la vera essenza e l'intima verità? L'«Uomo», dunque, non si mostrerà – proprio per il fatto di oscillare tra queste due fondamentali illusioni – come un'ipocrisia dietro la quale si nasconde una rinnovata gerarchia e un nuovo dominio morale che esige la medesima abnegazione che domandava il cristianesimo?²⁸ Stirner ne è certo, tanto da scrivere:

la *religione* umana è solo l'ultima metamorfosi della religione cristiana. Il liberalismo, infatti, è una religione perché separa da me la mia essenza e la pone al di sopra di me, perché innalza "l'uomo" allo stesso modo in cui un'altra religione innalza il suo Dio o i suoi idoli, perché fa di ciò che è mio qualcosa che è al di là, [...] qualcosa di estraneo, cioè un'"essenza", insomma perché mi pone fra gli uomini e mi assegna una vocazione²⁹.

In sostanza, l'inclinazione morale che accomuna cristianesimo e liberalismo, e che peraltro rappresenta «l'errore fondamentale della religione», è quella di «voler dare una vocazione all'uomo»³⁰. Stirner intende sottolineare come anche

²⁶ Ivi, p. 187 (il corsivo è nostro).

²⁷ Ivi, p. 42 (i corsivi sono nostri).

²⁸ Questo è sicuramente il timore principale di Stirner, il quale è appunto convinto che la realizzazione dell'umanesimo di Feuerbach «avrebbe messo abbastanza chiaramente in luce l'inumano dell'umanesimo, la contraddizione che giace nel sistema». Per questo egli «ha rivolto maggiore diligenza nella lotta contro l'umanesimo.» Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico, op. cit.*, p. 513.

²⁹ M. Stirner, *op.cit.*, p. 185.

³⁰ Ivi, p.253.

la politica – nelle forme del liberalismo (in particolare quello umanitario) – proprio «come la religione ha voluto “educare” l’uomo, portarlo a realizzare la sua essenza, la sua vocazione, fare qualcosa di lui, farne cioè un “vero uomo”»³¹. In questo modo l’«uomo reale», cioè per Stirner ciascun singolo nella sua caducità, viene considerato esclusivamente nella sua partecipazione a un quadro *finalistico*, a un progetto teleologico il cui schema è l’uomo compiuto, senza più residui. Religioso è, per l’appunto, lo sforzo di raggiungere un uomo migliore, l’uomo quale deve essere che l’umanismo ha *costruito* e posto come modello e scopo per tutti.

Stirner, evidentemente, ritrova tutto ciò nelle affermazioni dell’avversario Feuerbach, il quale scrive: «l’uomo come individuo indubbiamente può, e perfino deve, sentirsi e riconoscersi limitato, [...] ma può avere coscienza di questo suo limite, di questa sua finitezza, solo perché ha davanti a sé come oggetto la perfezione, la infinità della specie» cioè appunto «l’essere assoluto dell’individuo»³². L’individuo nella sua finitezza (l’uomo come è) viene posto dinanzi all’oggetto della sua perfezione, al suo essere assoluto, infinito, cioè la specie, stilizzata in una generica figura umana (l’uomo come dovrebbe essere) che diviene fulcro di un disegno antropologico che l’umanismo intende portare a compimento. Implicito, secondo Stirner, nella divaricazione tra finito e infinito, è ancora una volta il *discrimine* tra un «uomo ideale», vero, e un uomo solo apparente: «ancora lontano da me stesso io mi divido in due metà, una delle quali, quella non raggiunta e da realizzare, è la vera. L’una, la non vera, deve venir sacrificata [...] l’altra, la vera, deve essere l’uomo integrale»³³. Il liberale umanista, dunque, non si discosta dalla distinzione tra «uomo apparente» e «uomo necessario», piuttosto fa dell’uomo integrale l’oggetto stesso del suo «*pio desiderio*», il «*suo giudice*»³⁴; egli presume l’uomo come *ideale*, quale immagine di sé verso cui protendere e per la quale struggersi e sperare: che cos’è, annota infatti Stirner, «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 deve essere, perciò non si è»³⁵. L’uomo integrale è appunto l’ossessione che si cela dietro la morale dell’umanismo liberale, un’ossessione che trasforma la vita in un cammino di abnegazione e l’individuo nello «scrigno» finito dell’infinito spirito umano che compiutamente deve realizzarsi in nome della specie. L’uomo che va in cerca dell’«uomo vero» abbassa infatti la sua vita a strumento di ricerca di questa ragione ultima e, anzi, non disporrà di una *vera vita* finché questa non sarà *veramente umana*:

forse che [...] la vita “umana” e “veramente umana” non è la vera vita? Forse che ognuno ha già in partenza questa vita veramente umana o non deve piuttosto innalzarsi a tanto con grandi fatiche? [...] Secondo questa concezione la vita è fatta solo per acquistarsi la vita, e si vive solo per rendere viva in noi l’essenza dell’uomo, si vive per amore di

³¹ Ivi, p. 254.

³² L. Feuerbach, *op.cit.*, p. 28-29 *passim*.

³³ M. Stirner, *op.cit.*, p. 342 (il corsivo è nostro).

³⁴ Ivi, p. 339

³⁵ Ivi, p. 335 (il corsivo è nostro).

quest'essenza. Si ha la propria vita solo per acquistarsi, per mezzo di essa, la vita "vera"³⁶.

Ora, nello spazio aperto tra finito e infinito, tra individuo e specie, tra uomo e vero uomo, tra vita e vita veramente umana, per Stirner non si scrivono le coordinate per orientare positivamente la propensione delle qualità umane – come vorrebbero Feuerbach o i «sacri socialisti» – ma si delinea piuttosto la discriminazione tra conforme e informe, tra umano e inumano. Detto altrimenti, tutt'altro che una degna aspirazione, l'«uomo totale» è una forma di «invasamento»: «per tutti i rapporti umani viene posto dunque come principio qualcosa che valga come essenza dell'uomo e costituisca perciò la sua missione»³⁷. Inumano si chiamerà così tutto ciò che «non si accorda col concetto di umano»³⁸. L'*umanizzazione totale* diviene così una prescrizione generale, un «addestramento» spirituale dei singoli, della «massa»: insomma, non basta – scrive il filosofo di Bayreuth – «rendere religiosa la grande massa, ora si vuole addirittura che essa si occupi di "tutto ciò che è umano". L'addestramento diviene sempre più generale e comprensivo»³⁹. Il critico umanitario, assolutizzando l'uomo, domanda al singolo di farsi funzionario di tale idea, cioè l'umano, in un esercizio di miglioramento di sé. Ovvero, nell'ottica di Stirner, chiede al singolo di divenire «*uomo morale*»: l'uomo morale, infatti, «agisce al servizio di uno scopo o di un'idea: egli fa di se stesso uno strumento dell'idea». Così, si lascia vincere da un «*amor sacro*». Un amore, però, tutt'altro che benefico: chi «è pieno d'amor sacro» come il critico liberale «ama solo lo spettro dell'"uomo vero" e perseguita con cieca crudeltà il singolo, cioè l'uomo reale, appellandosi flemmaticamente al diritto di procedere "contro ciò che è inumano»⁴⁰. In nome di tale amore sacro, precisa Stirner rivolgendosi agli apologeti dell'umanismo, «torturate l'uomo singolo, l'egoista; il vostro amore per gli uomini vi porta a torturarli»⁴¹: l'uomo «si mette contro gli uomini, ovvero, giacché gli uomini non sono l'uomo, l'uomo si mette contro il mostro inumano»⁴². In sintesi «il proposito di realizzare compiutamente in sé l'umanità, di diventare veramente uomini è uno di quelli che porta alla perdizione»⁴³ poiché «di fronte all'Uomo, ogni uomo è un non-uomo, un mostro che deve essere educato, migliorato, salvato»⁴⁴. Educazione, miglioramento, liberazione e salvezza sono per l'appunto i cardini su cui è imperniato il dominio morale della fede nella verità umana, le formule in cui è riassunta la bigotteria umanista. Dove l'uno, l'umanitario, concepisce nell'ideale di umanità un *miglioramento*, l'altro, Stirner o l'unico, intuisce un *addomesticamento*, una «*terapia sacerdotale*» che costringe l'uomo a «piegarsi davanti alla *missione* dell'uomo», a divenire «docile» e «umile». Del resto, scrive il filosofo di Bayreuth, «da sempre

³⁶ Ivi, p. 336.

³⁷ Ivi, p. 302.

³⁸ Ivi, p. 187.

³⁹ Ivi, p. 340.

⁴⁰ Ivi, p. 302.

⁴¹ Ivi, p. 305.

⁴² Ivi, p. 147.

⁴³ Ivi, p. 345.

⁴⁴ R. Escobar, *op.cit.*, p. 13.

si tenta affannosamente di “plasmare” gli uomini in modo da farne “esseri” morali, razionali, pii, umani, ecc., cioè di ammaestrarli». E, con il tono polemico e al contempo ironico che lo contraddistingue, aggiunge: «povere creature che potreste vivere tanto felici saltando a modo vostro e che invece dovete ballare al suono della musica di questi pedagoghi domatori di orsi e produrvi in capriole che non vi verrebbe mai in mente di fare! [...] Voi ripetete sempre meccanicamente a voi stessi la domanda che avete sentito porre: “a che cosa sono chiamato? Che cosa devo fare?»⁴⁵.

È chiaro, dunque, che l’universale figura umana – promossa dal liberalismo umanitario come modello generale e istanza liberatrice degli uomini – per Stirner non è che l’emblema di un regime morale che si è semplicemente sovrapposto a quello cristiano. Ma, a differenza di quest’ultimo, tale regime risulta molto più zelante nella sua devozione: paradossalmente, tanto più fanatico quanto più è umano. Come accennato, l’umanizzazione è qualcosa che, nella prospettiva umanitaria, riguarda l’uomo nella sua intimità. Ne va, cioè, di ciò che gli è più proprio, della sua natura. In questo senso, la relazione di dipendenza posta tra l’uomo e la sua umanità, proprio nella misura in cui inerisce la stessa interiorità e natura dell’uomo, è una relazione più opprimente, la quale esige una fede ancora più severa di quella per Dio. Ancora una volta a Stirner devono tornare in testa le parole di Feuerbach: «L’essere assoluto, il Dio dell’uomo, è *l’essere stesso* dell’uomo»⁴⁶. Dunque non più qualcosa che lo trascende e lo sovrasta, ma l’essere che in lui stesso trova dimora, ciò che lo delimita in quanto uomo, è per l’uomo il divino: questo *essere*, questo «spirito dell’uomo» che l’umanesimo ha lasciato germogliare, è «“lo spirito più perfetto”, il risultato finale della lunga caccia agli spiriti ossia del “sondare gli abissi divini”, cioè gli abissi dello spirito»⁴⁷. Questo «essere assoluto», l’essenza umana, è l’*oggettività*, il sacro a cui è pervenuta la razionalizzazione dello spirito: è questa oggettività che funge da nuova direttrice del comportamento e che offre alla morale dell’umanesimo il suo senso, il suo «a che scopo», il suo «cielo». Senonché, appunto, non solo «questa fede morale è non meno fanatica della fede religiosa»⁴⁸ ma «ha radici profonde nel [...] cuore» dell’uomo morale⁴⁹. Quest’ultimo, infatti, «per quanto si accanisca contro i *pii* cristiani, [...] è rimasto tuttavia altrettanto cristiano: un cristiano *morale*. Sotto le vesti della moralità, il cristianesimo lo tiene prigioniero e, per essere più precisi, prigioniero della *fede*»⁵⁰. Anche la critica atea – verso la quale Stirner non risparmia affatto la sua carica invettiva – che vanta la propria miscredenza è, in realtà, una critica «moralista», ancora prigioniera della fede e affetta dal desiderio del «criterio dei criteri». Certamente, precisa Stirner,

ciò che questi “critici” chiamano *moralità* si differenzia molto nettamente dalla cosiddetta “morale borghese o politica” e non può non apparire al borghese come una “libertà insensata e sfrenata”. Ma, in fondo, essa

⁴⁵ M. Stirner, *op.cit.*, p. 340.

⁴⁶ L. Feuerbach, *op.cit.*, p. 27 (il corsivo è nostro).

⁴⁷ M. Stirner, *op.cit.*, p. 339.

⁴⁸ Ivi, p. 55.

⁴⁹ Cfr. M. Stirner, *op.cit.*, p. 54.

⁵⁰ *Ibidem*.

non ha, in più, che la “*purezza del principio*”, il quale liberato dalla contaminazione con l’elemento religioso, è ormai giunto, nella sua nuova purezza e determinatezza, cioè come – “*umanismo*”, all’onnipotenza. Perciò non ci si deve meravigliare del fatto che il termine “moralità” venga conservato accanto ad altri, come libertà, filantropia, coscienza di sé, ecc., con la sola aggiunta dell’aggettivo “libero”, così come, sebbene lo Stato borghese venga coperto di ingiurie, lo Stato dovrà tuttavia rinascere come “Stato libero” o, per lo meno, come “società libera”.

E 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 finché i nostri rapporti col 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 alla 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. La moralità e la devozione religiosa ridiventano così *sinonimi* come all’inizio del cristianesimo, e soltanto perché l’essere supremo è cambiato un comportamento santo non si chiama più “santo” ma “*umano*”. Quando la moralità vince, si compie un cambiamento completo: abbiamo un *nuovo signore*⁵¹.

Quello che a nostro avviso Stirner vuole suggerire è che la moralità, purificatasi da ogni trascendenza, non è più il corollario del volere divino, ma, insediata nella *coscienza* che l’uomo ha di se stesso e delle proprie facoltà, si autodetermina come principio puramente umano, *immanente* all’uomo stesso; questo principio su cui si fonda l’autonomia della morale umana è, appunto, la realizzazione dell’uomo nella sua integralità. Nell’umanismo moralità e devozione religiosa non sono più distinte poiché l’uomo ha nella sua stessa essenza l’insegna che lo guida nel suo divenire e nel suo comportamento, il quale può per questo definirsi non più santo ma umano. L’uomo è, insomma, *vincolato* a se stesso, al suo essere, che appunto la sua interiorità e la sua coscienza gli rivelano quale senso da esplicitare. Non c’è più bisogno, allora, di assomigliare a Dio né di inseguire la sua immagine: ora l’uomo riferisce tutto a se stesso poiché in se stesso ha il suo significato. Ma nel carattere immanente ed esclusivamente umano di questo significato, sottomissione e devozione non vengono meno ma sono anzi nuovamente richieste, rendendosi però pressoché indistinguibili nel prendere i nomi di «scoperta di sé» e «realizzazione dell’uomo

⁵¹ Ivi, p. 66.

integrale». In altre parole, sottomissione e devozione, caratteristiche di un atteggiamento religioso, permangono ma, interiorizzandosi, cambiano, per così dire, di segno: non più indici negativi della ossequiosa *passività* del credente, esse assumono un aspetto positivo nell'*attivo* zelo del critico il cui coscienzioso proposito è quello di liberare l'uomo, di togliere il velo che ne copre il vero sé. Così il vecchio irrazionale fanatismo dilegua in una intenzione che ha tutta l'aria di essere null'altro che una razionale disposizione umana a conoscere e concretizzare se stessi. È così che, per Stirner, la religiosità trova la sua *onnipotenza* nell'umanismo.

L'«uomo», dunque, è il fantasma con il quale la moralità afferma la sua autonomia, si libera dalla sua posizione subordinata non essendo più «una semplice appendice che accompagna la devozione religiosa»⁵². I comandamenti divini lasciano il posto all'«umano»: l'uomo è ora il centro, il «nuovo signore», il «tutto in tutto». Ma il ragionevole compito del liberalismo critico e della sua morale di dar vita alla «vera umanità» a Stirner, lo sappiamo, sa ancora dell'antico fanatismo e dell'antica ottusità religiosa: i critici liberali, che hanno affossato la vecchia fede religiosa, continuano a essere posseduti da un'*idea fissa*; la loro testa è ancora piena di fantasmi: tra questi «il fantasma più opprimente è l'uomo»⁵³.

La fede nella verità

Insomma: Stirner è convinto che la «figura dell'uomo» chiuda il «ciclo delle concezioni cristiane»⁵⁴, e sia al contempo «fine ed esito del cristianesimo»⁵⁵: l'«uomo», infatti, è la più recente trasfigurazione dello spirito cristiano, l'ultima apparizione di quel *fantasma* remoto, ovvero la verità, che «soltanto l'angoscia tormentosa dei cristiani, che vogliono rendere visibile l'invisibile e dare un corpo allo spirito, ha generato»⁵⁶. Dunque, se si vuole farla finita con il cristianesimo e la sua eredità carica di idoli e fantasmi morali, il «pregiudizio uomo» va superato. Di più: propriamente, la stessa morte di Dio – per Stirner – «non può essere pensata fino in fondo se non implica appunto anche la morte dell'uomo»⁵⁷.

In Stirner la necessità di accompagnare alla morte di Dio quella dell'uomo rivela una capacità di penetrazione filosofica maggiore rispetto a quella di Feurbach il quale – preso dallo smantellamento del credo cristiano – non si avvede, per così dire, della «consistenza» malleabile e multiforme di Dio. Certamente, l'offesa rivolta all'autorità divina e alle superstiziose irrazionalità dello spirito religioso cristiano non è da considerarsi infruttuosa. Ma nonostante ciò essa ha, in fin dei conti, franteso l'effettiva portata della morte di Dio. A differenza di Feuerbach, Stirner intuisce che Dio non è un semplice «errore prospettico», una «svista» della ragione: Dio è un «sintomo», il segno di

⁵² Ivi, p. 59.

⁵³ Ivi, p. 83.

⁵⁴ Ivi, p. 379.

⁵⁵ Ivi, p. 190.

⁵⁶ Ivi, p. 368.

⁵⁷ G. Penzo, *op.cit.*, p. 18.

una fede che opera a un livello più profondo, che per il filosofo di Bayreuth è appunto la *fede nella verità*. Ed è proprio questa fede, e non quella in Dio – che della prima è solo una manifestazione singolare – che sostiene e «anima» lo spirito credente e religioso: la verità, pensa Stirner, è divina, anzi, è la *divinità stessa*: «da verità resiste più a lungo di tutti gli dèi, infatti solo per servire la verità e per amore suo gli dèi e infine lo stesso Dio sono stati abbattuti. La “verità” sopravvive alla caduta del regno degli dèi, perché essa è l’anima immortale di questo mondo caduco, è la divinità stessa»⁵⁸. Ed è appunto la fede nella verità a rimanere intatta in seguito all’abbattimento di Dio messo in atto dalla critica liberale atea e umanitaria la quale, di fatto, ha lasciato che lo spirito cristiano si trasfigurasse. Peraltro di ciò Stirner non si stupisce poiché – scrive – il *segreto* della critica «è una qualche “verità”: essa è il mistero che le dà energia». E anche se – aggiunge

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 [...] tuttavia si son fatti avanti quasi sempre, come avversari, soltanto uomini morali, che combattevano l’essere supremo in nome di – un *altro* essere supremo. [...] gli uomini morali hanno scremato dalla religione la parte migliore del grasso e se la sono gustata: adesso hanno un gran da fare per liberarsi della *malattia ghiandolare* che si sono presa⁵⁹.

L’erosione che nel tempo la religione ha sopportato a causa della «critica» non ha determinato la sua demolizione. Si è trattato, piuttosto, di un lento processo di purificazione, di *raffinazione*⁶⁰: scevra dei suoi elementi grossolani e superflui – e dunque raffinata – la religione si è rafforzata, «installandosi» nell’uomo morale come una *malattia*: ora, più di prima, sarà difficile sbarazzarsene. Così, anche l’opera del critico (contagiato da tale malattia ghiandolare) pur nel suo carattere negatore e ateo, si mostra in definitiva come un’opera affatto amorevole, carica di devozione, un’opera morale, religiosa. La critica, appunta infatti Stirner, è stata

fino a oggi un’opera dell’amore, perché l’abbiamo sempre esercitata per amore di un *essere* o di un’*essenza*. Tutta la critica servile è un prodotto d’amore, un fenomeno di possessione, e procede secondo la massima

⁵⁸ M. Stirner, *op.cit.*, p. 367. Difficile, in queste parole, non sentire l’eco di quelle nicciane: «anche noi, uomini della conoscenza d’oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco da un incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone per cui Dio è la verità e la verità è divina» (F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 2011, p.255).

⁵⁹ M. Stirner, *op.cit.*, p. 56 (i corsivi sono nostri).

⁶⁰ La razionalizzazione umanista risulta come l’apice di un’*aspirazione* che ha visibilmente guidato «la storia dell’età cristiana: l’aspirazione a rendere più umano lo Spirito Santo, ad avvicinarlo agli uomini o ad *avvicinarli* gli uomini. Su questa strada si arrivò, alla fine, a concepirlo come “spirito dell’umanità” ed esso, detto ora volta a volta “idea dell’umanità, natura umana, sentimento umano, amore universale per l’uomo, ecc, diventò più amabile, più familiare e più accessibile» (M. Stirner, *op.cit.*, p. 103)

neotestamentaria: “Esaminate ogni cosa e ritenete ciò che è bene”. “*Il bene*” è la pietra di paragone, il criterio. Il bene, tornando sempre di nuovo sotto nomi e aspetti diversi, è rimasto sempre il presupposto, il punto fisso, dogmatico, della critica, – l’idea fissa. Il critico mettendosi all’opera presuppone senz’altro la “verità” e la cerca perché crede fermamente che vada cercata. Egli *vuole scoprire la verità*: essa è per lui, appunto, il “bene”⁶¹.

Il bene, figurando di volta in volta «sotto nomi e aspetti diversi» ha sempre funzionato come il «movente», il dogma che spinge il critico alla ricerca della verità. Peraltro, come sottolinea Stirner, verità e bene coincidono e questo è, in fondo, il motivo per cui «non si vuole rinunciare alla verità, *alla* “verità in genere”, anzi la si vuol cercare»⁶², ma anche quello per cui, appunto, la ricerca della verità assume un carattere morale.

Si può affermare che nell’*Unico* Stirner tenti di mostrare come tutta la *modernità*, dal cristianesimo fino al liberalismo umanitario, non sia altro che la rincorsa di questo «essere supremo», cioè la storia di una volontà protesa nello sforzo di «realizzare l’ideale»⁶³ ovvero di «dar corpo» alla verità. Realizzare l’ideale, cioè *adeguare* il «reale» all’ideale è l’anelito dello spirito che brama di farsi *corpo*, la cui ambizione è quella di fare in modo che la verità si incarni nel mondo per farne la propria dimora. Sotto forma di leggi, principi, formule e predicati, lo spirito prova ad abbracciare il mondo nella sua globalità, a penetrarne l’essenza per comprenderlo e dominarlo: esso, cioè, cerca un punto di vista *fuori* del mondo per osservarlo nella sua *universalità*. Questo «punto di vista estraneo» puntualizza Stirner, altro non è che «il *mondo dello spirito*, delle idee, dei pensieri, dei concetti, delle essenze, ecc.: è il *cielo*»⁶⁴. Peraltro l’umanità, aggiunge ancora l’autore «ha sempre lottato per assicurarsi il cielo, per occupare stabilmente e per sempre questa posizione: il punto di vista celeste»⁶⁵. Ma a che scopo tanto affanno per acquisire questo «punto di vista»? Perché – risponde Stirner «il cielo non ha per l’appunto altro senso che questo: è la vera *patria* dell’uomo, dove niente di estraneo può più determinarlo e dominarlo, nessuna influenza terrestre può più estraniarlo da se stesso, dove, insomma, le ceneri del mondo sono state gettate via e la lotta contro il mondo è ormai finita»⁶⁶.

Insomma, che «ci sia un assoluto» ma potremmo dire, appunto, un «*cielo*», sia esso Dio, l’umanità, lo Stato, il Bene o la verità «e che questo assoluto debba venire concepito, sentito e pensato da noi» è qualcosa che da sempre viene fermamente creduto e che con tutte le energie del suo spirito l’uomo si preoccupa di conoscere e *rappresentare*. Questo perché – così come ci lascia intendere il filosofo di Bayreuth – il «*cielo*», in qualunque modo esso sia concepito «è la vera patria dell’uomo», il luogo della sua redenzione, della sua liberazione; è, in altri termini, l’approdo dove riconosce di non essere più estraniato da se stesso, dove pertanto può proclamarsi riconciliato con se

⁶¹ Ivi, p. 365 (i corsivi sono nostri).

⁶² Ivi, p. 367.

⁶³ Ivi, p. 376 (il corsivo è nostro).

⁶⁴ Ivi, p. 71.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Ivi, p. 77 (il corsivo è nostro).

stesso, con il suo vero sé. Questa patria, scrive poi Stirner, è dove «la lotta con il mondo è ormai finita» ovvero, potremmo anche dire, dove l'*esistenza* trova la sua *pacificazione* nel combaciare con l'*essenza*.

Ora, il desiderio di questa pacificazione, di questo ricongiungimento, è un desiderio remoto il cui momento germinale coincide con l'avvento del cristianesimo: in effetti, solamente a partire dal momento in cui si è riconosciuto come vero e unicamente reale lo *spirito*, la cui dimora è – come sottolinea Stirner – «nell'essere che è *dietro* e *sopra* le cose»⁶⁷, l'uomo ha iniziato a darsi pena per cogliere dietro il mondo un altro mondo, cioè la sua *essenza*. Ed è appunto il cristiano – scrive a proposito Stirner – che «non si cura della *parvenza ingannatrice* né delle vane apparenze, ma scruta l'essenza e *nell'essenza* ha la – *verità*»⁶⁸. Egli, insomma, ammette «l'esistenza di un “mondo superiore che si insinua nel nostro”» un mondo «dietro al mondo sensibile, un mondo *sovrasensibile*, cioè [...] un *altro* mondo»⁶⁹. In questo senso – puntualizza Stirner – con il cristianesimo ci troviamo di fronte a un «innegabile ribaltamento»: non solo perché, di qui in avanti, qualcosa come «*la verità*» si presenta come sacro, auspicabile e insopprimibile, ma soprattutto poiché ciò «a cui prima attribuivamo l'esistenza, per esempio il mondo e altre cose simili, appare adesso come *pura parvenza*: del resto «quando si ricerca il *fondamento* di una cosa, cioè la sua *essenza*, si scopre qualcosa di diverso dalla sua *apparenza* [...]. Dando risalto all'essenza, si abbassa l'apparenza, fino allora *misconosciuta*, a pura parvenza, a *illusione*». Ecco che allora il mondo «che ci appare attraente e meraviglioso, è, per chi riesca a scrutarlo nel fondo la – *vanità*: la *vanità* è l'essenza del mondo»⁷⁰ poiché «solo questo *mondo alla rovescia*, il mondo delle essenze, esiste [...] veramente»⁷¹.

Qui Stirner va in qualche modo spiegando quello che Nietzsche chiamerà il «*pregiudizio dei pregiudizi*»: «il mondo apparente non vale per noi come un “mondo prezioso”; l'apparenza deve essere un'istanza contraria alla validità suprema. Solo un “mondo vero” può essere prezioso in sé»⁷². Il «mondo vero» di cui parla Nietzsche è il «mondo alla rovescia» di Stirner: per entrambi la supposizione di un mondo in se stesso prezioso e veritiero invalida e degrada questo mondo, così come esso ci appare, a mera parvenza. L'apparenza che – come suggerisce Stirner – prima di questa esigenza di verità dello spirito era in effetti «misconosciuta», diviene ora *illusione*, pura parvenza, fatto che richiede di essere indagato da uno sguardo che sa, appunto, *scrutare*. E allora sarà proprio l'atto di scrutare questo mondo, la necessità di «*vedere*» al di là delle parvenze, di non lasciarsi *ingannare* a caratterizzare l'*uomo spirituale* che crede nella verità e la desidera.

⁶⁷ Ivi, p. 30 (i corsivi sono nostri).

⁶⁸ Ivi, p. 49 (i corsivi sono nostri).

⁶⁹ Ivi, p. 80 (i corsivi sono nostri).

⁷⁰ Ivi, p. 49 (i corsivi sono nostri).

⁷¹ *Ibidem* (il corsivo è nostro).

⁷² F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, op. cit., p. 320.

Dal cristianesimo in poi, insomma, gli uomini non fanno altro che tentare la via verso il proprio *fondamento*⁷³, verso la propria essenza, ponendosi senza sosta il compito di indagare a fondo questo

fantasma, di *comprenderlo*, e di trovare in lui una *realtà* [...] e si tormentano così con l'atroce impossibilità, con l'interminabile lavoro da Danaidi di trasformare il fantasma in un non-fantasma, l'irreale in qualcosa di reale, lo spirito in una persona completa e *corporale*. Dietro il mondo esistente cercarono la "*cosa in sé*", l'essenza, e dietro la *cosa* la *non-cosa*, l'assurdo [...]⁷⁴.

Stirner, dunque, è convinto che la storia sia stata «finora storia dell'uomo *spirituale*», una storia colma di fantasmi e oltremodo pervasa di ossessioni. Fra queste la più grave e indelebile è certamente quella per il mondo vero, per la cosa in sé, per la verità, poiché è proprio nel consolidarsi di tale ossessione che il cerchio magico tra esistenza e essenza, cui costantemente Stirner fa riferimento, si è aperto.

Ora, come abbiamo detto, l'interesse di Stirner non è tanto quello di inveire contro il cristianesimo in senso stretto, né, in fin dei conti, quello di confutare in maniera rigorosa quanto Feuerbach espone nell'*Essenza del cristianesimo*: il cristianesimo così come l'umanesimo feuerbachiano non sono altro che i momenti culminanti, le impronte più rilevanti ed esplicative di ciò che potremmo chiamare il movimento, la metamorfosi e la sublimazione della fede nella verità lungo il corso della modernità. Pertanto, cristianesimo e umanesimo servono a Stirner unicamente come testimonianza di tale «cammino della verità», poiché è appunto la verità stessa – come oggetto e stimolo di ogni sentimento morale e religioso e come nocciolo di ogni devozione e bigotteria – che l'autore si propone di inseguire e attaccare nelle sue molteplici manifestazioni. È nella verità, assunta come valore supremo, che riposa infatti l'abito del credente: «se attacchiamo singole verità tradizionali [...], gli illuminati si schierano con noi e solo i vecchi credenti strillano. Ma se attacchiamo la *verità stessa*, ci avversano gli uni e gli altri, perché gli uni e gli altri sono *credenti*»⁷⁵.

Ecco, dunque, un aspetto notevole della posizione stirneriana: gli ottusi difensori dei vecchi dogmi religiosi, quanto gli illuminati fautori della ragione filosofica e del pensiero logico-razionale (come Feuerbach) si ritrovano sul medesimo piano della critica in quanto credenti. Propriamente ciò in cui essi credono e che non osano intaccare è il *valore* in sé della verità. Da questo punto di vista, che sia Dio o il concetto di «puramente umano» a essere manifestazione del vero, che sia, quindi, il prete o il filosofo a farne da mediatore, per Stirner si tratta comunque della medesima fede: è sempre qualcosa di incondizionato e di «*invisibile*» ad avere valore, ovvero l'essenza, il significato che si *nasconde* dietro le cose. E, per quanto questo «invisibile» possa

⁷³ Fondamento, essenza, verità, assoluto, patria e cielo sono tutti termini che nell'*Unico* possono considerarsi, se non propriamente sinonimi, certamente assimilabili.

⁷⁴ M. Stirner, *op.cit.*, p. 49. «Non c'è "essenza in sé", è *assurdo*» dirà Nietzsche nell'aforisma 625 della *Volontà di potenza*, in consonanza con Stirner (Nietzsche 2008, p. 342).

⁷⁵ Ivi, p. 55 (i corsivi sono nostri).

acquisire nel tempo aspetti ed *espressioni* differenti, la sua sacralità rimane invariata nell'essere, di volta in volta, *rappresentazione* della verità. A riguardo Stirner annota: «santa attività è dapprima la preghiera, poi questa “meditazione” trapassa in un “pensiero” razionale e discorsivo, che tuttavia continua ad avere *nella “santa verità” il suo irremovibile fondamento di fede* ed è soltanto una macchina prodigiosa che lo *spirito della verità* predispone in modo da potersene servire»⁷⁶. Passando da Dio e dalla generica credenza negli spiriti per arrivare al concetto e alla postulazione di un «mondo in sé» o di un mondo puramente umano, l'epoca cristiana, o la modernità, è invariabilmente caratterizzata da un'irremovibile fede nella verità. Questa fede però – come lo stesso Stirner rileva – cambia la sua fisionomia, smette i panni cerimoniosi della preghiera e della superstizione, per farsi col tempo più sobria e discreta nelle vesti della razionalità e della discorsività del pensiero. Tuttavia ad agire dietro la razionalità del pensiero è ancora lo «*spirito della verità*» il quale predispone e si serve di questa «macchina prodigiosa» – che è appunto il pensiero logico-concettuale – grazie alla quale si dispiega e si radica ulteriormente. Infatti, quando la «santa verità» inizia a sciogliere i legami con la «santa meditazione» per divenire alimento del «pensiero razionale e discorsivo» – aggiunge l'autore – «ci si accorse ben presto che non era indifferente cosa si avesse a cuore o di che cosa ci si occupasse; si riconobbe l'importanza dell'*oggetto*». Con il disciplinarsi in senso logico e razionale dello spirito, cresce l'importanza dell'oggetto che si para di fronte all'uomo, l'importanza delle «cose» del mondo, e con essa la possibilità di chiarirne in modo analitico l'essenza. Quest'ultima – precisa infatti Stirner – «è la sola cosa in esse che può essere pensata e appartiene agli uomini *pensanti*»⁷⁷. Cambiando i propri connotati lo spirito della verità si consolida sotto l'egida e la giustificazione della ragione discorsiva. L'uomo spirituale si fa allora più esigente: infatti, la verità o l'essenza delle cose, non riguarda più solamente il credente con il suo sentimento di devozione religiosa, ma ha a che fare sempre di più con l'*«uomo pensante»*. L'essenza, o la verità, diviene appunto «la sola cosa in esse [nelle cose] che può essere pensata» ovvero colta dal *pensiero*. In altre parole, l'importanza, la validità e la verità del mondo – suggerisce Stirner – vengono gradatamente rintracciate non più nella santità della sostanza divina ma nell'*intelligibilità* stessa del mondo, ovvero nel suo disporsi al dominio dei pensieri, dei concetti e della ragione, tanto che «nella prospettiva della storia dello spirito è inevitabile giungere a quest'astrazione, alla vita dei *concetti generali*»⁷⁸.

Con la razionalizzazione dello spirito, non solo rimane intatta la fede nella verità, ma ci si trova ancora «nell'ubbidienza e nell'invasamento»⁷⁹, un invasamento tanto più saldo e radicato quanto più è camuffato dalla «ragionevolezza» della conoscenza. In breve, potremmo dire così: il dominio logico-razionale del concetto è ancora un dominio teologico-religioso, altrettanto dogmatico e superstizioso. Stirner ne è certamente persuaso e infatti domanda: «come può sostenere la filosofia moderna [...] di averci dato la libertà» di aver spezzato il giogo della superstizione e insieme a essa l'ingerenza

⁷⁶ Ivi, p. 353 (il corsivo è nostro).

⁷⁷ Ivi, p. 348.

⁷⁸ Ivi, p. 252 (il corsivo è nostro).

⁷⁹ Ivi, p. 95.

del sacro «se non ci ha liberato dal potere dell'oggettività»⁸⁰ ovvero dalla credenza nell'esistenza di oggetti in sé, nella cui verità è rappresentata la verità dell'uomo e del mondo, e verso i quali, dunque, è necessario mostrare la nostra riverenza? Stirner ha evidentemente premura di sottolineare quanto il pensiero moderno, nonostante la sua presunzione di scientificità, sia ancora espressione e veicolo della fede e dell'obbedienza nel mondo degli spettri e dei fantasmi, che ora esprimono il loro dominio nella figura di «oggetti» della conoscenza razionale e della moderna «filosofia speculativa». Peraltro è proprio l'autore a notare che «il regno celeste, il regno degli spiriti e dei fantasmi, ha trovato una giusta sistemazione nella filosofia speculativa»⁸¹, e a dire il vero,

solo la filosofia moderna a partire da Cartesio, si è data seriamente da fare per portare il cristianesimo verso la sua attuazione completa ed efficace, innalzando la “coscienza scientifica” ad unica vera e valida. Per questo la filosofia moderna comincia col *dubbio* assoluto, col *dubitare*, con la contrizione della coscienza comune, con l'allontanamento da tutto ciò che non è legittimato dallo spirito, dal “pensiero”. Essa [...] non ha pace finché non ha portato in ogni cosa la ragione, in modo da poter dichiarare: “Il reale è razionale e solo il razionale è reale”⁸².

Ovvero «solo il razionale è, solo lo spirito è! Questo è il principio della filosofia moderna, il principio veramente cristiano»⁸³. Col «“regno dei pensieri”», insomma, la modernità giunge alla sua maturità, e «il cristianesimo ha raggiunto la sua perfezione»⁸⁴. Stirner, in questo senso, ammette che la modernità – la quale ha appunto inizio con il cristianesimo – non sia altro che il racconto dell'avventura dello spirito, della rinnovata e perfezionantesi *spiritualizzazione* del mondo: lo «Spirito santo» e la teologia, dopo numerosi avvicendamenti, si riconoscono e riaffermano nella filosofia speculativa e nella «legge della ragione». E, anzi, proprio nella *legge della ragione* «la devozione religiosa, se deve continuare a essere valida, deve trarre la sua legittimità»⁸⁵. La vecchia teologia sopravvive nella moderna filosofia e quest'ultima continua a esistere come teologia. Ora, la radicalità di Stirner sta proprio nell'avvicinare e nel cogliere la continuità tra teologia e filosofia, tra «spirito credente» e «spirito filosofico», «in quanto entrambi espressione di una realtà senza relazione nei confronti delle cose del mondo»⁸⁶, entrambi ossessionati dall'oggettivo, dall'incondizionato, dall'universale. Nelle preghiere del sacerdote quanto nelle dissertazioni del filosofo il rapporto di devozione e di dipendenza nei confronti dell'*oggettività* rimane invariato: prima questa oggettività, ovvero il dato assoluto che sta dinanzi all'uomo, è la maestà di Dio; in seguito, essa è la maestà dell'idea e dei concetti, della legge della ragione e delle verità incorruttibili che da essa derivano. Insomma, pur facendo affidamento alle dimostrazioni della ragione,

⁸⁰ *Ibidem*

⁸¹ *Ivi*, p. 79.

⁸² *Ivi*, p. 93.

⁸³ *Ibidem*

⁸⁴ *Ivi*, p. 353.

⁸⁵ *Ivi*, p. 59.

⁸⁶ G. Penzo, *op.cit.*, p. 70.

la filosofia continua a prestar fede alla «cosa in sé» – ovvero per Stirner è lo stesso – allo spirito, al divino: quest'ultimo si rivela ora nelle astrazioni e nelle idee della ragione, nelle verità sovrasensibili con le quali armeggia la stessa filosofia, la quale si erge, nella sua pretesa razionalità e scientificità, a rappresentazione veridica del reale.

Nell'*Unico* troviamo dunque scritto che con la filosofia speculativa e le verità della ragione la spiritualizzazione del mondo giunge al suo apogeo e, con essa, il dominio dei fantasmi tanto che – annota Stirner – «la storia della tentazione non è più rappresentata da Satana, ma dallo spirito, e questo non ci seduce con le cose di questo mondo, ma con i *pensieri* su di esse, con lo «splendore dell'idea»⁸⁷. La teologia trapassa nella filosofia: ad ammantarsi di sacralità sono ora le idee, i concetti e i pensieri. E la loro sacralità, in qualche modo, sta proprio nel loro «potere seduttivo», tanto forte ed efficace da persuaderci non solo del fatto che il mondo possa essere in sé razionale, ma anche che la vera vita sia inscindibile dalla conoscenza: a tal proposito Stirner asserisce che è proprio il pensiero tedesco che «cerca più di ogni altro di raggiungere i cominciamenti e i punti sorgivi della vita e vede soltanto *nella conoscenza stessa la vera vita*»⁸⁸.

Laddove si potrebbero riconoscere i meriti di una conoscenza che è riuscita ad affrancarsi dalle infondatezze della religione, Stirner insinua invece i suoi dubbi; che la conoscenza e la ragione possano fungere da «chiave d'accesso» per la «vera vita» e che attraverso di esse il mondo possa dischiudersi nel suo essere effettivo, non conferma solamente quanto il dominio dei fantasmi sia giunto nel profondo delle convinzioni umane, ma mostra altresì la sua violenza: che la realtà possa esaurirsi nella conoscenza o nelle formule concettuali che di essa disponiamo è appunto «l'estrema violenza del pensiero, della sua tirannia assoluta, del suo dominio esclusivo, del trionfo dello spirito e, con esso, del trionfo della *filosofia*»⁸⁹.

Trionfando – raggiungendo cioè le vette rarefatte del pensiero concettuale e della sua logica astratta – lo spirito trasforma tutto in «una cantilena di concetti»⁹⁰, il reale in un mondo anemico e spettrale. Il pensiero, o meglio il «regno dei pensieri», scrive a riguardo Stirner, è infatti «quell'interiorità in cui tutte le luci del mondo si spengono, ogni esistenza perde la sua esistenza e l'uomo interiore [...] è il tutto in tutto»; poi aggiunge: «Questo regno dei pensieri è in attesa della redenzione, è in attesa come la Sfinge, della *parola* di Edipo, che scioglia l'enigma»⁹¹. Che si può dire a proposito di questa «parola» della quale il «regno dei pensieri» è come in attesa? Che legame intrattiene con la violenza del pensiero? Ebbene la «parola di Edipo» è appunto la risposta, il «cielo», per dirla con Stirner, verso il quale da sempre l'uomo interiore cerca di ascendere; è l'insopprimibile fede nella verità, è la volontà di verità dell'«uomo interiore» che vive per interpretare e esige di trovare e fondare il senso che rappresenti il mondo così come l'uomo. Quella «parola», si potrebbe dire, è lo

⁸⁷ M. Stirner, *op.cit.*, p. 362 (il corsivo è nostro).

⁸⁸ Ivi, p. 94 (il corsivo è nostro).

⁸⁹ Ivi, p. 83. Stirner avrebbe certamente potuto affermare, come Nietzsche, che ciò che vi è di criminale nel cristianesimo trova nella filosofia il suo massimo sfogo.

⁹⁰ Ivi, p. 104.

⁹¹ Ivi, p. 353 (il corsivo è nostro).

stesso desiderio di «dire» l'uomo e il mondo, il desiderio di conciliare e far combaciare, nella *conoscenza*, le «cose» da una parte e le loro definizioni dall'altra. L'attesa della «parola di Edipo» è l'attesa dell'«universalmente valido» e insieme lo sconvolgimento e il rovesciamento del mondo per scovare la «cosa in sé». Ma tutto ciò, appunto, non è che l'«estrema violenza» e la tirannia cui perviene la volontà di verità; ovvero non è altro che una «pazzia», sentenza Stirner. È il delirio della conoscenza per il quale «al pensiero deve corrispondere perfettamente la realtà, il mondo delle cose»⁹². Di tale «pazzia» è in effetti sintomatica la convinzione che «i concetti devono decidere in ogni cosa, i concetti devono regolare la vita, i concetti devono *dominare*».

Insomma, l'idea di Stirner è questa: la filosofia è la regione dello spirito in cui le credenze della coscienza comune si estinguono nella «coscienza scientifica», il luogo in cui lo spirito perviene alla sua più alta sistematizzazione. Ma, proprio come germoglio compiuto dello spirito, essa è anche la più solida affermazione del sacro, il violento e nefasto sigillo del divino, di Dio: il trionfo della filosofia è appunto il trionfo dello spirito. Ma, detto ciò, se il trionfo dello spirito è insieme il trionfo della filosofia, il trionfo della filosofia non è in fondo il trionfo della verità? Non è forse la verità il fantasma dei fantasmi, la stella più splendente del mondo dello spirito, il parto più significativo dello spirito cristiano? Se Dio era la verità, con il trionfo della filosofia è la verità a essere divina, anzi è la divinità stessa. E infatti Stirner domanda: «che altro è questa verità se non l'*être suprême*, l'essere supremo [...]», Dio, potremmo aggiungere, nella sua più sottile e persuasiva metamorfosi? Dio non è che la vecchia muta di cui la verità, come un serpente, si è sbarazzata. Essa, cioè, non trova più il suo valore assoluto in Dio, ma appunto nella filosofia speculativa, nel pensiero astratto: anzi, essa è l'essenza stessa del pensiero, o meglio ancora, «il pensiero che è superiore a ogni altro, il pensiero incontrovertibile, è il pensiero stesso, grazie al quale soltanto tutte le altre idee vengono santificate, è la consacrazione dei pensieri, il “pensiero assoluto”, “santo”»⁹³. D'altra parte, scrive Stirner, il pensiero «si fonda su una *fede* ferma, la fede nella verità»⁹⁴.

Dunque, verità e pensiero si implicano e sostengono reciprocamente: la prima in quanto essenza, «nutrimento» e «consacrazione» del pensiero; il secondo in quanto sede e manifestazione della fede nella verità. Ma a ben vedere, lo stretto legame tra verità e pensiero è il segno stesso della complicità e dell'identificazione tra filosofia e teologia: se, come affermato finora, la filosofia moderna è il vertice più alto del dispiegarsi dello spirito cristiano e se la «sacra verità», spostandosi dall'irrazionalità di Dio, approda, in un «processo di sublimazione», al *metodo* logico-discorsivo del pensiero concettuale, in cui ora risiede, ecco che allora potremmo considerare filosofia e teologia come i due volti di una medesima medaglia⁹⁵.

Questa coincidenza ci viene inoltre confermata dal fatto che, come osserva il filosofo di Bayreuth, la filosofia speculativa, allo stesso modo della

⁹² Ivi, p. 32.

⁹³ Ivi, p. 367.

⁹⁴ Ivi, p. 353.

⁹⁵ Peraltro l'identità tra filosofia speculativa e teologia viene esplicitamente indicata da Stirner, come in questa frase: «tutto quello che il cristianesimo e, con esso, la filosofia speculativa, che è teologia, ci offrono [...]» (M. Stirner, *op. cit.*, p. 57).

teologia «vuole tirar fuori dei pensieri dalle cose, [...] vuole scoprire la ragione nel mondo, [...] vuole scoprirne la sacralità», vuole fare, cioè, del mondo alla rovescia, del mondo delle «cose in sé», del mondo dei fantasmi, la verità. Entrambe sono in cerca di «generici esseri spirituali». Entrambe, potremmo affermare, si arrogano il diritto di determinare l'essere del mondo. Ed è proprio alla luce di tutto ciò che Stirner può commentare: «solo come teologia la filosofia può vivere se stessa fino in fondo e giungere al suo compimento. La teologia è il luogo eletto della sua agonia»⁹⁶. Ovvero solo in quanto teologia la filosofia può giustificare fino in fondo la propria ragion d'essere e al contempo portare a termine la propria «vita»; il che significa che solo riconoscendosi come teologia la filosofia può sussistere ma anche essere superata. Per l'appunto la teologia è il luogo eletto della sua agonia. Peraltro, c'è un'altra frase nell'*Unico* che ribadisce in qualche modo il senso delle parole sopracitate: «Soltanto se uniti al mondo irrigidito, pensante, il mondo cristiano, il cristianesimo e la religione stessa potranno sprofondare»⁹⁷. Quello che evidentemente Stirner si sforza di dire è che solo se teologia e filosofia, spirito credente e spirito filosofico non vengono fraintesi come i termini opposti di un approccio verso il mondo, l'uno irrazionale l'altro razionale – solo, cioè, se riconosciamo il mondo irrigidito dei concetti e del pensiero unito al mondo cristiano, al mondo religioso – allora lo stesso mondo dello spirito, il «mondo alla rovescia», può sprofondare. Questi mondi, cioè, vanno considerati una cosa sola, uniti, poiché entrambi sono opera del medesimo «movimento dell'interiorità»⁹⁸, entrambi muovono dalla stessa fede metafisica, ovvero la fede nel sovrasensibile, nella «cosa in sé». Entrambi, inoltre, si reggono sulla fede nella verità, che potremmo tradurre anche in «fede nelle essenze», ovvero la fede nella possibilità di circoscrivere, attingere e dimostrare oggettivamente l'essere delle cose e del mondo. Fintanto che l'identità di questi mondi non viene denunciata e posta come problema, lo spirito cristiano non può ancora essere «smascherato», in particolar modo nel suo più recente travestimento e dominio che è, appunto, quello del *cogito*, della coscienza scientifica e della conoscenza razionale. Soprattutto, di questo «regno dei pensieri», non può venire sconosciuta e profanata la persistente fede nella verità e insieme ad essa vinta la presunzione di potere conoscere e comunicare l'essere. Allora, problematizzare come fa Stirner la «comunione» di filosofia e teologia, significa rifiutare la tirannia dello spirito che vuole, in ultima istanza, far aderire pensiero e realtà, e svelare, al contempo, l'inganno metafisico per il quale pensiero e verità pretendono di coincidere nella conoscenza. In questo senso, la critica antimetafisica perpetrata da Stirner investe contemporaneamente il pensiero nella sua pretesa di giustificarsi e di trarre la propria verità «dal sapersi identico all'essere e dal voler partecipare alla perfezione dell'essere»⁹⁹, e la verità nella «sua pretesa assoluta di essere l'incarnazione dell'essere»¹⁰⁰. Detto in altri termini, Stirner mette in discussione la credenza per la quale il pensiero – o la *pensabilità* come dice l'autore – attraverso la sua facoltà rappresentativa, sarebbe in grado di

⁹⁶ Ivi, p. 94.

⁹⁷ Ivi, p. 353 (i corsivi sono nostri).

⁹⁸ Ivi, p. 354.

⁹⁹ A. Signorini, *Stirner e la differenza*, Giappichelli, Torino 1994, p. 62.

¹⁰⁰ Ivi, p. 116.

dimostrare e spiegare, ovvero *dirvi* qualcosa a proposito dell'essenza o dell'intima verità di una cosa; che sia in grado, cioè, nella sua capacità di elaborare concetti, di *predicare* l'essere, le determinazioni essenziali e l'*identità* degli oggetti, del mondo e dell'uomo. Osando, potremmo dire che per Stirner pensabilità e conoscibilità non sono affatto la stessa cosa, non sono sinonimi.

Arrivati a questo punto, possiamo dunque affermare questo: che Stirner intende negare l'essere come fondamento, come dimensione della «verificabilità» del reale: «con l'essere non si giustifica proprio niente»¹⁰¹, sentenza infatti il filosofo di Bayreuth. Innanzitutto perché l'essere, così come le essenze, non sono «cose» che se ne stanno velate nel mondo e negli oggetti in attesa che la ragione le indaghi e le sveli. Come sappiamo, per Stirner, tutto ciò vale, ad esempio, per il concetto di «uomo»: quest'«uomo» – che con le sue universali determinazioni si pretenderebbe di scoprire affinché gli individui si congiungano con il loro vero essere – non è affatto qualcosa che *esiste* nell'attesa che la luce rischiaratrice della ragione o della critica lo liberi dalle ombre; esso, infatti, non è che un'illusione, una *funzione* dello spirito, esattamente quanto lo è l'essere: l'uomo, le *essenze* e l'essere, direbbe Stirner, sono spiriti, fantasmi, prodotti arbitrari dello spirito stesso, astrazioni scambiate per verità aventi valore in se stesse. Ora, tra queste astrazioni dello spirito l'essere, scrive Stirner, è «l'«astrazione» più alta»¹⁰². Da questo punto di vista, la strategia di Stirner è «una strategia chiaramente antieleatica, antiparmenidea, e quindi antifilosofica nel senso più ampio»¹⁰³. Questa «dichiarata volontà di rompere col pensiero eleatico [...] si manifesta [...] nel rifiuto stirneriano di ogni ontologia e nel conseguente passaggio ad una filosofia che anziché fondarsi sull'immagine morale del pensiero, conduce a una critica radicale di quell'immagine»¹⁰⁴.

Denunciando il dominio dei fantasmi, mettendo in questione Dio e più in generale lo spirito cristiano, Stirner si propone di mettere in questione non solo il *desiderio* della «santa verità», ma il *bisogno metafisico* stesso, ovvero il bisogno di un fondamento, di un cielo, di un bene supremo e della fede che ne consegue. Solo se questo desiderio e questo bisogno saranno avvolti dal sospetto, la fascinazione per la verità, «l'autorità suprema dello spirito», potrà essere superata e con essa la gerarchia imposta dal cerchio magico tra il mondo vero, in sé, e il mondo solo apparente. Questa *gerarchia* durerà in effetti

solo fino a che i bigotti, cioè i teologi, i filosofi, gli uomini di Stato, i filistei, i liberali, i pedagoghi, i servi, i genitori, i figli, le coppie sposate, Proudhon, Gorge Sand, Bluntschli, ecc., ecc., verranno ascoltati con grande rispetto: la gerarchia durerà solo fino a che i principi verranno pensati, creduti o anche *criticati*: infatti anche la critica più inesorabile,

¹⁰¹ M. Stirner, *op. cit.*, p. 355.

¹⁰² Ivi, p. 361.

¹⁰³ C. Sini, *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità del concetto di individuo*, in Ciaravolo P. (a cura di), *Nietzsche-Stirner. Atti del convegno*, Aracne, Roma 2006, p. 200. Anche Signorini rileva questo dato. In Stirner vi è un «aperto discredito di tutte le filosofie dell'essere e di quella degli eleati in particolare» (Signorini, *op. cit.*, p. 114).

¹⁰⁴ A. Signorini, *op. cit.*, p. 115.

che distrugge ogni principio vigente, crede in ultima analisi *al principio*¹⁰⁵.

In altri termini, fino a che, a dispetto di ogni critica, la *credenza* in un «principio ultimo» continuerà ad alimentarsi del *rispetto* per una qualche verità, per un essere supremo, non solo perdurerà tale gerarchia, ma sussisterà ancora il dominio degli «operatori» della morale, dei sacerdoti, dei «colti», di tutti coloro, cioè, che si vogliono portatori, e dunque *mediatori*, di una qualche verità e della sua conoscenza: chi, come l'«incolto», non dispone di tale verità, «soggiace al loro potere e viene dominato da – pensieri»¹⁰⁶. Perché se, appunto, «c'è anche una sola verità a cui l'uomo deve dedicare la sua vita e le sue forze, poiché egli è uomo, vorrà dire che egli sarà soggetto a una regola, a un dominio, a una legge, ecc.: sarà a servizio. Verità di tal genere sono, per esempio, l'uomo, l'umanitarismo, la libertà»¹⁰⁷.

In definitiva, si potrebbe dire che – nella sua generale polemica contro lo spirito – Stirner arrivi a liquidare insieme pensiero speculativo, essere e verità, quali elementi della volontà di conoscere, interpretare, ordinare, fondare e costruire identità ed essenze le quali, in veste di istanze supreme, costituiscono la destinazione verso cui il mondo e gli uomini sono chiamati a tendere e progredire. Questo proposito, peraltro, è del tutto coerente con quello di spezzare il cerchio magico del cristianesimo. Infatti, nella volontà di conoscere e interpretare la verità in quanto *fine* (e non in quanto *strumento*) della conoscenza stessa, il cerchio magico è ancora attivo. Ad essere ancora in funzione è appunto la cristiana tensione morale che si affanna e strugge per il «mondo vero», per il «regno della verità», ovvero per la conoscenza di qualcosa di incondizionato, assoluto, «in sé», verso il quale anelare; lo stesso pensiero assoluto, cioè il libero pensiero che si vorrebbe affrancato dalle superstizioni, è ancora «preso» dalla circolarità magica: «il pensiero assoluto può essere agnostico quanto vuole, ma c'è un limite ineliminabile: esso *crederà* pur *sempre* alla *verità*, allo spirito, all'idea e alla sua vittoria finale: esso non pecca contro lo Spirito Santo. Ma ogni pensiero che non pecca contro lo Spirito Santo è fede negli spiriti o nei fantasmi»¹⁰⁸. La verità, la più fine e per questo la più duratura tra le superstizioni, è il punto dal quale il cerchio magico continua a propagarsi e riprodursi: fino a che quest'ultima superstizione non sarà abbattuta e coperta da un riso oltraggioso, il dominio del pensiero continuerà a perpetrare la morale cristiana e la sua circolarità magica, tanto più quanto questo «regno dei pensieri» invoca serietà e zelo nella definizione della verità stessa; in effetti, questa serietà non è che un prodromo dell'intensità dell'invasamento per il «mondo vero», per il quale si deve mostrare veracità e disinteressata dedizione. La serietà richiesta dagli «uomini pensanti» e dalla speculazione razionale «esprime chiaramente quanto siano ormai diventati antichi e seri la follia e l'invasamento»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Stirner, *op. cit.*, p. 364.

¹⁰⁶ Ivi, p. 82.

¹⁰⁷ Ivi, p. 363.

¹⁰⁸ Ivi, p. 361.

¹⁰⁹ Ivi, p. 75.

Un vagabondo dello spirito

Nell'*Unico* diviene dunque lecito e, anzi, imprescindibile fare della «verità» un *problema*. Ed è sottolineandone innanzitutto l'origine «antropomorfa» e il carattere prettamente linguistico, arbitrario e illusorio che il filosofo di Bayeruth intende destabilizzarne la millenaria solidità. Io, asserisce a proposito Stirner, «voglio dare una risposta alla domanda di Pilato: *che cos'è la verità?* [...] La verità, mio caro Pilato, è – il signore, (“esaltate il Signore, nostro Dio!”), e tutti quelli che cercano la verità cercano ed esaltano il signore»¹¹⁰, ovvero cercano ed esaltano Dio perché Dio è verità e la verità è divina. Ma dov'è questa verità, «dov'è il signore? Dove se non *nella tua testa?*»¹¹¹, domanda Stirner. La verità, ci dice l'autore, sta appunto nella *testa* dell'uomo come un suo pensiero, come un prodotto della sua stessa capacità di pensare. Al di fuori dell'uomo la verità non ha alcun valore: «essa non ha il suo *valore in se stessa*, ma *in me*. Per sé essa è *senza valore*», poiché «la verità è una – *creatura*»¹¹², dice Stirner. «Ogni verità *per se stessa* è morta, un cadavere»¹¹³. In queste parole di Stirner sulla verità sembrano specchiarsi quelle che compaiono nello scritto di Nietzsche *Su verità e menzogna in senso extramurale*: la «verità è in tutto e per tutto antropomorfa e in essa non vi è un solo punto che sia “vero in sé”, reale e universalmente valido a prescindere dall'uomo»¹¹⁴. Le verità, scrive ancora Stirner, non sono che «frasi fatte, modi di dire, parole» che «disposte in connessione, ossia ordinate in un sistema, [...] formano la logica, la scienza, la filosofia»¹¹⁵, assumendo così l'aspetto di principi, di autorità supreme dello spirito. Nell'ottica di Stirner, le verità sono semplicemente «cose tra le cose», *materiale* umano, nient'altro che pensieri umani, «concretizzate in parole e per ciò tanto reali come le altre cose, sebbene esse esistano solo per lo spirito, ossia per il pensiero. Esse sono *istituzioni* umane e creature umane, e se anche le si fa passare per rivelazioni divine, mantengono per me un carattere di estraneità»¹¹⁶. Ovvero, prosegue Stirner, «*di fronte a me* le verità sono altrettanto comuni e indifferenti delle cose: esse non mi trascinano e non mi entusiasmano. Non c'è neppure una verità [...] che abbia di fronte a me una qualche consistenza e alla quale io mi sottometta»¹¹⁷. Io, continua, «mi sollevo al di sopra delle verità e del loro potere. [...] Esse sono *parole*, nient'altro che parole», e nelle parole così come nelle verità «non c'è alcuna salvezza per me»¹¹⁸.

In fondo alle verità non si *vede* nulla perché in se stesse sono senza vita, cadaveri nei quali non è possibile trovare alcuna salvezza. Le verità non ci rivelano alcunché di *essenziale*: sono «modi di dire», «frasi fatte» ci ammonisce Stirner, interpretazioni a cui vogliamo dare, appunto, il valore di rivelazioni. Ponendo la verità di fronte a sé quale istituzione umana, Stirner lascia che essa

¹¹⁰ Ivi, p. 367 (il corsivo è nostro).

¹¹¹ *Ibidem* (il corsivo è nostro).

¹¹² Ivi, p. 369.

¹¹³ Ivi, p. 368 (il corsivo è nostro).

¹¹⁴ F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (1873), trad. it. di S. Giammetta, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, Bur, Milano 2012, p. 178.

¹¹⁵ M. Stirner, *op.cit.*, p. 362.

¹¹⁶ *Ibidem* (il corsivo è nostro).

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

cada sotto la fredda luce del suo sguardo: la verità perde la sua consistenza, il suo supremo valore. Stirner si sottrae all'abbaglio: la verità è una creatura, un'interpretazione arbitraria, qualcosa che viene *posto* e che di per sé è lettera morta ovvero qualcosa che non ha alcun potere; come tale non può essere scambiata come l'in sé, come l'incondizionato verso cui l'uomo si protenderebbe. Ma, allora, nei confronti della verità si può mostrare la massima indifferenza: essa non brilla più della luce del vero, non offre alcuna certezza, perde la sua autonomia. Non può più servire come principio, come causa: «Dio, Cristo, la Trinità, la moralità, il bene» scrive a proposito Stirner, sono *giudizi arbitrari*, cioè sono creature come ogni altra verità, delle quali «io devo permettermi di dire non solo che sono verità, ma anche che sono *illusioni*»¹¹⁹.

La verità mantiene il suo potere e il suo fascino fintanto che si rimane invischiati in quell'ingenuità che per Stirner è appunto la credenza nell'esistenza di un mondo a parte, assoluto, in sé, un mondo di essenze, di oggetti assoluti come l'uomo, il bene, la libertà ecc., suscettibili di essere indagati, spiegati, compresi nella loro verità, cioè *detti*, espressi, rappresentati. In altri termini, fino a che la verità rimarrà inattaccata nel suo essere intesa come *fine*, come fatto assoluto e incondizionato – *al di sopra del creatore* per usare le parole di Stirner – ovvero misconosciuta come *creatura*, come qualcosa di posto e come *strumento*, essa continuerà appunto ad esprimere il suo fascino persuasivo, a legittimare la necessità di un mondo alla rovescia, e dunque a manifestare il suo potere ideologico e la sua supremazia come funzione predicativa dell'essere, come *causa* o destinazione, da cui discende un ordine morale e teleologico a cui gli uomini sono chiamati ad aderire e dunque sottomettersi.

La critica stimeriana «scopre così il contenuto ideologico proprio della verità la quale non è nient'altro che una funzione del potere riconosciuto. La verità trae il suo senso dal rapporto gerarchico che l'uomo stabilisce tra sé e un ordine di pensieri e di idee ritenuto a lui superiore»¹²⁰, ovvero *sacro*, autonomo, in se stesso prezioso e rispettabile, che sia Dio o la stessa verità. In sostanza Stirner è dell'idea che la verità non si presenti mai come un *dato* assoluto, avente valore in se stesso, che andrebbe indagato e scoperto. La verità è definita per l'appunto una creatura e dunque un prodotto, un farsi, costantemente soggetto al fluire di dissoluzione e creazione, e per questo sempre *revocabile*. «Nessun pensiero è sacro, perché nessun pensiero dev'essere oggetto di "devozione"; nessun sentimento è sacro [...], nessuna fede è sacra. Sono tutti *alienabili*, mia proprietà alienabile e io li *anniento* così come li *creo*»¹²¹. Allora la verità non si darà mai come qualcosa di *presupposto*, ma sempre come qualcosa che si crea e di cui si dispone, di cui ci si serve come proprietà, cioè che si *fa* proprio e di cui pertanto ci si può anche disfare e disinteressare¹²²: la

¹¹⁹ M. Stirner, *op. cit.*, p. 351 (il corsivo è nostro).

¹²⁰ A. Signorini, *op. cit.*, p. 42.

¹²¹ M. Stirner, *op. cit.*, p. 372.

¹²² «Io non voglio essere schiavo delle mie massime, ma le espongo invece senza alcuna garanzia alla mia critica incalzante e non do loro alcuna assicurazione di *conservazione*» (M. Stirner, *op. cit.*, p. 323; il corsivo è nostro). A nessuna massima, a nessuna verità è permesso di consolidarsi in una convinzione perché rappresenterebbe una sottomissione, una schiavitù. Di fronte all'unico ogni verità non può mai essere *la* verità, ma solo *una* verità la cui condizione d'esistenza non può che essere precaria.

verità è solo «un materiale che io posso utilizzare»¹²³, scrive appunto Stirner; in questo modo, potremmo dire, essa smette di essere un fantasma che aleggia sopra la testa degli individui per divenire, piuttosto, materia e attrezzo. Infatti, nella storia – «un concetto anch'essa» dice Stirner – non è la verità a svilupparsi o a inverarsi, a dominare o a vincere, come fosse un soggetto autonomo: «la verità non ha mai vinto, ma è sempre stata, invece, un *mezzo* per la vittoria, come la spada»¹²⁴. È come «spada», come *strumento*, e non come *fine* o come ideale che la verità esprime il suo valore e il suo senso. Smascherata nel suo carattere ideale e finalistico e compresa invece come proprietà e strumento, nessuna verità risulta immune alla *profanazione*, nessuna è più in grado di sussistere nella sua sacralità o nella sua presunta inviolabilità. In ultima analisi, non si dà più alcuna verità o bene che restituisca all'uomo la sua giusta costituzione morale. Perciò, dagli interrogativi che si accavallano per stabilire cosa sia infine vero, bene e morale, possiamo prescindere, ci rassicura Stirner, poiché essi appartengono alla gente devota: per quest'ultima, è certo, «morali lo si deve essere senz'altro, il problema è solo quello di ricercare il modo giusto, la maniera *giusta* di esserlo»¹²⁵. Mentre noi possiamo fare meno delle «feroci lotte» della “gente pia” e trattarle con la più spensierata leggerezza e irriverenza: anzi,

se uno *sorridesse* di degnazione su tutte queste controversie a proposito dell'essere supremo, [...] questo vorrebbe dire che per lui l'ipotesi di un essere supremo è del tutto oziosa e le controversie in questo argomento nient'altro che un gioco vano. Che poi l'essere supremo sia rappresentato dal Dio uno e trino o dal Dio di Lutero o dall'*être suprême*, oppure non da Dio, ma da “l'uomo”, tutto questo non fa differenza alcuna per chi nega l'essere supremo stesso; infatti tutti coloro che servono un essere supremo sono, ai suoi occhi, tutti uguali – gente pia: l'ateo più vemente come il cristiano più devoto¹²⁶.

La leggerezza cui ci invita Stirner non è snobistica ma solamente scettica. Sorridere delle smanie teologiche del cristiano e delle ansie teoretiche dell'ateo significa sia prendere le distanze dalle recondite intenzioni morali di entrambi, sia questionare la validità stessa di ciò che l'uno e l'altro vorrebbero rispettivamente difendere in quanto vero o essenziale. Non si tratta, dunque, di smettere di interrogarsi ma di domandare in modo diverso: non chiedersi più «che cos'è la verità?», «che cos'è il bene?» ma piuttosto «*quale* verità?», «*quale* bene?», «*quale* morale?». Perché, si domanda infatti Stirner, «la moralità stessa non si osa metterla in questione, chiedendosi se non sia essa stessa un'illusione»¹²⁷? Perché «essa rimane, nella sua sublimità, superiore a ogni dubbio, immutabile»¹²⁸, risponde; 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

¹²³ Ivi, p. 368.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Ivi, p. 82.

¹²⁶ Ivi, p. 48.

¹²⁷ Ivi, p. 82.

¹²⁸ *Ibidem*.

del bene, della giustizia, della verità?»¹²⁹. Si potrebbe domandare anche così: da quale punto di vista estraneo e assoluto si può dire, per esempio, cosa sia in sé il bene? E soprattutto, «non accade mai a taluno di voi di chiedersi se veramente il bene meriti che si aspiri ad esso, e se il bene sia realmente quella cosa che l'uomo deve cercar di realizzare nella sua vita?»¹³⁰. Insomma, «non domandatevi *che cosa* sia il bene, ma se ci sia in genere il bene, o se volete decisamente sapere che cosa sia il bene, chiedetevi anzitutto se esso non sia una vostra immaginazione»¹³¹.

Nel porre tali quesiti, Stirner ci invita per così dire a un'inversione di ruoli: non ricoprire più quello di Edipo alla ricerca di una risposta che *risolva* l'enigma, preso nel tentativo di sapere e scoprire *che cosa* sia l'uomo, la verità o il bene; ma interpretare quello della Sfinge che, con impertinenza, pone un quesito, un enigma, dove altri esigono una risposta. Ovvero, fare sì che non più lo scrupolo e «il lavoro del *risolvere*, ma l'arbitrio che non fa molte cerimonie con gli scrupoli, non la forza del pensiero ma la forza della mancanza di scrupoli»¹³² entrino in gioco. Fare, cioè, del pensiero qualcosa che non è più al servizio del sapere come «lavoro del risolvere», ma al servizio di questa stessa mancanza di scrupoli: «Il pensare può servire soltanto a rafforzare e ad assicurare la mancanza di scrupoli»¹³³. Rimanendo nell'esempio: nel ruolo della Sfinge non si tratta più di risolvere, di trovare una *soluzione*, un cielo, ovvero di scoprire la propria *patria* reale. Si tratta, all'opposto, di fuggire ogni patria, ogni stabilità, ogni destinazione; di assicurare il pensiero alla mancanza di scrupoli, cioè di «fare del pensiero stesso una cosa dell'arbitrio egoistico, una cosa dell'unico, [...] togliendogli il suo significato di "ultimo e decisivo potere"»¹³⁴. «Forse con ciò si "rigetta" il pensiero? No, gli viene soltanto rifiutato il carattere sacro, esso viene negato soltanto come scopo o vocazione»¹³⁵. Non si rinuncia a pensare, ma a concepire il pensiero come scopo, come fine, per farne, piuttosto, lo strumento della stessa assenza di scrupoli. Allora, «dissacrare» lo stesso pensiero significa intenderlo non come un *compito*¹³⁶, come il luogo eletto in cui, con abnegazione, si disputerebbe la «battaglia teoretica» al termine della quale sarebbe possibile proclamare, con superba serenità della coscienza, cosa siano *veramente* la verità, l'uomo, il bene, ecc. Il pensiero è solo un «mezzo», e se proprio deve avere uno scopo – dice Stirner – quest'ultimo consisterà, appunto, nella «perdita degli scrupoli»¹³⁷, in una radicale miscredenza, ovvero nella volontà di dissacrare, di rovesciare ogni «santuario», di rinnegare ogni cielo. Questa volontà è la *forza* stessa di un pensiero irrequieto e instabile, è la forza dei mutevoli

vagabondi dello spirito, ai quali la dimora degli avi appare troppo angusta e opprimente per potersene restare tranquilli in quello spazio ristretto:

¹²⁹ Ivi, p. 172.

¹³⁰ Ivi, p. 362.

¹³¹ M. Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, op. cit., p. 363 (il corsivo è nostro).

¹³² Ivi, p. 459 (il corsivo è nostro).

¹³³ Ivi, p. 460.

¹³⁴ M. Stirner, op. cit., p. 159.

¹³⁵ M. Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, op. cit., p. 458.

¹³⁶ Cfr. Stirner, op. cit., p. 363.

¹³⁷ M. Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, op. cit., p. 458.

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 impudentemente di tutto¹³⁸.

Farsi vagabondi dello spirito significa prendere congedo da ogni fede, da ogni desiderio di certezza, da ogni dottrina e sistema, in quanto segni di quella scrupolosità intellettualistica la quale, nonostante sia «pervenuta alla pura riflessione o alla purezza della critica, tuttavia è soltanto religiosità»¹³⁹, espressione, cioè, della «bigotteria pretesca». Anzi, «il religioso è l'uomo scrupoloso»¹⁴⁰, afferma Stirner, e più di tutti lo è il critico puro che vede nel pensiero e nella riflessione forme di salvezza e liberazione. Ed è appunto così, in nome delle ricompense offerte dalla speculazione, che «si inducono gli uomini alla scrupolosità, alla riflessione quando si promette loro una “salvezza” nel pensare; i deboli di pensiero, che ci si lasciano indurre, non possono fare altrimenti che riposare su qualche pensiero in causa della loro debolezza, - cioè diventare credenti»¹⁴¹. Sintomo di *debolezza*, ovvero dell'essere credenti, è fare di un pensiero, di un'idea, di una convinzione, il rifugio in cui far riposare finalmente la propria coscienza, il principio con cui orientare la propria esistenza. La religiosità, per Stirner, è in fondo tutta qui, e trova il suo apice nella critica: «io vado ripetendo che il mondo religioso [...] è appunto il mondo dei pensieri», che «raggiunge il suo perfetto compimento con la critica»¹⁴².

Come già abbiamo sottolineato, con la critica razionale e filosofica, la credenza nel «mondo alla rovescia» incontra la sua più alta sistematizzazione e celebrazione: in essa il pensiero si erge come dominio della conoscibilità del reale e della vita, e quindi come dispiegamento della verità nella quale risiederebbe la libertà da ogni vincolo e costrizione dogmatica. C'è una frase, scrive a riguardo Stirner nell'*Unico*, «che merita la nostra attenzione: “La critica non stabilisce dogmi e vuole soltanto conoscere le cose”»¹⁴³. La critica, come esponente della libertà di pensiero, si avvale per l'appunto di una riflessione pura che muove su basi scientifiche, e che si sviluppa attraverso le lucide leggi della ragione. Pertanto, non stabilisce affatto arbitrariamente, cioè dogmaticamente, dei principi: essa si limita a conoscere le cose, ovvero a descriverle nella loro verità in maniera del tutto disinteressata, al di là di ogni credulità acritica e di «ogni specie di “giri di frase”»; in effetti, «libertà di pensiero significa dunque che noi vaghiamo tutti [...] in mezzo alle tenebre e sulla via dell'errore, ma che ciascuno può tuttavia avvicinarsi *alla verità* e con ciò porsi sulla retta via»¹⁴⁴. Riconoscere le cose in trasparenza, nella loro nudità, come per esempio Feuerbach vuole sia per l'uomo, avvicinarsi alla loro verità rimuovendo i veli che ne nascondono l'essenza, è appunto il compito assoluto

¹³⁸ M. Stirner, *op. cit.*, p. 121 (il corsivo è nostro).

¹³⁹ M. Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, *op. cit.*, p. 457.

¹⁴⁰ Ivi, p. 457.

¹⁴¹ Ivi, p. 458 (il corsivo è nostro).

¹⁴² M. Stirner, *op. cit.*, p. 156.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Ivi, p. 358.

che si pone il libero pensiero. Con ciò, tuttavia, la libertà di pensiero è ancora immersa «nella lunga notte del pensiero e della fede», nient'affatto risvegliatasi dall'«incubo del mondo religioso»: infatti, appunta Stirner, «il libero pensiero e la libera scienza [...] mi fanno riflettere sul cielo e sulle realtà celesti ossia sul “divino”, cioè a dire il vero, sul mondo e sul mondano», ma in ogni caso su un «altro mondo»: il loro continua a essere «un rovesciamento e una trasposizione del mondo, un occuparsi dell'essenza del mondo e perciò di un mondo *alla rovescia*»¹⁴⁵.

Il libero pensiero e la libera scienza che vorrebbero semplicemente comprendere e descrivere il mondo così come esso sarebbe in verità, cioè al di là delle mitologie religiose, stanno proponendo, in fondo, nient'altro che un'ennesima «trasposizione del mondo». Ma, allora, cosa vuol dire «conoscere le cose», avvicinarsi alla loro verità, occuparsi della loro essenza? Esiste forse uno spazio della conoscenza in cui l'arbitrio smette di operare, lasciando così emergere le *cose* nella loro absolutezza come se non avessero alcuna relazione con lo sguardo che noi gettiamo su di esse? Soprattutto, non è lo stesso movimento di razionalizzazione portato avanti dalla critica – che sotto l'egida della ragione pretenderebbe di approssimarsi in modo neutro e imparziale alla verità – l'esempio di una forza che procede in modo totalmente arbitrario? «Perché i preti» si chiede infatti Stirner «strillano quando vedono che Hegel e i teologi speculativi traggono pensieri speculativi dal contenuto della Bibbia? Proprio perché essi ne fanno quel che vogliono, ossia “*procedono arbitrariamente*”»¹⁴⁶. E, appunto, se noi stessi con i nostri quesiti e le nostre azioni «procediamo arbitrariamente, prendendo come ci pare gli oggetti sacri, perché rinfacciare poi agli spiriti bigotti il fatto che essi ci prendono, *a modo loro*, altrettanto arbitrariamente, giudicandoci magari degni del rogo o di un'altra punizione, per esempio della censura?»¹⁴⁷. Con questi esempi, Stirner intende suggerirci che «il modo in cui noi trattiamo le cose [...] dipende da ciò che ci piace, dal nostro arbitrio: noi le usiamo come *vogliamo* o, per essere più precisi, le usiamo come *possiamo*»¹⁴⁸. Potremmo tradurre così: nessuno sta dalla parte della verità, tutti stanno dalla parte del *potere*. In questo senso la *relazione* con il mondo e con le cose viene reintrodotta da Stirner in un sistema di *arbitrarietà e strumentalità*, strappandola così a quello della *verità* e dell'*oggettività*, innanzitutto perché, come abbiamo visto, la stessa verità non è che un giudizio arbitrario. Arbitrarietà e strumentalità, non verità e oggettività, caratterizzano il modo con il quale ci avviciniamo alle cose, le trattiamo, le produciamo, le ordiniamo e ce ne appropriamo: «le usiamo come *possiamo*», dice Stirner, cioè fin dove si estende il nostro potere, fin dove si esercitano la nostra forza e le nostre possibilità. Questo, evidentemente, comporta un ribaltamento rispetto all'atteggiamento dell'umanesimo: «l'aspetto primario non sono le cose e la loro *concezione*, ma io stesso, la mia volontà»¹⁴⁹; primario non è più il *lavoro* del risolvere e del fondare grazie al quale sussiste la fede nella verità; primaria non è più la verità che scivola via dalla propria eternità e immortalità per cadere nelle trame del

¹⁴⁵ Ivi, p. 353.

¹⁴⁶ Ivi, p. 350 (il corsivo è nostro).

¹⁴⁷ Ivi, p. 351.

¹⁴⁸ Ivi, p. 350.

¹⁴⁹ Ivi, p. 351 (il corsivo è nostro).

mondo caduco del singolo, dell'unico, per il quale, appunto, «il rapporto con il mondo diventa un rapporto con un campo di possibilità che è suscettibile di utilizzazione e trasformazione, non più con un sistema di verità»¹⁵⁰.

Respingendo ogni verità nella propria arbitrarietà, l'unico prospetta un mondo in cui l'uomo, come ciascun singolo, non è più chiamato all'assurda pretesa di rispondere della propria verità per poi aderirvi. Lo stesso si potrebbe dire del mondo: non più il luogo in cui le cose attendono di rivelarsi, di palesare il proprio spirito, cioè di confluire nel loro presupposto sistema di verità e quindi di riconciliarsi con il loro essere, esso si mostra come l'arena di molteplici prospettive del tutto contingenti e arbitrarie, come un campo di possibilità divergenti e in conflitto. Dunque, vincere la «maledizione» della verità ridimensionandola nella sua materialità e utilizzabilità, significa, per Stirner, rinnegare la verità nella sua funzione teleologicamente determinante, denunciarla sia come baricentro in cui l'uomo troverebbe l'equilibrio con la sua essenza e dunque la sua pacificazione, sia come architrave di ogni «demagogia» morale; e a sua volta, significa scongiurare ogni fissazione, ogni irrigidimento, cioè lo stesso «*principio di stabilità*, il vero principio di vita della religione»¹⁵¹. Come vagabondo dello spirito Stirner peregrina in quel «*mondo immaginario* fatto di oggetti, sostanze, «ragione», predicati, verità ed essenze, lanciando contro di esso la sua maledizione, nel tentativo ultimo di distruggere l'«*uomo interiore*»: se mai si potesse parlare di «fine» nell'opera di Stirner, questa è, in effetti, l'unica occasione: «la meta finale, per quanto possa dileguarsi dalla vista a ogni nuovo attacco, è la vera, completa distruzione del cielo, della morale, ecc., insomma dell'uomo che si è assicurato soltanto contro il mondo, dell'*isolamento* e della pura *interiorità* dell'uomo. [...] La vera fine degli assalti al cielo è la distruzione del cielo, il suo annientamento»¹⁵².

L'unico, insomma, non lotta per iscriversi nel regno della verità, per la proclamazione di un'oggettività universalmente riconoscibile a cui appartenere e in cui riconoscersi: la sua lotta non si compie in seno all'essere, come invece accade per l'uomo teoretico la cui battaglia è condotta, appunto, in nome dei concetti, dei predicati, delle essenze nei quali la realtà dovrebbe trovare la propria pienezza. L'unico vuole essere il punto di rottura della modernità, il suo sprofondamento, il suo epilogo messo in atto con «il rigetto dell'ideale, col «disprezzo dello spirito»»¹⁵³. In fin dei conti, dichiara Stirner, si porrebbe «il compito della *dissoluzione dello spirito*, dissoluzione di ogni pensiero, di ogni rappresentazione»¹⁵⁴: ovvero si tratta di rigettare la costrizione e l'irrigidimento del mondo stesso, la conformità al concetto, la riduzione al «che cosa», la divaricazione tra vero e falso, tra compiuto e incompiuto operate appunto dalla rappresentazione. Insomma, 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.) dovrebbero determinarci? Non potremmo esigere che anche lo spirito o la

¹⁵⁰ R. Escobar, *op. cit.*, p. 111.

¹⁵¹ M. Stirner, *op. cit.*, p. 352.

¹⁵² Ivi, p. 78.

¹⁵³ Ivi, p. 376.

¹⁵⁴ Ivi, p. 72.

rappresentazione, l'idea non abbia il potere di determinarci, non sia quindi *fisso* e intoccabile o “santo”?»¹⁵⁵.

Allo spirito, all'unità del concetto, alla conformità alla verità, Stirner intende opporre la *proprietà* dell'unico, l'*ineffabilità* di un'esistenza che lotta strenuamente contro il dominio morale costruito intorno alla «Parola», al «Logos», un'esistenza che non può, che non vuole essere *detta*, ossia concettualmente e razionalmente *compresa* una volta per tutte nella sua destinazione, nella sua «natura» e nelle sue disposizioni; un'esistenza che, per così dire, può solo *farsi*, e in questo farsi rimane sì inesprimibile, ma solo per quella voce che la vuole pronunciare, che la vuole cogliere nella sua «luce autentica»: «nessun *concetto* mi esprime, niente di quanto viene indicato come mia essenza mi esaurisce: sono solo nomi»¹⁵⁶. Un'esistenza che tuttavia non è muta, ma quando «parla» e «pensa» non lo fa mai per *sapere*, per dire la verità, la *sua* verità e identificarsi con essa, ma per definire la propria posizione, per delimitare la sua proprietà, cioè per continuare a volere se stessa contro ogni subordinazione e estraniamento, conservando così il potere di dissolversi, di mutare e quindi di crearsi nella dinamicità del presente: «voglio preoccuparmi soltanto di assicurarmi la mia proprietà e, per farlo, voglio ritirarla ogni volta in me, annientare in essa ogni moto d'indipendenza e inghiottirla prima che possa diventare qualcosa di fisso e di stabile, un'“idea fissa” o un “morbo”»¹⁵⁷.

Il mondo dell'unico, la cui figura qui ci siamo limitati a evocare, non è organizzabile in senso categoriale, non è più «un ordine naturale, ma neppure un ordine divino, un piano della storia, la realizzazione di un compito, la manifestazione di un principio, il “corpo” di un soggetto sovraindividuale»¹⁵⁸. È un mondo, insomma, in cui le «illusioni dell'idealismo»¹⁵⁹ e della morale non trovano più spazio: io, scrive Stirner, «vi lascio volentieri il vostro “mondo morale”, [...] l'eterna menzogna della società»¹⁶⁰. La profanazione dell'unico implica, da questo punto di vista, una «*generalizzata caduta del senso*, di ogni significato che al mondo venga o dalla “natura” o dallo “spirito”. È questa caduta il nucleo fondamentale del nichilismo stirneriano»¹⁶¹. Un «nichilismo» che, a nostro avviso, è interpretabile in termini nicciani come sintomo «del fatto che la forza di *creare*, di *volere*, è talmente cresciuta da non avere più bisogno di [...] interpretazioni universali, di introdurre un *sensò*», ma anche come «segno di forza e di *dominio di sé*, in quanto è il poter fare a meno di un mondo di illusioni che redimono e consolano»¹⁶². È lo stesso Stirner, peraltro, ad affermare che con l'unico «è finito [...] ogni sviluppo ideale», poiché – in primo luogo – è dell'unico stesso che «non c'è sviluppo ideale»: ovvero «non si può costruire con esso un sistema filosofico [...] come dall'Essere, dal pensiero o dall'Io»¹⁶³. L'unico, in altre parole, è il confine oltre il quale la domanda «che cosa?», tipica della conoscenza, non ha più alcun diritto da

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Ivi, p. 380.

¹⁵⁷ Ivi, p. 151.

¹⁵⁸ Escobar, *op. cit.*, p. 107.

¹⁵⁹ Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, *op. cit.*, p. 517.

¹⁶⁰ Ivi, p. 507.

¹⁶¹ R. Escobar, *op. cit.*, p. 107.

¹⁶² F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, *op. cit.*, p. 326.

¹⁶³ M. Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, *op. cit.*, p. 439.

esercitare, è la soglia dove essa perde la propria consistenza. In quest’ottica, l’unico è la «firma» di un’accusa, di una provocazione che Stirner lancia al sapere e alle sue pretese epistemologiche di cogliere le cose nella loro positività, di scoprire e registrare il loro significato, la loro veridica trasparenza. Con l’unico, insomma, decade «il regno dei pensieri assoluti, cioè dei pensieri che hanno un loro proprio contenuto di concetto»¹⁶⁴, e insieme finisce «la fede nella verità e nella sua funzione di criterio determinante del pensiero»¹⁶⁵. Ma squalificando tutto ciò, Stirner si ritrova a denunciare il linguaggio stesso nella sua impossibilità di *dire*, di *riferire* «il reale», se non in qualche modo «tradendolo»: con l’unico, scrive appunto Stirner «viene alla luce la nudità e la frivolezza delle nozioni e delle idee»¹⁶⁶; questa *frivolezza* – che è evidentemente anche della parola – risiede nel fatto che nozioni e idee non *dimostrano* affatto «*ib*» senso di ciò che *indicano*: in esse, cioè, non si specchiano le ragioni o il fondamento delle cose. Proprio per questo sono frivole: ciò di cui esse parlano, quello che esse rivelano nel linguaggio non è l’essenza riposta, ma, al contrario, il «superficiale» ovvero ciò che vi è di comune e generale *tra* le cose. La nozione di «Uomo», afferma a proposito Stirner, «è un’espressione per quello che è *generale* in ognuno, per quello che ognuno ha in *comune* con gli *altri*, ma non è un’espressione per l’«ognuno»»¹⁶⁷: infatti, «L’uomo ha senso se si rimane [...] alla questione concettuale che si riferisce appunto a ciò che è comune e medio»¹⁶⁸. L’«ognuno», dunque, è intelligibile esclusivamente nella fissità dello *stesso* e nella rigidità dell’*identico*, cioè nell’assolutezza del concetto «Uomo», ma in sé e per sé è impronunciabile.

Per concludere, ciò che Stirner in fondo si propone è di mandare in malora¹⁶⁹ il regno delle *cose in sé*, che è poi il *mondo fraseologico*, ovvero «quel mondo il cui “cominciamento era la parola”»¹⁷⁰. In uno slancio guerresco così afferma:

io disprezzo la natura, gli uomini e le loro leggi, la società umana e il suo amore, e recido ogni rapporto generale con essa, perfino quello col linguaggio. A tutte le pretese del vostro dovere, a tutte le designazioni del vostro giudizio categorico contrappongo l’atarassia del mio io. E già faccio una concessione se mi servo del linguaggio. Io sono l’*indicibile*, *mi mostro* soltanto.

Nello sforzo di far saltare e insieme fuggire dal «castello della metafisica» Stirner si ritrova in quel «nuovo deserto» che si apre in seguito all’annientamento degli ideali; un deserto dove il vecchio alfabeto idealista è destituito e con esso respinte le sue rigorose necessità rappresentative: alla predicabilità del «Tutto» si contrappone l’*afasia* del sospetto, mentre l’*indicibilità* dell’unico mette un punto interrogativo dinnanzi al pensiero e alla parola e alla

¹⁶⁴ Ivi, p. 440.

¹⁶⁵ R. Escobar, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶⁶ M. Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L’unico*, *op. cit.*, 1923, p. 440.

¹⁶⁷ Ivi, p. 442.

¹⁶⁸ R. Escobar, *op. cit.*, p. 79.

¹⁶⁹ Cfr. Stirner, *Scritti minori e risposte ai critici de L’unico*, *op. cit.*, p. 441.

¹⁷⁰ Ivi, p. 441 (i corsivi sono nostri).

loro volontà di sapere.

Nota bibliografica

Stirner, M., *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: Der einzige und sein Eigenthum aus den Jahren 1842-1848* (1914), trad. it. di A. Treves, *Scritti minori e risposte ai critici de L'unico*, Casa editrice sociale, Milano 1923.

Stirner, M., *Der Einzige und sein Eigenthum* (1845), trad. it. di L. Amoroso, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1999.

Escobar, R., *Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità*, Angeli, Milano 1986.

Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums* (1841), trad. it. di C. Cometti, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 2010.

Foucault, M., *Les mots et les choses* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Bur, Milano 2010.

Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (1873), trad. it. di S. Giammetta, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, Bur, Milano 2012.

Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral* (1887), trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2011.

Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht* (1901), trad. it. di A. Treves, a cura di P. Kobau e M. Ferraris, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2008.

Penzo, G., *Invito al pensiero di Max Stirner*, Mursia, Milano 1996.

Signorini, A., *Stirner e la differenza*, Giappichelli, Torino 1994.

Sini, C., *Stirner, Nietzsche e l'ambiguità del concetto di individuo*, in Ciaravolo P. (a cura di), *Nietzsche-Stirner. Atti del convegno*, Aracne, Roma 2006.