



## La Ginestra



· 15 ·

Collana diretta da Ferruccio Andolfi e Italo Testa





Il volume è stato pubblicato con il contributo  
della Fondazione Cariparma

*Si ringraziano  
Anna Zaniboni e l'Archivio Carlo Mattioli di Parma  
per la gentile collaborazione*

In copertina  
*Ginestre* di Carlo Mattioli

Ludwig Feuerbach, *Über das Wesen des Christentums  
in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum*  
Moses Hess, *Die letzten Philosophen*  
Max Stirner, *Rezensenten Stirners* (passi scelti)  
K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*,  
*Die deutsche Ideologie* (passi scelti)  
Traduzioni di Ferruccio Andolfi

ISBN 978-88-8103-983-8

© 2021 Edizioni Diabasis  
Diabasis srl - Strad. San Girolamo, 17 - 43121 Parma Italia  
telefono 0039.0521.207547 – e-mail: [info@diabasis.it](mailto:info@diabasis.it)  
[www.diabasis.it](http://www.diabasis.it)





Feuerbach Stirner  
Hess Marx



# L'UOMO E L'UNICO



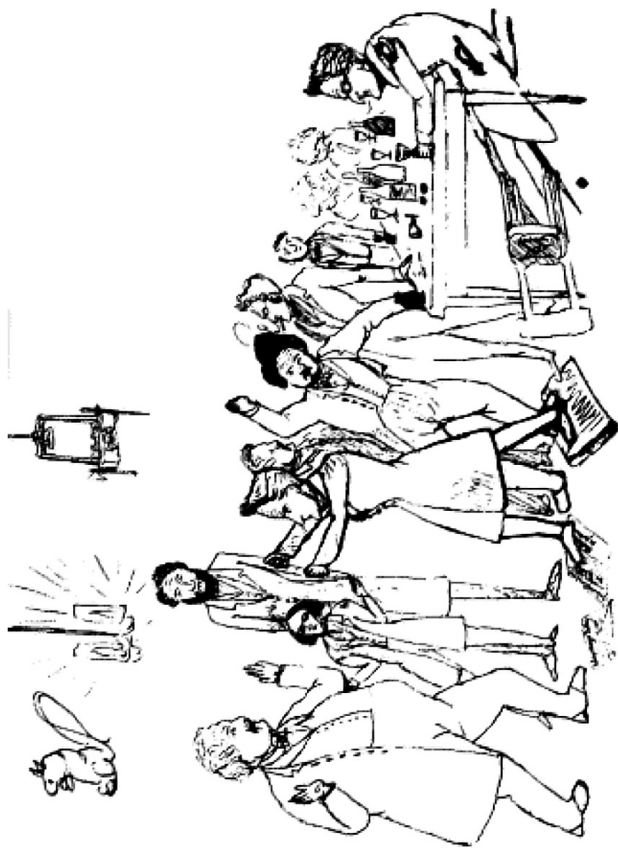
A cura di Ferruccio Andolfi



DIABASIS







Caricatura del gruppo *I liberi di Friedrich Engels*. Da sinistra: Arnold Ruge, Ludwig Buhl, Carl Nauwerck, Bruno Bauer, Otto Wigand, Edgar Bauer, Max Stirner, Eduard Meyen, tre non identificati, Karl Fredrich Köppen.







## L'uomo e l'unico

- 9     *Introduzione*, Ferruccio Andolfi
- 39    *Ludwig Feuerbach*  
Sull'*Essenza del cristianesimo*  
a confronto con *L'unico e la sua proprietà*
- 57    *Max Stirner*  
La replica a Feuerbach
- 69    *Moses Hess*  
Gli ultimi filosofi
- 97    *Max Stirner*  
La replica a Hess
- 111   *Karl Marx*  
Essenza umana e unicità

113 Comunismo e umanesimo ovvero il positivo fondato su se stesso 116 Due lettere di Engels a Marx 121 L'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali 122 Sostanza, autocoscienza, unico 124 La lotta contro le illusioni religiose 130 L'unico indicibile e il proprietario 132 L'individuo personale 135 Il dominio della casualità e l'unicità come meta 139 Egoismo e abnegazione









## Introduzione

Ferruccio Andolfi

1. Quando, nel 1841, apparve l'*Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach, manifesto di un umanesimo destinato a rimpiazzare la religione soprannaturalistica tradizionale, l'opera fu salutata con giubilo dai discepoli di Hegel, che avvertirono in essa i segni di un nuovo più libero modo di ragionare e di esprimersi. L'uomo, erede di Dio e dello Spirito, era portatore anche di un diverso linguaggio. Per un po' di tempo questa posizione fu dominante tra gli intellettuali progressisti in Germania dei primi anni Quaranta. Ma le novità in quegli anni si succedettero a un ritmo incalzante. Un altro intellettuale umanista, Bruno Bauer, espresse il suo orientamento sotto il linguaggio cifrato dell'autocoscienza. Un linguaggio di élite, diremmo oggi, a buona ragione, perché già allora Bauer contrapponeva la critica alla «massa». Tanto è vero che poco dopo Marx si fece beffe di questo esponente della «critica critica» e del suo approccio teologico ai problemi, apostrofandolo come «san Bruno».

Ad eccezione di Feuerbach, che predilegeva un ritiro agreste, gli altri erano legati alla metropoli del tempo, a Berlino, dove si raccoglievano nella taverna di Hoppel, al centro della città, per parlare di religione e politica e dare sfogo ai loro cuori ribelli. Engels, che faceva parte del gruppo, denominato *Die Freien* (I liberi), ci ha lasciato una caricatura dei suoi compagni di discussione e di bevute, sempre attentamente sorvegliati dalla polizia. Non vorrei tuttavia che i lettori si facessero troppe illu-





10

sioni. Lo stile di questi autori, malgrado la loro seria intenzione di rompere col passato, resta per il nostro gusto piuttosto involuto, pieno com'è di giochi di parole, e richiede una certa pazienza per essere decifrato. Fu in quegli anni che il giovane Marx diede le prime prove di sé negli *Annali franco-tedeschi*, di cui comparve a Parigi un solo numero nel 1844, curato da lui e da Arnold Ruge, anch'egli del gruppo ricordato, da cui tuttavia a breve distanza di tempo Marx prese le distanze, giudicandolo un liberaldemocratico sordo alle ragioni del comunismo nascente (si veda in questo volume il riferimento a Ruge come al «dottor Graziano» – una maschera della commedia dell'arte, che rappresenta un personaggio serio, saccente e presuntuoso). Negli *Annali* Marx pubblicò due saggi, l'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e *La questione ebraica*, ma anche tre lettere a Ruge, in cui mostra di condividere con il suo interlocutore l'idea di una realizzazione pratica della ragione, e reclama come lui, contro i progetti socialisti utopici, la necessità di una mediazione politica. Sarà solo poco dopo che Marx rigetterà questa stessa prospettiva per spingersi sul terreno di un superamento radicale dello Stato borghese<sup>1</sup>. Già nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, allora non pubblicati, Marx procede in questa direzione, ma senza prendere ancora le distanze da Feuerbach – il filosofo progressista in quel momento più apprezzato in Germania – al quale anzi propone in una lettera dell'11 agosto 1844 di condividere la lotta per il comunismo<sup>2</sup>.

Nell'ottobre del 1844 interviene un nuovo evento di notevole rilevanza: uno dei liberi, Max Stirner, dà alle stampe il suo *Der Einzige und sein Eigentum*, un saggio che contesta, in nome della incomparabilità del singolo, i principi stessi dell'umane-





simo feuerbachiano a cui i socialisti amavano riferirsi. L'eco di questo fatto è ben presente nel carteggio di Marx con Engels. Questi, nelle due lettere che riproduciamo, del novembre 1844 e del gennaio 1845, rende bene l'idea delle aspettative che potranno crearsi da principio in un esponente del comunismo all'apparire dell'opera, e come esse fossero immediatamente ridimensionate per effetto di una lettera inviata da Marx, che non possediamo ma di cui possiamo congetturare il tenore basandoci sulla risposta del suo amico. Nella prima lettera Engels esprime a Marx un sostanziale apprezzamento per l'empirismo di Stirner che parte dall'individuo e dai suoi irrinunciabili interessi. Questa impostazione, è vero, sembra riflettere «l'essenza della società attuale», una società appunto individualistica e competitiva. Il giudizio canonico su Stirner dato da parte dei socialisti avrebbe sempre rimarcato questo punto. Ma il giudizio di Engels, che aveva appena letto le bozze del libro, è più complesso. Egli è dell'opinione che il ragionamento di Stirner debba essere fatto proprio e rovesciato dai comunisti. In che modo? Dimostrando che i suoi uomini egoisti devono «diventare uomini» e «comunisti» «per puro egoismo». Egli mostra di condividere in certa misura la critica di Stirner all'uomo astratto di Feuerbach, in cui si riflette ancora il dio delle religioni, e di voler procedere come lui empiricamente, derivando l'universale dal singolo. Compare in queste lettere un altro personaggio, in cui compagnia Engels dichiara di aver affrontato la lettura dell'Unico: Moses Hess. Questi era un sodale di Engels, il quale manifesta però qualche dubbio sul suo eccesso di idealismo, che gli impedirebbe di cogliere le potenzialità dell'egoismo per la fondazione del comunismo e lo porterebbe ad adottare anche uno stile di scrittura poco popolare. Due mesi più tardi, nel gennaio 1845, Engels scrive





a Marx una nuova lettera in cui molto sbrigativamente dichiara che dopo l'infatuazione creatagli dal primo contatto col libro di Stirner, a una più attenta riflessione, aveva finito per trovarvi «le stesse cose che vi trovi tu». E informa Marx che anche Hess, pur senza aver letto la lettera di Marx – quella mancante – dopo alcune oscillazioni, è arrivato alle stesse conclusioni, come dimostra l'articolo scritto in merito – si tratta dell'opuscolo *Die letzten Philosophen* – di cui ha dato lettura ad Engels ad alta voce. Sicché nel giro di pochissimo tempo l'apertura  
12 di Engels, nella direzione di un'integrazione di individualismo e socialismo, cede a quella che da allora sarebbe diventata la lettura canonica e semplificata dell'individualismo nel fronte socialista ricompattato: la dottrina dell'unicità non è altro che la forma cosciente dei comportamenti egoistici propri della società borghese.

2. I documenti del dibattito avvenuto in quel giro di anni su umanesimo e individualismo che ho scelto per questa raccolta risalgono al periodo immediatamente successivo alla pubblicazione dell'*Unico*. Gli scritti di Feuerbach e di Moses Hess sono appunto recensioni dell'opera di Stirner. Seguono le repliche di Stirner, estrapolate dal suo più ampio *Rezensenten Stirners*. Le due recensioni come le repliche apparvero tutte nel 1845 sulla *Rivista trimestrale di Wigand*, nei volumi secondo e terzo<sup>3</sup>. Subito dopo, tra il 1845 e il 1846, Marx stendeva le pagine dell'*Ideologia tedesca*, destinate a restare inedite a lungo e divenute di pubblico dominio solo nel 1932. Le parti qui tradotte di quel mastodontico manoscritto sono state scelte in base alla loro rilevanza per il confronto con gli «ideologi tedeschi», in particolare con Feuerbach e Stirner, sui temi dell'essenza umana e dell'unicità.





Il primo confronto, tra Feuerbach e Stirner, si svolge, almeno in parte, sul piano, che l'unico sembrava aver scelto, di che cosa significhi superare una prospettiva religiosa. All'inizio Feuerbach intendeva rivolgergli una lettera aperta, poi si risolse a pubblicare la recensione che possediamo. Della lettera rimasero le prime righe in cui l'autore si dichiara sorpreso che tra i suoi critici potessero essercene di quelli che invece di considerarlo un nemico del cristianesimo lo annoverassero tra i suoi «apologeti»<sup>4</sup>.

Stirner lo aveva accusato, nell'opera maggiore, di essersi limitato a rimuovere Dio come soggetto, lasciando sussistere i predicati di Dio. Feuerbach risponde ragionevolmente che i predicati che sussistono non sono più gli stessi che appartenevano al soggetto che è stato rimosso. Le proprietà indicate da quei predicati sono quelle umane e naturali da cui si è originata tutta la costruzione, ora finalmente godibili nella loro limitatezza. È vero, egli ammette, che la sua lotta si è concentrata contro l'illusione religiosa, e che l'abbattimento di questa non comporta ipso facto la scomparsa di altre illusioni, ma comunque la critica della religione che si è assegnato come compito ha un carattere preliminare e centrale rispetto ad ogni altra. Per la stessa ragione nella risposta all'invito di Marx a scendere in campo Feuerbach dichiara di voler piuttosto compiere la sua specifica missione.

L'espressione «L'uomo è il dio dell'uomo», che tanto dà da fare a Stirner, va intesa per quello che è: un'affermazione poetica della funzione benefica che ciascun uomo può assumere per l'altro. L'ateismo come negazione del Dio trascendente vi è implicata ma è trasceso nel richiamo positivo a ciò che l'umanità rappresenta per se stessa. Questa dialettica di negativo

13





(ateismo) e positivo (umanesimo) aveva colpito Marx, che nei manoscritti del 1844 la riprende per applicarla anche al rapporto tra comunismo e umanesimo, dove il primo appare come il preambolo dell'altro<sup>5</sup>.

14 Un tratto teologico è visto da Stirner anche nella divisione che il suo avversario avrebbe tracciato nell'io tra una parte essenziale e una inessenziale, che coinciderebbe con il suo nucleo individuale vero e proprio. Qui la difesa di Feuerbach è un po' meno efficace. Si direbbe anzi che la rivendicazione del carattere sensibile e individuale dell'io avvenga ora, in questo scritto, anche *per effetto* delle critiche di Stirner. Ma subito dopo Feuerbach passa al contrattacco, rigettando su Stirner l'accusa di riproporre subdolamente un modo religioso di pensare, quando, invece di riconoscere l'individualità come tale, cioè di tutti, privilegia come incomparabile un singolo individuo. All'individuo deve essere riconosciuto il giusto, né troppo né troppo poco. Esso resta in tensione con un genere che lo trascende. Qui arriviamo davvero al punto più delicato del confronto. È indubbio che Feuerbach appartenga ancora al mondo preromantico di individualità che derivano la loro sostanza da un universale che li contiene. Stirner rompe con questo quadro e sostiene che l'individuo, ogni individuo, non è la semplice illustrazione di un'essenza comune. Il limite del suo unicismo tuttavia, come più tardi sottolineerà Georg Simmel, è di credere che l'individualità consista solo in ciò che resta una volta che siano sottratti gli elementi comuni. Non è vero piuttosto che essa è composta da una sintesi degli aspetti comparabili e di quelli incomparabili che lo compongono<sup>6</sup>?

Dalla sottolineatura degli aspetti comuni Feuerbach aveva creduto di poter indurre addirittura la propria appartenenza al campo dei "comunisti". Qui a smentirlo, più che Stirner,





saranno i comunisti militanti a trovare piuttosto debole questa professione di fede<sup>7</sup>.

Il richiamo al genere non comporta per lui l'instaurazione di una nuova religione, serve solo a ricordare all'individuo che i suoi limiti sono provvisori e possono essere superati in nome di possibilità di cui ciascuno in quanto uomo è detentore. La perfezione proclamata dall'unico può valere come elemento dinamico, è in questo senso che è legittimo parlare di una «realizzazione del genere», guai se venisse confusa con uno stato di fatto.

15

L'elogio dell'amore era stato considerato da Stirner un altro indizio della religiosità di Feuerbach. Questi ribatte che proprio questo elogio è ciò che consente il superamento del cristianesimo, il quale celebra sì l'amore, ma poi ne limita la portata restringendolo nel recinto di chi condivide la stessa fede. E introduce una distinzione tra amore interessato e disinteressato, a cui lo stesso Stirner non sarebbe rimasto insensibile. Il problema per Feuerbach non sta nel negare il carattere primario dell'amore di sé – su esso anzi avrebbe costruito negli anni Sessanta il suo intero sistema etico eudemomistico<sup>8</sup> – ma nell'operare una mediazione tra amore di sé e amore dell'altro, o, potremmo dire, tra egoismo e solidarietà.

Con un'ultima notazione critica Stirner lamentava che l'etica assumesse in Feuerbach l'aspetto di una religione. Bene, questi risponde, ma proprio la subordinazione dell'etica al valore centrale dell'uomo le toglie qualsiasi valore assoluto. Qui, sia pure per il momento in forma embrionale, si intravede una possibile opposizione tra una morale assoluta dei principi, quella ereditata dalla tradizione, e una morale che trascende i principi e si rifà all'essere umano come a un essere *più che morale*, capace, come Dio, di perdonare i peccati.





16

In *Rezensenten Stirners*, a breve distanza di tempo, Stirner ribatte punto per punto alle osservazioni del suo avversario. L'amore, precisa, non viene contestato per se stesso, ma in quanto, nella rappresentazione che ne dà Feuerbach, vale come una potenza che sovrasta chi lo prova invece di essere semplicemente un suo modo di esprimersi. E ciò vale più in generale per la sua concezione dei predicati. Anche se trasposti nel mondo umano, in quanto qualità umane, essi fungono da *ideali*, cioè da determinazioni che nel singolo si realizzano imperfettamente e compiutamente solo nel genere. In causa è appunto l'uomo come tale. L'illusione fondamentale non è Dio ma proprio l'idea che si diano perfezioni essenziali. La caratterizzazione che Feuerbach stesso ha dato del «vero ateo», definito come colui che nega i predicati di Dio e non solo Dio come soggetto, è rivendicata dunque proprio da Stirner. Questi soltanto è in grado di garantire all'io la sua autoaffermazione, di cui l'essere umano invece lo priva.

Quanto al ragionamento di Feuerbach che si dichiara campione della individualità e vorrebbe far credere che sia piuttosto Stirner a ricadere in credenze religiose col suo individuo incomparabile, l'unico precisa di non aver mai parlato di individui sacri e inviolabili, e di aver parlato di individuo, invece che dell'unico, che solo gli sta a cuore, solo per esprimersi in modo approssimativo. E riassume il senso del suo messaggio nell'affermazione «io sono più che uomo». L'io costituisce una cosa sola con la sua essenza. Tuttavia Stirner stempera l'audacia della propria tesi chiarendo che in quanto «più che uomo» l'io è «anche uomo», include cioè l'umanità, come ogni altro attributo, entro la propria configurazione unica. Il punto da chiarire sarebbe dunque proprio questo, come si articolano tra loro l'umanità e l'unicità. Simmel avanzerà in proposito l'idea







che ogni individuo sia costituito da una combinazione di elementi comparabili, cioè genericamente umani, e incomparabili, quelli in cui spesso lo si fa a torto consistere.

Stirner insiste invece sul carattere pericoloso di rapporti umani o etici conformi all'essere umano, entro cui il singolo venga costretto. Le prigioni, sostiene, sono state popolate di non uomini proprio perché si è preteso di metterli a confronto con l'ideale di normalità dell'uomo.

Chi ha vinto questa tenzone tra l'uomo e l'unico? Il terreno dello scontro è quello di chi sia il «vero ateo», in questa gara tra paladini dell'essenza e dell'unicità. Per Feuerbach vero ateo è chi nega i predicati di Dio e non si limita a negare Dio come soggetto. Stirner, come abbiamo visto, rivendica a sé questo titolo, che Feuerbach gli nega insinuando che religioso è chi stacca dalla comune umanità una individualità speciale e la consacra. Il vero superamento del divino può essere compiuto, a suo giudizio, solo in nome di un'entità che gli corrisponda, il genere. Ma non deve sfuggirci che, nel far questo, egli rifugge dal dichiararsi apertamente ateo. E come se dicesse: «Il vero ateo, che io non sono, è colui che nega i predicati di Dio, come io non mi sogno di fare». O, se vogliamo, si confrontano qui due forme di ateismo, che noi contemporanei ormai abbiamo ben imparato a conoscere. Una forma radicale, che intende cancellare ogni traccia di divino; e una che include nel proprio umanesimo la stessa eredità della religione: un ateismo che a volte è stato definito «devoto»<sup>9</sup>.

17

3. Il secondo confronto che qui ricostruiamo riguarda Stirner e un protosocialista seguace di Feuerbach, Moses Hess, che dopo aver letto con Engels le bozze dell'Unico si era impe-





gnato immediatamente in una confutazione nell'opuscolo *Gli ultimi filosofi*. Il titolo allude a Feuerbach, Bauer e Stirner, e alla circostanza che essi si collocano ancora sul terreno della critica teorica, che prelude a quella negazione pratica della filosofia che solo il socialismo sarà in grado di operare<sup>10</sup>. Molte argomentazioni anticipano quelle che presto Marx avrebbe svolto nell'*Ideologia tedesca*, sebbene l'approccio di Hess resti, come osserva Engels, molto più astratto.

- 18 L'assunto centrale dell'Unico che il singolo rappresenti in sé l'intera natura o il genere intero viene contestato fin dalle prime righe. Il singolo uomo in realtà è e rimane un uomo isolato. La separazione dei singoli può essere superata solo mediante la loro unione in comunità. È una pia illusione credere che si possa diventare uomini con una conoscenza puramente teoretica, senza mettere in discussione l'isolamento sociale.

C'è un'intera filosofia della storia, che parte da lontano, dietro queste dichiarazioni. La scissione tra teoria e prassi attraversa l'intera epoca cristiana e si prolunga fino a quella figura moderna della chiesa cristiana che è lo Stato «libero» moderno, che sovrasta la società civile. I liberi cittadini equivalgono agli spiriti beati del cielo cristiano e trovano i loro corpi materiali appunto nella società civile. Su questo tema del rapporto tra Stato e società civile, ovvero tra uomo vero e uomo reale si era intrattenuto Marx nella *Questione ebraica*, prospettando una sorta di riassorbimento del momento supposto trascendente dell'uomo politico o universale nella dimensione immanente della vita sociale – una vita sociale ovviamente però non più dominata dall'*homo oeconomicus*. Una soluzione tendenzialmente anarchica che verosimilmente era stata gradita a Hess, che al comunismo aveva dato appunto un'inflexione anarchica. Ora egli utilizza questa coppia di termini per concettualizzare le





posizioni degli ultimi filosofi tedeschi: uno di loro, Bauer, sostiene il principio dello Stato senza la società civile, un altro, vale a dire Stirner, fa valere il principio della società civile senza lo Stato, mentre il terzo, Feuerbach, mantiene la contraddizione tra l'uno e l'altra.

La filosofia dell'avvenire di Feuerbach non è altro che una filosofia del presente, che fissa la contraddizione, anziché superarla, tra l'uomo reale inteso come l'uomo isolato della società civile, con le sue istituzioni e il suo limitato individualismo, e l'uomo sociale, l'essenza dell'uomo, di cui si annuncia l'avvento 19 ma che viene fatta risiedere nel singolo uomo, mentre l'uomo sociale può essere solo il risultato di una trasformazione effettiva della società. La VI tesi di Marx su Feuerbach presenta una notevole assonanza con le cose dette da Hess sull'essenza in questo scritto. Anche in quella celebre tesi il limite di Feuerbach verrà visto nell'aver egli presupposto astoricamente un individuo astratto e isolato e concepito l'essenza umana come un'astrazione che inserisce ai singoli individui, creando tra loro un legame naturale<sup>11</sup>.

Di seguito Bauer è descritto come un egoista teorico, un «solitario», che guarda con disprezzo la condotta ignobile degli egoisti pratici, e Stirner, a cui l'opuscolo è principalmente dedicato, come l'egoista pratico, che difende la massa e la cattiva realtà.

L'errore degli egoisti comuni, aveva sostenuto Stirner, sta nel fatto che mancano della coscienza del loro egoismo. Solo la coscienza potrebbe perfezionarlo facendo di loro degli egoisti coerenti con se stessi. Hess commenta notando che la responsabilità della guerra di tutti contro tutti non può essere fatta ricadere sulla cattiva coscienza che accompagna simili comportamenti, ma va imputata piuttosto al fatto dell'«isola-





mento» e della «scissione» che gli uomini sperimentano nelle loro vite: Per indicare questa scissione sia Hess che Marx, più o meno contemporaneamente, utilizzano il termine «estraneazione» (*Entfremdung*) – un termine che ricorre frequentemente anche nello scritto in esame.

Stirner non ha dunque nulla da obiettare all'egoismo esistente e solo lamenta che esso non sia cosciente. Ma Hess contesta proprio questo: all'egoismo esistente non manca affatto la coscienza dell'egoismo. Egli parte da una definizione generale dell'egoismo, contrapponendolo alla «vita nell'amore». L'egoista vuole una vita senza amore, il godimento senza lavoro, il consumo senza produzione. Vuole prendere anziché donare. A caccia di godimenti – una parte dell'*Unico* si intitola proprio «Il godimento di se stesso» – è incapace di creare. Proprio la sua polarizzazione sul godimento gli impedisce di amare. Se amo per godere e non per un impulso vitale, alla fine né amo né godo.

Questa vita orientata al prendere è in fondo una vita animale, e di un animale da preda (*Raubtier*). La coscienza in questo caso è solo ciò che distingue il mondo animale sociale dal mondo della foresta.

L'egoismo cosciente ha una propria storia evolutiva. La prima coscienza degli uomini, che si risveglia attraverso il contrasto e la lotta, è egoistica. Essa ha la tonalità religiosa propria della coscienza del peccato. Quando la coscienza egoistica raggiunge il suo punto culminante, raggiunge il suo culmine anche la prassi egoistica. Ciò accade nel mondo moderno, che si presenta come «un mondo di bottegai» (*Krämerwelt*).

Lo sfruttamento dell'uomo viene ora praticato con coscienza, volontariamente. La libera concorrenza sanziona la guerra di tutti contro tutti. La saggezza vantata da Stirner consiste





nel ritorno alla natura, al mondo animale. Invece di progredire verso l'«essere gli uni per gli altri» – una categoria che la filosofia non conosce – egli retrocede verso l'«essere altrimenti» della natura.

Una sezione importante dell'*Unico* conteneva un'analisi delle diverse forme di liberalismo: politico, sociale (socialismo) e umano (umanesimo). La buona ragione riconosciuta da Hess alla critica stirneriana è che esse sono astrazioni che ci impediscono di sviluppare il nostro essere a partire dalla nostra interiorità. Ma, egli si domanda, per questo si può dire che siano senza realtà? Invece di porsi la questione di come l'uomo possa realizzarsi, Stirner si limita a vedere nell'umanesimo un errore per il fatto che assume l'uomo solo come un principio. Nell'*Ideologia tedesca* Marx sarebbe ricorso a un'argomentazione simile: le espressioni filosofico-umanistiche sono inadeguate, ma indicano realtà che, formulate diversamente, hanno un peso che sfugge alla critica di Stirner (e di Bauer) (*infra*, p....)

21

L'esigenza fatta valere dal socialismo è quella di realizzare una società umana, in cui ciascuno sia in grado di sviluppare le proprie qualità. L'idealismo è così superato in nome di esseri realmente appartenenti al genere. Stirner invece vuole solo scrollare dalle menti l'illusione secolare che gli uomini hanno condiviso di essere brava gente anziché egoisti. E alla società umana, a cui non si intende più far sacrificio, sostituisce una «unione degli egoisti» da utilizzare come strumento.

Ora, ribatte Hess, la storia finora non è stata altro che storia di unioni egoistiche e ha raggiunto il suo vertice nella forma più rozza di egoismo, la selvatichezza (*Wildheit*) e la rapina immediata. Alla fine però la prospettiva animale di Stirner si converte in quella vegetativa dell'annullamento di ogni contrasto, come proverebbe un passo dell'Unico, che suona così: «L'ul-





timo e più decisivo contrasto (*Gegensatz*), quello dell'unico rispetto agli unici, si trova in fondo oltre ciò che viene chiamato contrasto, senza però ricadere nell'unità o nell'armonia. Come unico non hai più niente di comune con l'altro e quindi neppure nulla che ti separi ostilmente da lui... Il contrasto scompare quando la divisione è completa ovvero nell'unicità»<sup>12</sup>.

In questa interpretazione di Hess si perde il senso dell'importanza storica che con tutti i suoi limiti rivestiva a metà Ottocento la demistificazione dell'altruismo formale professato per secoli da società ben lontane dal realizzarlo; e anche l'intuizione non banale contenuta nel passo citato. In esso vengono messe da parte tutte le opposizioni secondarie che dividono gli individui gli uni dagli altri, etniche, culturali, religiose ad esempio, per richiamarli a ciò che avverrebbe se fossero capaci di farle cadere: ciascuno si troverebbero in presenza dell'essere proprio dell'altro, per il quale quelle determinazioni non sono essenziali, e questo creerebbe nella loro relazione sia la possibilità della esasperazione del contrasto come di una piena accettazione reciproca.

Il saggio si conclude con l'osservazione che il critico di ogni missione o destinazione dell'uomo non si sottrae a sua volta alla costituzione di un proprio ideale o feticcio, che è lo stesso egoismo. Un ideale impossibile da compiere, perché l'egoista non può appagarsi di nessuna forma stabile raggiunta.

Stirner, in risposta, chiarisce che il singolo uomo è il genere nella realtà, e non perché *conosca* la natura e la storia. Ciò significa che è pienamente uomo ovvero che non c'è un uomo con cui debba essere confrontato. Né l'uomo stesso può essere più perfetto di quanto sia.

Le considerazioni filosofico-storiche di Hess sono screditate come divagazioni di scarso interesse. Stirner vuole te-





nersi lontano da un modo concettuale di far storia, utilizzando categorie come quella di «alienazione del genere». Si può immaginare che questi rilievi critici abbiano agito anche su Marx, che li riprende, forse non intenzionalmente, quando si confronta con gli ideologi tedeschi.

Quanto all'accusa che gli era stata rivolta di aver semplicemente sublimato i comportamenti egoistici aggiungendo ad essi la coscienza dell'egoismo, Stirner dichiara di non aver mai raccomandato la coscienza dell'egoismo come tale bensì solo la coscienza che «afferrare (*Eingreifen*) non è peccato», in cui l'egoista coerente trova l'armonia con se stesso. L'egoista in armonia con se stesso (*sich selbst einig*) insomma è qualcosa di ben diverso da un egoista pratico che giustifica la prassi del proprio ambiente sociale. La posizione di Hess riprende quella più articolata ed elegante sviluppata da Marx negli *Annali franco-tedeschi* a proposito dell'uomo della società civile e dell'uomo universale. Come Marx, Hess ha dietro di sé le categorie hegeliane di società civile e Stato: e per questo crede che chiunque raccomandi l'egoismo abbia come proprio ideale la società civile. Ora Stirner dichiara che a lui «non sta assolutamente a cuore la società civile». Egli proclama con una certa solennità che il suo egoismo non è riportabile allo spirito mercantile e competitivo della società borghese. Ed effettivamente esso si pone su un piano diverso, come espressione di quell'individualismo della differenza che in forme svariate percorre molte teorie ottocentesche, da Schleiermacher fino a Nietzsche<sup>13</sup>. Si tratta di una coscienza di sé nella propria distinzione, che è compatibile con una varietà di comportamenti, anche disinteressati. Lo stesso Stirner osserva, in queste repliche ai suoi critici, che l'«oblio

23





di se stessi» (*Selbstvergessenheit*) può essere una forma elevata di affermazione di sé<sup>14</sup>. La concorrenza invece è paradossalmente una forma di isolamento che crea un vincolo sociale, e in quanto tale una coazione delle capacità individuali<sup>15</sup>.

L'obiezione che egli conosca solo gli inizi del socialismo, e per sentito dire, lo lascia indifferente, perché pensa di saperne abbastanza per contestare la sua santità. In effetti certe analisi del liberalismo sociale sembrano anticipare profeticamente modelli di critica ad aspetti oppressivi del socialismo reale di cui siamo stati testimoni. Più in generale sono presenti i rischi totalitari di ogni comunità, e in particolare di ogni società in cui gli individui siano appiattiti sul loro ruolo di lavoratori. Manca tuttavia, nelle analisi sommarie di Stirner, il riconoscimento che l'appartenenza sociale gioca una parte fondamentale nella costituzione stessa degli individui. E in questo le critiche dei socialisti sembrano ben dirette.

L'ultima questione toccata in questa replica riguarda l'interpretazione dell'unione (*Verein*) degli egoisti. Non è affatto vero che la storia finora trascorsa sia stata costantemente attraversata da tali unioni. Il fatto stesso che in esse la maggior parte dei membri si siano lasciati defraudare dei loro interessi e si sia assistito allo sfruttamento degli uni da parte degli altri, che hanno soddisfatto i propri bisogni e condotto una vita agiata a spese di una massa di schiavi o di servi, mostra anzi che in realtà le unioni auspiccate da Stirner non si sono mai date. Che esse siano tuttavia possibili lo attestano microfenomeni della vita quotidiana, ch'egli ricorda: ad esempio i giochi dei bambini, le intese degli amanti, o le allegre compagnie delle taverne. Ciò non ha niente a che vedere con la «selvatichezza» del mondo animale, a cui Hess crede di poter ricondurre il senso delle unioni egoistiche.







4. Il primo testo di Marx qui riportato (“Comunismo e umanesimo”) è anteriore ai dibattiti di cui ci stiamo occupando. È tratto da quegli appunti di lettura che sono diventati noti come *Manoscritti economico-filosofici del 1844*<sup>16</sup>. In essi Marx si professa discepolo di Feuerbach come non farà più in seguito. La stessa riflessione su comunismo e umanesimo è costruita con esplicito riferimento a una griglia concettuale che gli è suggerita dal più anziano mentore. A questo passaggio hanno potuto rifarsi tutti quei critici che, in polemica con la vulgata sovietica, non intendevano restringere l’orizzonte del comunismo a una mera soppressione della proprietà privata ma aprirlo a una più ampia prospettiva umanistica.

25

Feuerbach aveva cercato di stabilire un nesso, nell’ambito della critica religiosa, tra il momento negativo dell’ateismo come abbattimento dell’alienazione religiosa, e quello positivo, che quella mossa critica prepara, di un’affermazione della vita umana e naturale per se stessa. In termini logici generali questi due momenti erano stati definiti, con allusione a Hegel ma oltrepassandolo, «negazione della negazione» e «positivo fondato su se stesso»<sup>17</sup>. Marx si appropria di questo schema per sostenere che il comunismo, almeno nell’accezione ridotta di una soppressione della proprietà privata, non è il termine dello sviluppo umano ma solo una fase preparatoria, che prelude all’esplicazione libera delle capacità umane. Se a breve lascerà cadere l’espressione «umanesimo positivo», troppo compromesso con il linguaggio ideologico dei giovani hegeliani, conserverà però sempre, anche nelle opere più tarde, l’idea che lo sviluppo storico avviene attraverso una scalarità di momenti, che verranno diversamente disegnati. Nel *Capitale* troviamo la celebre opposizione tra il *regno della necessità*, che costituisce l’organizzazione razionale della sfera del lavoro, e il *regno del-*





la libertà, in cui gli individui, finalmente liberi dal peso dell'alienazione, esplicano le loro potenzialità in una sorta di *otium* aristotelico<sup>18</sup>. E nella *Critica del programma di Gotha* (1875) analogamente troviamo un'opposizione tra una prima fase della società comunista, retta dal principio del lavoro e del merito – da principi di giustizia, potremmo dire – e una fase ulteriore, in cui non vigerà più implacabilmente il principio dello scambio uguale tra lavoro e ricompensa, ma subentrerà il criterio più alto «a ciascuno secondo i suoi bisogni»<sup>19</sup>. L'apertura del comunismo verso l'umanesimo, valorizzata da comunisti eretici e contestatori, non rappresenta solo una mitigazione delle pretese dirigistiche dei paesi a socialismo reale, ma anche il rifiuto di considerare il comunismo come una sorta di compimento della storia, che non ha nulla al di là di se stesso.

I testi successivi sono tratti dall'*Ideologia tedesca*, l'immenso manoscritto marxiano (ed engelsiano) degli anni 1845-46. Una parte introduttiva, intitolata «Feuerbach», è dedicata a una elaborazione della cosiddetta «concezione materialistica della storia», e a volte è stata edita separatamente con questo titolo. Ad essa si collegano le XI tesi su Feuerbach, in cui ricorrono come in una *summa* molti temi trattati diffusamente nell'opera. Ho riportato solo la VI tesi che ci permette di avere un'idea di come Marx si ponesse rispetto alla questione dell'essenza umana, anche se in questa sede si limita a indicare i limiti del modo in cui Feuerbach l'ha concepita, e ad alludere solo in trasparenza ai nuovi elementi da introdurre per superare l'astrazione.

Feuerbach, si dice, è partito dall'essenza divina per ricavare la propria immagine dell'essenza umana. L'approccio di Marx, come aveva suggerito Engels nella lettera dell'ottobre 1844, vuole essere invece empirico. Nella sua realtà l'essenza umana è l'insieme (*Ensemble*) dei rapporti sociali. L'interpretazione di





questa frase è stata molto tormentata. Louis Althusser vi ha visto i segni di una svolta epistemologica dalla filosofia alla scienza. Una cesura dividerebbe gli scritti posteriori al 1845 da quelli giovanili, definitivamente ripudiati<sup>20</sup>. Altri interpreti si sono arrovelati intorno al modo di tradurre *Wesen*, che notoriamente significa «essenza» ma anche «essere». Quest'ultima traduzione, ricordo, era preferita negli anni '70 da quei marxisti eretici dei paesi socialisti che ritenevano di trovare nel giovane Marx le ragioni di una difesa degli individui dal potere burocratico. Credo non ci siano ragioni per non mantenere la traduzione «essenza». Ciò che Marx vuol dire e chiarisce meglio nel brano successivo della nostra antologia ("Sostanza, autocoscienza, unico") è che quel che i filosofi hanno chiamato essenza trova un suo corrispettivo reale in quella massa di forze produttive, capitali e circostanze, che segna per ogni nuova generazione ma anche per ogni individuo le condizioni di partenza, i vincoli e le opportunità, del suo successivo sviluppo. È questa una delle intuizioni più forti che non ci consentono di dimenticare Marx, e ci fanno perdonare i passaggi a volte un po' astrusi e ingenerosi della sua critica agli ideologi tedeschi. Questo confronto gli consente di formulare, nella densità di una sola pagina, alcune delle tesi caratteristiche del materialismo storico. La storia non può essere spiegata a partire da movimenti dell'autocoscienza, come voleva Bauer, e neppure dalle pretese ribellistiche dell'unico stirneriano. Sono i movimenti storici reali, le rivoluzioni, le forze trainanti della storia, e anche di quelle forme di coscienza, religiose, filosofiche o di altro genere, che finora hanno preteso di governarla. Marx non pone tuttavia gli ideologi tutti sullo stesso piano. Feuerbach, con la sua sostanza o essenza dell'uomo, ha avuto quanto meno, rispetto ai suoi avversari, il merito di prefigurare, sia

27





pure in modo astratto, l'intuizione, che ora Marx sviluppa, della preesistenza agli individui di quell'insieme di condizioni reali che influenzano il loro sviluppo. Il richiamo alle condizioni reali serve infine a Marx per segnare la distanza da altre concezioni "utopistiche" del comunismo. Una forzatura rivoluzionaria che non tenesse in conto il livello raggiunto dalle forze produttive esistenti e insieme dalla coscienza degli uomini sarebbe del tutto inefficace e forse disastrosa.

Marx interviene anche nella polemica di Stirner con Feuerbach su chi sia il vero ateo. Per dichiararla insensata. Per gli uomini, dichiara, né Dio né i suoi predicati sono mai stati la cosa principale. La lotta contro l'illusione religiosa non può sostituire la lotta reale. Ciò è detto contro Bauer ma anche contro Feuerbach, che di nuovo è andato un po' oltre, verso il mondo terreno, concependolo però ancora sulla falsariga di quello divino. La domanda da porsi a questo punto è *come* gli uomini abbiano potuto mettersi in testa queste illusioni, e la risposta è la stessa concezione materialistica del mondo.

Ora la parola d'ordine, non diversa da quella proposta negli *Ultimi filosofi* da Hess, è «mettere da parte la filosofia» per dedicarsi allo studio della realtà. Marx ammette di essersi lasciato sfuggire in passato, negli *Annali franco-tedeschi* delle «espressioni tradizionali filosofiche» che possono aver dato origine a fraintendimenti. Quanto al merito della questione religiosa non si può dire che Marx faccia veri progressi. Nella diatriba tra Stirner e Feuerbach, quest'ultimo ha il merito relativo di aver coscienza di combattere un'illusione, pur dando a questa lotta troppa importanza, mentre Stirner ha l'ingenuità di assumere i predicati di Dio, i concetti, come se fossero potenze realmente dominanti il mondo. Una convinzione che Marx, forte della sua nuova scoperta che l'essere precede la coscienza, riporta





alla sua condizione di piccolo borghese tedesco, inaugurando un metodo di confutazione degli avversari non privo di rischi. Una questione teorica non superficiale, che Feuerbach aveva impostato e che non cessa di interessarci, cioè quella di chi si debba dire veramente ateo, viene elusa con un paio di battute ironiche sulla pretesa di Feuerbach di definire l'essenza del vero ateo e quella del suo avversario di spingersi il più lontano possibile.

La distinzione stirneriana tra la libertà (*Freiheit*) come uno sbarazzarsi dai vincoli dati, e la *Eigenheit*, che indica positivamente una individualità unica, che segue la propria strada, non dà luogo in Marx a sviluppi significativi. La sezione dell'*Unico* dedicata alla critica delle varie forme di liberazione, politica sociale e umana, poggiava proprio su questa distinzione, che, qualunque cosa se ne debba pensare, costituisce uno dei motivi di fascino dell'autore dello scritto. Su questa distinzione poggia la forma d'individualismo che Simmel ha definito romantica o della differenza, e di cui Stirner è uno degli esponenti. Per quanto problematica possa apparire una netta separazione tra la realizzazione del proprio sé e i vari movimenti di "liberazione da" di cui la vita è intessuta, pure l'idea che un nucleo interiore dell'io non si esaurisca in quelle lotte di emancipazione ha un senso. Ora la posizione che Marx esprime al riguardo, in un linguaggio che per voler essere ironico risulta alquanto contorto, è che la propria peculiarità *coincide* con questo sbarazzarsi. E la caratteristica che Stirner attribuisce al suo unico, quella di non poter essere detto, è giudicata puramente fittizia, mentre il suo contenuto reale, adombrato nello stesso titolo dell'opera – ripete Marx per l'ennesima volta – è quello, del tutto descrivibile, di essere proprietario.

A questo io proprietario, staccato dalle sue condizioni di





esistenza, Marx contrappone il modello dell'individuo che definisce «personale». Esso è pensato innanzitutto come un individuo non soggetto alla naturalità dei processi, ma capace, unendosi con altri individui, di governarli. Il motivo per cui l'intervento nella trasformazione dell'economia è così decisivo è appunto questo, di sottrarre gli individui all'azione delle leggi economiche vigenti per metterli in grado di orientare e non subire gli eventi. Si tratta di chiedersi, ad ogni momento, se le condizioni esistenti corrispondono, ovvero sono «organiche» allo sviluppo degli individui. Un individuo intonato alle condizioni esistenti è definito «personale», mentre è «contingente» un individuo ad esse non adattato. Questo adattamento è espresso anche con la formula che diverrà classica di un equilibrio da mantenere tra forze produttive e forme di relazione. L'individuo non è però irrilevante rispetto a questo equilibrio, essendo lui stesso la principale forza produttiva, sicché si può anche dire che un equilibrio va costantemente cercato tra l'*azione* degli individui e le forme di relazione sociali. Quest'azione, Marx precisa, riguarda innanzitutto la produzione materiale, è cioè economica, e solo subordinatamente culturale. ma è comunque importante la sua sottolineatura per escludere che la contraddizione sociale da cui hanno origine le trasformazioni sia interpretata, come spesso è avvenuto, nei termini puramente oggettivi di un contrasto tra produzione e forme di organizzazione economico-sociale. Alla contraddizione viene dunque assegnata una forza propulsiva. Finché essa non appare c'è sintonia tra la manifestazioni degli individui e le loro condizioni. È solo quando subentra la contraddizione che la situazione diviene insostenibile e si rende necessaria una trasformazione. Tuttavia un'ambiguità resta e ha dato effettivamente luogo a strategie politiche diverse; la contraddizione, se per forze pro-





31

ductive si devono intendere in primo luogo gli individui stessi, sembrerebbe efficace in quanto assunta nella coscienza degli individui. D'altra parte questa coscienza potrebbe essere tentata di dichiarare matura la contraddizione prima del tempo, e abbiamo visto come Marx tema che questa immaturità delle condizioni esponga le rivoluzioni a un fallimento. Il contrasto tra marxismo e anarchismo, possiamo solo accennarlo, avverrà proprio su questo punto. Nel suo *Appello al socialismo* ad esempio Gustav Landauer contesterà proprio l'idea che per agire si debba attendere di aver certificato "scientificamente" la maturità delle condizioni, senza assumersi rischi<sup>21</sup>.

La dura e implacabile polemica con Stirner non deve farci perdere di vista come Marx stesso rielabora il tema dell'unicità adattandolo alla propria dottrina. Che gli individui partano da se stessi è per Marx un'ovvietà e non una speciale scoperta di Stirner. Ma essi hanno bisogno da sempre di rapporti sociali, e quindi le relazioni che stabiliscono non avvengono tra puri io ma tra individui socialmente determinati («a un certo stadio di sviluppo delle loro forze produttive e dei loro bisogni»). Lo sviluppo di un individuo è condizionato da quello di tutti gli altri. Lo stesso accade tra le generazioni che si succedono, le quali interagiscono con quelle precedenti come con quelle successive.

I comportamenti individuali danno così luogo nel tempo a oggettivazioni di carattere sempre più esteso e universale. Al punto che nell'epoca attuale gli individui si trovano dominati e oppressi dai rapporti oggettivi. Questa condizione di oggettivazione/alienazione assegna loro il compito di invertire la rotta e di impadronirsi della casualità che li domina. Una simile liberazione però non potrà avvenire, come suppone Stirner, attraverso un'esortazione (morale) rivolta agli indivi-





dui perché sviluppino se stessi, si tratta infatti di liberarsi da un certo modo determinato di sviluppo – instaurando, e qui Marx compie certo un salto logico piuttosto audace riassumendo nel capitalismo tutte le forme di alienazione – una società comunista. Ciò comporta una duplice soppressione – della proprietà privata e del lavoro alienato e diviso da cui essa si origina – divenuti un ostacolo a un ulteriore sviluppo.

I segnali di questa svolta necessaria sono di vario genere: la conversione delle forze produttive in forze distruttive, l'esasperazione del contrasto tra le classi, e, in positivo, lo sviluppo onnilaterale degli individui. In una celebre e discussa pagina dell'*Ideologia tedesca* Marx indulge, più di quanto non faccia generalmente, a rappresentare in modo fortemente utopico questo sviluppo onnilaterale degli individui, che saranno infine capaci di alternare liberamente ogni genere di attività, lavorativa, ludica o culturale.

Nel brano qui intitolato “Il dominio della casualità e l'unicità come meta” troviamo tratteggiata un'immagine della società comunista, almeno nell'aspetto formale dell'intreccio tra l'espressione delle vite individuali e le loro condizioni. Gli individui ancorché liberi, è detto in tacito confronto con Stirner, conservano una connessione (*Zusammenhang*), che si manifesta nei presupposti economici, sempre vigenti; nella solidarietà che sola rende possibile lo sviluppo di ciascuno; e nella direzione universale, e quindi sociale, delle manifestazioni individuali.

L'unicità in questo quadro non cessa di rappresentare un ideale desiderabile, anche se la polemica ingaggiata con Stirner non permette a Marx di riconoscere i suoi debiti. Ma questo ideale, qui sta la differenza, non è disponibile nel presente e costituisce, con tutte le riserve e le precisazioni che abbiamo







detto, una meta per un avvenire che andrà preparato, attraversando realisticamente il campo delle appartenenze di classe e delle relative lotte. Si sa, di nuovo, come questo sarà il punto di divergenza dall'anarchismo, che sottolineerà invece, d'accordo in questo con Stirner, che solo individui che abbiano già guadagnato a un qualche livello una fisionomia unica, sono in grado di instaurare ordini sociali in cui l'unicità sia davvero riconosciuta.

5. Il problema intorno a cui ruotano i testi dei giovani hegeliani scelti per questa raccolta è quello del rapporto dell'individualità con quell'universale, variamente concepito, che in quegli anni fu denominato «essenza umana». Già allora si manifestarono difficoltà a ragionare in termini di essenze. Stirner aprì la strada, ma anche Marx a suo modo la percorse. Oggi siamo diventati ancora più scettici circa la possibilità di usare positivamente questa categoria, e tuttavia non per questo siamo convinti dell'autosufficienza degli individui. La loro necessaria centralità in ogni esperienza non coincide affatto con una loro supposta perfezione.

L'accentuazione dell'uno o dell'altro termine non è una questione di principio, ma dipende da circostanze empiriche. A seconda della cultura prevalente in ciascun momento storico, vengono enfatizzati gli elementi irriducibili e ribelli dei singoli, quand'essi sono minacciati di oppressione da parte di entità collettive, oppure al contrario si reagisce all'isolamento sociale di una società sfrenatamente liberista con un richiamo agli elementi comuni e comunitari della nostra umanità. In tempi recenti una interpretazione ecologica della natura umana ha svolto un'analoga funzione di allargamento dei suoi confini,

33





ma l'egemonia di tale prospettiva sta già suscitando di nuovo il dubbio, nei paladini della "soggettività", che si sia andati troppo oltre.

La scoperta marxiana del primato dell'essere sulla coscienza è stata interamente assimilata fino a diventare luogo comune. Nessuno si sognerebbe più di interpretare il corso storico secondo categorie o di riportarlo alle vicende dialettiche di un'essenza umana perduta e poi recuperata.

34 In questo senso i moniti a "mettere da parte la filosofia" sono stati efficaci. E tuttavia la filosofia, come le altre forme della coscienza, sono sopravvissute all'annuncio del loro tramonto.

La morale e la religione non sono affatto scomparse. Il contrasto di egoismo e abnegazione non è stato risolto da alcuna rivoluzione sociale. Continua ad essere insediato nei cuori degli uomini, che hanno preso coscienza però, anche per effetto di stimoli provenienti da quei dibattiti, di come queste forze antagoniste possano convivere. Si può davvero pensare, come accadde per un momento ad Engels, che si debba diventare uomini per egoismo. Alcuni autori che la storia della filosofia ha relegato nel rango dei minori ed escluso dal suo "canone" classico conservano una inaspettata vitalità. Questo è particolarmente vero nel caso di Feuerbach, spesso considerato a torto solo un anello intermedio sulla strada che da Hegel conduce a Marx. Ora invece la sua critica della religione, intessuta di sapienza psicologica, mantiene una forte autonomia rilevanza, come attesta anche la sua influenza sui teologi contemporanei, che in essa cercano i primi segni di un ateismo devoto.

Dal punto di vista politico questi autori ci pongono di fronte a un bivio: per un verso l'azione politica viene concepita come





un dominio di regole realistiche incompatibile con le aspirazioni soggettive e utopistiche a un'espressione di sé, per altro verso l'istanza dell'unicità viene assunta come primaria e si fa dipendere l'autenticità delle trasformazioni sociali dal fatto che siano già all'opera individui unici.





## Note

1. Per un'illustrazione di queste lettere cfr. Pierre Macherey, *Lettere di Marx a Ruge*, in [www.consecutio.org/lettere-di-marx-e-ruge/](http://www.consecutio.org/lettere-di-marx-e-ruge/)
2. Lettera di Marx a Feuerbach, in L. Feuerbach, *Briefwechsel II*, in *Gesammelte Werke* 18, a cura di W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin 1988, pp. 376-379.
3. Lo scritto di Feuerbach *Über das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigenthum*, comparso originariamente in *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 2 Band, Leipzig 1845, pp. 193-205, è stato riprodotto nei suoi  
36 *Gesammelte Werke*, vol. 9, Akademie Verlag, Berlin 1970, pp. 427-441. La recensione di Moses Hess, *Die letzten Philosophen*, uscì in forma di opuscolo a Darmstadt nel 1845. Le repliche di Stirner, pubblicate originariamente nella rivista di Wigand, vengono qui citate nell'edizione dei *Rezensenten Stirners* contenuti in *Stirneriana* 24, a cura di Kurt W. Fleming e Bernd Kast, Verlag Max Stirner-Archiv, Leipzig 2003, pp. 71-106.
4. Questo embrione di lettera è riportato da Wilhelm Bolin nella sua biografia di Feuerbach, *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Cotta, Stuttgart 1891, p. 108, e qui tradotto a p. 46 s.
5. Rimando al mio *Il positivo fondato su se stesso. La presenza di Feuerbach nei Manoscritti marxiani del 1844*, "La società degli individui", n. 62, 2018, pp. 63-76.
6. G. Simmel, *La legge individuale* (1913), Armando, Roma 2001, p. 104.
7. Sulla disillusione di Marx ed Engels rispetto al defilarsi di Feuerbach da un impegno diretto per il comunismo si veda F. Andolfi, *art. cit.*, p. 65. Ma anche da parte di Feuerbach l'adesione formale al comunismo, inteso sempre nel suo senso, era accompagnato da diverse riserve (*ivi*).
8. Nei due scritti *Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866, trad. it. *Spiritualismo e materialismo*, Laterza, Roma-Bari 1993<sup>2</sup>) e *Zur Eudämonismus* (1868, trad. it. *Etica e felicità*, Guerini, Milano 1992).
9. Il presentimento di una possibile religione senza Dio è presente già nelle opere del fratello di Feuerbach, Friedrich, di cui ho ricostruito la posizione in *Vorgefühl einer Religion ohne Gott bei Friedrich Feuerbach* (S. Schlüter, T. Polcik, J. Thumann, a cura di, *Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog*, Waxmann, Münster-New York 2018, pp. 61-72). Sul tema dell'ateismo religioso è da vedere *Religion without God* di Ronald Dworkin (2013). Eccellente anche l'introduzione all'argomento di Manuel





Fraijo, *Religion sin Dios?*, apparso su “Isegoria”, n. 47, 2012 e tradotto in “La società degli individui”, n. 50, 2014, pp. 9-36, con un ampio commento da parte di filosofi e teologi.

10. Per una ricognizione ampia del ruolo svolto da Feuerbach nell’anticipare, sia pure in modo contraddittorio, questa negazione pratica della filosofia rimando al mio *Feuerbach e i socialisti*, “La società degli individui”, n. 9, 2000, pp. 45-62. Una particolare attenzione è rivolta al ruolo svolto da Hess in questo processo.

11. Le XI Tesi di Marx su Feuerbach, redatte nel 1845, apparvero solo nel 1888, in appendice allo scritto engelsiano *Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*.

12. Il passo citato da Hess si trova a p. 229 dell’edizione Reclam di *Der Einzige und sein Eigentum* (Stuttgart 1972).

13. G. Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus* (1902), trad. it. *Le due forme dell’individualismo*, in *Forme dell’individualismo*, Armando, Roma 2001, pp. 35-45.

14. M. Stirner, *Rezensenten Stirner*, in *Stirneriana*, cit., p. 78 s.

15. *Ivi*, p. 90 s.

16. E più esattamente dal manoscritto “Proprietà privata e comunismo”. Riprendo la traduzione dall’edizione commentata dei *Manoscritti* che ho curato nel 2019 per Orthotes.

17. L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell’avvenire* (1843), in *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1976, § 38, p. 255 s.

18. K. Marx, *Il capitale*. III. Editori Riuniti, Roma 1970. p. 933.

19. K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 29-32. Per un approfondimento di questo tema rimando al mio *Lavoro e libertà. Marx Marcuse Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004.

20. L. Althusser, *Per Marx* (1965), Editori Riuniti, Roma 1967.

21. *L’Appello al socialismo* di Gustav Landauer è stato recentemente edito in italiano da Gianfranco Ragona (Castelvecchi, Roma 2019).







Ludwig Feuerbach

Sull'*Essenza del cristianesimo*  
a confronto con *L'unico e la sua proprietà*\*









«Feuerbach, dice l'Unico, ci dà solo una liberazione teologica dalla teologia e dalla religione; sopprime solo Dio, il soggetto, ma lascia sussistere il divino, i predicati di Dio, senza metterli in discussione». È vero, egli li lascia sussistere, ma deve anche lasciarli sussistere, altrimenti non potrebbe lasciar sussistere neppure la natura e l'uomo; poiché Dio è un essere che raccoglie in sé tutte le realtà, cioè i predicati della natura e dell'umanità: Dio è luce, vita, forza, bellezza, essenza, intelletto, coscienza, amore, in breve tutto. Che cosa rimarrebbe dunque se neppure i predicati di Dio dovessero sussistere? Ma perché mai deve sussistere qualcosa in generale? È questo appunto un segno della religiosità di Feuerbach, del suo «essere legato», che sia ancora affascinato da un «oggetto», che voglia qualcosa ed ami qualcosa – un segno che non si è ancora elevato all'assoluto idealismo dell'«egoismo». Io ho riposto la mia causa sul nulla, canta l'Unico. Ma non è anche il nulla un predicato di Dio, e l'affermazione: Dio è nulla non è forse un'espressione della religione? E l'«egoista» non ha così posto anche lui la sua causa su Dio? e non appartiene così anche lui alla schiera degli «atei devoti».

In che senso Feuerbach lascia sussistere i predicati? Questo è il punto decisivo. In quanto sono predicati di Dio? Nient'affatto. Bensì in quanto sono predicati della natura e dell'umanità, ovvero proprietà naturali, umane. Ora, se esse vengono tra-





sposte da Dio nell'uomo, perdono quel carattere divino che ad esse appartiene solo nella lontananza dall'uomo, nell'astrazione, nella fantasia; con questa trasposizione dall'oscurità mistica dell'animo religioso alla chiara luce del giorno della coscienza umana diventano popolari, «comuni», «profane». Su che cosa si basa la potenza della maestà terrena? Semplicemente sulla potenza dell'opinione o della fantasia che la persona maestosa sia un essere del tutto particolare. Ma se invece pongo il soggetto della maestà nel pensiero o ancor meglio nell'intuizione sensibile su un piede di parità con me, se mi rappresento che esso è un uomo buono come qualunque altro, la maestà stessa svanisce per me nel nulla. Con la maestà celeste le cose vanno allo stesso modo. Solo Dio come soggetto è lo status quo di tutti i predicati religiosi; solo come predicati di un essere supremo, cioè esagerato, posto al di là di ogni altro, quindi solo come predicati elevati essi stessi al grado supremo, spinti oltre ogni realtà, iperbolici, essi sono predicati diversi dai miei, predicati che stanno al di là di me. Perciò chi toglie il soggetto, toglie *eo ipso* anche i predicati, poiché il soggetto in effetti non è altro che il predicato pensato e rappresentato come soggetto.

«Ma Feuerbach stesso dice che in lui si tratta della distruzione di un'illusione», va bene, ma di un'illusione insieme alla quale cadono tutte le illusioni, tutti i pregiudizi, tutti i limiti innaturali dell'uomo, anche se non al primo sguardo; perché l'illusione fondamentale, il pregiudizio fondamentale, il limite fondamentale dell'uomo è Dio come soggetto. Se uno dedica il suo tempo e le sue energie alla dissoluzione dell'illusione e del limite fondamentale, non si può pretendere da lui che dissolva anche le illusioni e i limiti derivati.





Che cosa vuol dire «l'uomo è il Dio dell'uomo?»). Non vuol dire forse che egli è Dio nel senso di un essere diverso dall'uomo, posto al di là dell'uomo, in breve nel senso in cui si dà un dio per la religione, la teologia e la filosofia speculativa? Feuerbach mostra appunto che la religione non si intende da sé, mentre la filosofia e la teologia ne hanno una comprensione falsa; mostra che la fede in Dio – in verità naturalmente, non nella immaginazione e riflessione del credente – è solo la fede dell'uomo in se stesso, mostra dunque che il divino non è divino, Dio non è Dio, bensì solo l'essere umano che ama se stesso, che afferma e riconosce se stesso, invero al massimo grado. Se per esempio non riconosco il corpo, e lo separo da me, se avverto i bisogni e le performance corporee come limiti, che sono in contraddizione con me, se in una parola rigetto il corpo, vuol dire che aspiro a liberarmi del corpo e apprezzo l'essere incorporeo come essere vero, beato, glorioso, supremo, ossia divino. Ciò che non sono, ma desidero essere e aspiro ad essere, è appunto il mio Dio. Dio, dice perciò Feuerbach, non è altro che l'essere che adempie i desideri dell'uomo e che soddisfa i suoi bisogni, di qualunque genere siano. Se tu dunque guarisci un malato o anche solo uno che è «posseduto da idee fisse», se ristori col cibo un affamato, tu sei per lui, per dirlo prosaicamente – un benefattore, un uomo benefico, ovvero con un'espressione poetica – un Dio, poiché ciò che all'uomo reca piacere (*Wesen des Christenthums*, p. 93) e gli reca beneficio (p. 520) egli lo definisce enfaticamente Dio. La religione è affetto, è poesia, *voilà tout*. L'affermazione: l'uomo è il Dio, l'essere supremo dell'uomo, è perciò identica all'affermazione: non c'è nessun Dio, nessun essere supremo. Ma quest'ultima frase è solo l'espressione atea, cioè negativa, la prima l'espressione pratica e religiosa, cioè positiva.





La «concezione teologica» di Feuerbach consiste in questo, ch'egli «ci divide in un io essenziale e uno inessenziale» e «pone il genere, l'uomo, un'astrazione, un'idea come nostro vero essere, distinguendolo dall'io reale individuale inteso come inessenziale». «Unico, hai letto davvero per intero l'*Essenza del cristianesimo*? È impossibile, perché qual è proprio il tema, il cuore di questo scritto? Unicamente e soltanto il superamento della scissione tra un io essenziale e uno inessenziale – la divinizzazione, cioè la posizione, il riconoscimento dell'intero uomo dalla testa ai piedi. Non viene forse così dichiarata espressamente, in definitiva, la divinità dell'individuo come il segreto disvelato della religione? Non si dice addirittura: «Mangiare e bere è un atto divino?» Ora mangiare e bere è forse l'atto di un'idea, di un'astrazione? L'unico scritto in cui la parola d'ordine dell'epoca moderna, l'individualità, la personalità, ha cessato di essere una frase vuota senza senso è proprio l'*Essenza del cristianesimo*, poiché solo la negazione di Dio (dell'essere astratto e infinito come vero essere) è la posizione dell'individuo e solo la sensibilità il senso esatto della individualità. Questo scritto di Feuerbach si distingue anche essenzialmente da tutti i suoi scritti precedenti per il fatto che solo in esso si spinge a riconoscere la verità della sensibilità, e solo in esso egli ha concepito l'essere assoluto come essere sensibile, o l'essere sensibile come essere assoluto. Per convincersi di ciò basta confrontare per esempio il significato del miracolo nel *Bayle*<sup>1</sup> con quello che gli viene assegnato nell'*Essenza del cristianesimo*. Anche qui come lì viene mostrata, beninteso, l'incoerenza del miracolo nel senso della teologia, ma mentre nel *Bayle* esso appare in contraddizione con l'essenza divina, qui invece appare in armonia con essa, perché lì Dio viene ancora conce-





pito come un essere razionale astratto distinto dall'uomo, qui invece come l'essere umano nella sua totalità che soddisfa sé stesso, e il vero significato del miracolo non consiste in altro che nella soddisfazione di un bisogno umano sensibile, attuata invero solo con mezzi soprannaturalistici e quindi irrazionali.

L'individuo è per Feuerbach l'essere assoluto, cioè vero, reale. Ma perché egli non dice questo individuo esclusivo? Perché egli non saprebbe ciò che vuole – ricadrebbe nel punto di vista che nega, il punto di vista della religione. Proprio in questo consiste, almeno sotto questo rispetto, l'essenza della religione, nel fatto che da una classe o un genere sceglie un singolo individuo e lo contrappone come sacro e inviolabile a tutti gli altri individui. Questo uomo, questo «singolo», «incomparabile», questo Gesù Cristo è esclusivamente e soltanto Dio, questa quercia, questo luogo, questo boschetto, questo toro, questo giorno è sacro, non gli altri. Superare una religione perciò non significa altro se non mostrare l'identità del suo oggetto o individuo consacrato con gli altri individui profani dello stesso genere. Questa prova la fornì già san Bonifacio ai nostri antenati quando abbatté la quercia divina a Geismar. E così puoi superare anche il punto di vista del cristianesimo, la cui essenza si compendia nell'affermazione: io, questo individuo esclusivo, incomparabile, sono dio, se non ora, almeno secondo la mia destinazione celeste – indipendentemente dal fatto di come venga definito questo Dio: astrattamente come essere pienamente morale o misticamente come essere fantasticamente sensibile – solo a questo modo, trasponendo questo individuo incomparabile dalla foschia blu del suo egoismo soprannaturalistico alla visione profana e sensibile, che ti ram-

45





menta invero la sua differenza individuale ma allo stesso tempo anche senza alcun dubbio, innegabilmente, la sua identità con gli altri individui, la sua comunanza. Non dare al singolo individuo meno di quel che gli tocca, ma neppure di più. Solo così ti liberi dalle catene del cristianesimo. Essere individuo vuol dire essere «egoista», ma vuol dire anche al tempo stesso, nolens volens, essere comunista. Prendi le cose come sono, cioè prendi te stesso come sei, perché così come prendi le cose prendi te stesso, e viceversa. Togliti dalla testa l'«unico» nel cielo, ma rinuncia anche all'«unico» sulla terra.

Segui i sensi! Dove cominciano i sensi, lì finisce la religione e finisce la filosofia, ma tu hai in cambio la semplice, pura verità. Qui sta dinanzi ai tuoi occhi una bellezza femminile; tu esclami entusiasta; essa è incomparabilmente bella. Ma guarda bene! Là sta insieme dinanzi agli stessi occhi una bellezza maschile. Ora, non le metterai necessariamente a confronto l'una con l'altra? E se anche non lo farai per arrestarti ostinatamente alla loro incomparabilità, i due generi di bellezza non si metteranno forse a confronto l'uno con l'altro, non si sorprenderanno della loro eguaglianza malgrado la differenza e della loro differenza malgrado l'uguaglianza? Non esclameranno entrambi involontariamente: tu sei “ciò” che io sono, e alla fine in nome dell'uomo non contraddiranno la loro esclusività coi loro abbracci? «Io amo solo quest'unico», dice l'unico. Anche io, sebbene sia un uomo assolutamente comune. Ma quest'unica donna che ami, è forse una scimmia, un'asina, una cagna, e non piuttosto una donna umana? «Io sono più che uomo», dice l'unico. Ma sei anche più che maschio? Forse che il tuo essere o piuttosto – visto che l'egoista disdegna la parola essere, pur usandola – il





tuo Io è più che maschile? E puoi separare la mascolinità stessa da ciò che chiami spirito? Il tuo cervello, il più sacro ed elevato organo del corpo, non è forse definito dalla tua mascolinità? Forse non sono maschili i tuoi sentimenti come i tuoi pensieri? Sei forse un omuncolo animale, un cane, una scimmia, uno stallone? Che cos'altro è il tuo io unico, incomparabile, e di conseguenza asessuato, se non un resto non digerito del vecchio soprannaturalismo cristiano?

Segui i sensi! Tu sei assolutamente uomo – l'io che separi dal tuo essere sensibile, maschile, è un prodotto dell'astrazione, che ha altrettanta o altrettanta poca realtà quanto l'essenza del tavolo rispetto ai tavoli reali. Ma come maschio ti rapporti essenzialmente, necessariamente a un altro io o essere – la donna. Quando io dunque voglio riconoscerti come individuo, non devo limitare il mio riconoscimento a me soltanto, ma estenderlo al tempo stesso, al di là di te, alla tua donna. Il riconoscimento dell'individuo è necessariamente il riconoscimento di almeno due individui. Ma due non è un punto e un senso finale; al due segue il tre, alla donna il bambino. Ma solo un unico, incomparabile bambino? No! l'amore ti spinge incessantemente oltre quest'unico. Già lo sguardo del bambino è così amabile, così potente, che suscita in te irresistibilmente il desiderio di parecchi suoi simili. L'uno lo vuole in generale solo l'egoismo, i molti invece l'amore. Ora, a dire il vero, con la molteplicità dei figli l'amore sottrae al primogenito il rango e il titolo divino, monoteistico, dell'unicità e della incomparabilità, ma l'amore che volesse limitarsi solo a quest'unico figlio non implicherebbe avarizia e mancanza d'amore verso altri possibili figli? E magari anche mancanza d'amore verso quest'uni-

47





co figlio, che presto diverrebbe sazio della propria unicità e aspirerebbe ad avere una sorellina o un fratellino? Come puoi dunque muovere a uno scrittore il rimprovero ch'egli non riconosce l'individuo, se egli lo riconosce nel modo stesso in cui lo riconosce l'amore?

Come puoi incolparlo di astrazione, se egli si attiene al modello dell'amore, che sebbene esprima il più elevato e profondo riconoscimento dell'individuo, pure non si arresta a quest'unico individuo ad esclusione di tutti gli altri, e neppure si limita a questo unico incomparabile individuo, ma estende invece i propri pensieri e sentimenti al genere, cioè agli altri individui? Il genere non significa cioè in Feuerbach un'astrazione, bensì solo, rispetto all'io singolo fissato per se stesso, il tu, l'altro, in generale gli individui umani esistenti fuori di me. Se quindi per esempio in Feuerbach si dice: l'individuo è limitato, il genere illimitato, ciò non significa altro se non che i limiti di quest'individuo non sono anche i limiti degli altri, e che i limiti degli uomini attuali non sono ancora pertanto i limiti degli uomini futuri.

Il pensiero del genere in questo senso è per il singolo individuo, in ciascuno c'è un singolo, necessario, inevitabile. «Noi siamo nell'insieme perfetti», dice l'unico con espressione bella e vera; ma ci sentiamo ugualmente limitati e imperfetti, perché non solo ci confrontiamo necessariamente – necessariamente, perché siamo in effetti esseri riflessivi – con gli altri ma anche con noi stessi, in quanto mettiamo insieme ciò che siamo diventati con ciò che potevamo diventare e che sotto altri aspetti forse saremmo realmente diventati. Ma noi ci sentiamo non solo moralmente limitati, ci sentiamo limitati anche sensibilmente, nel tempo e nello spazio: noi, questi individui, esistia-







mo solo in un determinato luogo, in questo tempo limitato e miserevole. Ora, come potremmo sentirci liberati da questo sentimento di limitatezza se non nel pensiero del genere illimitato, cioè nel pensiero di altri uomini, altri luoghi, altri tempi più felici? Chi quindi non pone il genere al posto della divinità, lascia nell'individuo una lacuna, che si riempie di nuovo necessariamente con la rappresentazione di un Dio, cioè dell'essenza personificata del genere. Solo il genere è in grado di superare la divinità, la religione, e insieme di sostituirle. Non avere religione significa: pensare solo a se stessi; avere religione, pensare agli altri. E questa religione è l'unica che rimarrà, almeno finché sulla terra non ci sarà che un unico uomo; infatti fintantoché ci saranno anche solo due uomini, uomo e donna, avremo anche religione. Il due, la differenza, è l'origine della religione – il tu è il Dio dell'io, infatti io non esisto senza di te; dipendo da te; senza un tu non c'è alcun io.

49

Che cosa significa «realizzare il genere»? Realizzare una disposizione, una capacità, una determinazione in generale della natura umana. Il bruco è un insetto, ma non ancora l'insetto intero; in rapporto a se stesso è certo perfetto, è ciò che deve essere e che può essere; ma tuttavia, nonostante il suo egoismo autosufficiente, c'è qualcosa di insito «in esso al di sopra di lui», che deve e può divenire – la farfalla. Solo la farfalla è l'insetto finito, pienamente realizzato. Metamorfosi di questo genere si verificano nella vita dell'umanità come nella vita del singolo uomo. Perciò quando l'uomo passa dall'età infantile a quella giovanile, dalla scuola alla vita, dalla condizione servile alla libertà, dalla indifferenza verso il sesso all'amore, in tutti questi e simili passaggi esclama involontariamente: ora soltanto sono diventato uomo, perché solo ora è divenuto uomo





completo, ed ha soddisfatto solo ora un impulso essenziale, finora sconosciuto o violentemente represso, della propria natura.

50 Se la distinzione tra io e tu, tra individuo e genere è necessaria, lo è altrettanto la distinzione, all'interno di un solo e medesimo individuo, tra il necessario e l'esteriore, l'individuale nel senso dell'accidentale, tra l'essenziale e l'inessenziale, il prossimo e il lontano, il superiore e l'inferiore. Segui i sensi! Ciò che nell'uomo è posto spazialmente in alto lo è anche in senso qualitativo, ciò che gli è prossimo e non più da lui distinguibile – questo è la testa. Se io di un uomo vedo la testa, vedo lui stesso; se vedo il suo tronco, non vedo appunto altro che il suo tronco. Se perdo le mani e i piedi, sono certo un uomo incompleto, manchevole, infelice, ma posso pur sempre senza di essi esistere come uomo; ma se perdo la testa, scompare il mio stesso io. Esiste dunque una differenza essenziale tra le varie parti che mi appartengono: una cosa è ciò che è mio ma che può essere eliminato senza che venga meno l'io stesso, un'altra cosa ciò che è mio e che non può essere eliminato senza che io stesso venga meno – una distinzione che non si può superare senza perdere la propria testa. Se dunque l'«unico» rimprovera a Feuerbach di non aver superato, insieme al «sopra» teologico soprannaturalistico, anche il sopra e il sotto organicamente fondato nell'uomo, lo rimprovera solo di non aver perso la testa per la disperazione dell'irrimediabile perdita della teologia.

«Feuerbach si rifugia dalla fede nell'amore». È del tutto falso! Feuerbach si sposta a passi saldi e sicuri dal regno dei sogni speculativi e religiosi nel territorio della realtà, dall'essenza astratta dell'uomo al suo essere intero e reale, ma l'amore





soltanto di per sé non esaurisce l'intero essere dell'uomo. Per amare ci vuole anche intelletto, la «legge dell'intelligenza»; un amore senza intelletto non si distingue nei suoi effetti dall'odio, perché non sa che cosa sia utile o dannoso, conforme o contrario al fine desiderato. Ma perché Feuerbach sottolinea tanto l'amore? Perché non c'è alcun altro passaggio pratico e organico, offerto dall'oggetto stesso, dal regno di Dio a quello dell'uomo, se non l'amore, il quale è l'ateismo pratico, la negazione di Dio nel cuore, nel sentimento, nell'azione. Il cristianesimo si definisce religione dell'amore, ma non lo è, è piuttosto la religione dell'egoismo spirituale soprannaturalistico, così come il giudaismo è la religione dell'egoismo mondano o terreno. Feuerbach dovette perciò prendere in parola il cristianesimo, far diventare cosa la parola, ed essenza l'apparenza.

51

Forse che Feuerbach prende l'amore in un senso fantastico, soprannaturalistico, contrario all'amore reale – nel senso in cui dovrebbe essere libero da ogni amore di sé? Nient'affatto! «Nessun essere, dice egli per esempio, può negare se stesso». «Essere vuol dire amare se stesso». «Quando allevio la miseria dell'altro, allevio al tempo stesso la mia propria, sentire la miseria dell'altro è per se stesso una miseria», ecc. Ogni amore è egoistico, perché non posso amare ciò che mi contraddice; io posso amare solo ciò che mi soddisfa e che mi rende felice; ovvero, io non posso amare niente altro senza amare al tempo stesso me stesso. Ma c'è parimenti una differenza fondata tra l'amore che si definisce egoistico, interessato, e quello che si definisce disinteressato. Quale? in breve questa: nell'amore interessato l'oggetto è la tua etèra, in quello disinteressato la tua amata. In un caso mi soddisfo come nell'altro, ma lì subordino





l'essenza a una parte, qui invece la parte, il mezzo, l'organo all'intero, all'essenza, lì soddisfo appunto perciò solo una parte di me, qui me stesso, il mio essere completo, intero. In breve, nell'amore interessato sacrifico il superiore all'inferiore, quindi un godimento elevato a uno più basso, mentre in quello disinteressato sacrifico l'inferiore al superiore.

«Feuerbach trasforma la religione in etica e l'etica in religione». È vero, in opposizione al cristianesimo, per il quale l'etica, come rapporto dell'uomo con l'uomo rispetto al rapporto dell'uomo con Dio ha solo una posizione subordinata. Ma Feuerbach pone l'uomo al di sopra della morale: «Dio, in quanto è posto come un essere che perdona i peccati, viene posto non come un essere immorale, ma come un essere più che morale, cioè come un essere umano». Queste parole rappresentano il passaggio dall'essenza della legge morale all'essenza vera e propria del cristianesimo, vale a dire all'essenza dell'uomo, che in sé e per sé è tanto poco immorale che morale.

Feuerbach non fa dunque della morale la misura dell'uomo, ma viceversa dell'uomo la misura della morale: è buono ciò che è conforme all'uomo o gli corrisponde; cattivo, riprovevole, ciò che è in contrasto con lui. I rapporti etici, come ad esempio il matrimonio, non sono dunque sacri «per se stessi» – salvo che in opposizione al cristianesimo, per il quale sono sacri «per amor di Dio» –, sono sacri solo per amore dell'uomo, soltanto perché sono rapporti dell'uomo verso l'uomo, e quindi autoaffermazioni e autosoddisfazioni dell'essenza umana. Certamente quindi Feuerbach trasforma l'etica in religione, ma non per se stessa in astratto, come fosse un fine, bensì solo come conseguenza, lo fa non perché per lui come per il «pro-





testantesimo illuminato», per il razionalismo, per il kantismo, l'essere morale, cioè l'essenza della morale sia l'essenza suprema o religiosa, bensì perché per lui l'essere supremo è l'essere umano reale, sensibile, individuale.

«Feuerbach riveste il suo materialismo con le proprietà dell'idealismo». Feuerbach, o «unico», non è idealista né materialista. Per lui Dio, lo spirito, l'anima, l'io sono pure astrazioni, ma tali sono per lui allo stesso modo il corpo, la materia, la fisicità. Vera, essenziale, reale è per lui solo la sensibilità. Ma hai mai avvertito e veduto un corpo, una materia? Tu hai visto e sentito sempre solo quest'acqua, queste stelle, queste pietre, questi alberi, questi animali, questi uomini: sempre e soltanto cose ed esseri del tutto determinati, sensibili, individuali, mai invece corpi o anime, spiriti o corpi. Ma tanto meno Feuerbach è idealista nel senso dell'assoluta identità, che nega le due astrazioni in nome di una terza. In conclusione Feuerbach non è materialista né idealista né filosofo dell'identità. Che cosa è allora? Egli è nel pensiero quel che è nei fatti, nello spirito quel che è nella carne, nell'essenza quel che è nei sensi – uomo; o piuttosto, dato che Feuerbach ripone l'essenza dell'uomo nella comunità: uomo comune, *comunista*.

53





[Prima di risolversi per una risposta articolata nello scritto sopra tradotto Feuerbach aveva pensato di reagire subito a Stirner, con una lettera aperta. Il suo discepolo e biografo Wilhelm Bolin ne riporta l'inizio nel suo *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Cotta, Stuttgart 1891, p. 108]

54

«Ineffabilmente e incomparabilmente amabile egoista!» – Come in generale il suo scritto, così il suo giudizio su di me è veramente «incomparabile» e «unico». Per la verità io ho previsto da lungo tempo anche questo giudizio, sia pure così originale, e detto agli amici: io sarò così incompreso che mi si annovererà addirittura – me, considerato adesso nemico «fanatico e appassionato» del cristianesimo – tra i suoi apologeti; ma mi ha sorpreso, lo confesso, che ciò accadesse così presto, già ora. Questo è un evento «unico» e «incomparabile» come lei stesso. Ora per quanto poco io abbia tempo e voglia di contrastare giudizi che non colpiscono non me ma la mia ombra, pure faccio un'eccezione per l'«unico» e l'«incomparabile».





## Note

\* L. Feuerbach, *Über das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigenthum*, in *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 3 Band, Leipzig 1845, pp. 193-205.

1. Feuerbach pubblicò nel 1839 una monografia, *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie der Menschheit* (C Brügel, Ansbach). Bayle (1647-1706) fu un pensatore illuminista che sosteneva la separazione di Chiesa e Stato e il diritto di assumere una posizione atea.









Max Stirner

# La replica a Feuerbach\*







Se Stirner abbia letto e compreso l'Essenza del cristianesimo di Feuerbach potrebbe essere chiarito solo mediante una critica analitica di quell'opera, che qui non può essere condotta. Ci limitiamo perciò ad alcune poche osservazioni.

Feuerbach crede di parlare nel senso di Stirner quando afferma: «È appunto un segno della religiosità di Feuerbach, del suo essere legato, che sia ancora affascinato da un *oggetto*, che voglia *qualcosa* ed ami *qualcosa* – un segno che non si è ancora elevato all'assoluto idealismo dell'egoismo». Certo a questo modo egli non ha considerato i passi qui di seguito riportati: *L'unico*, p. 381<sup>1</sup>: «Il senso della legge dell'amore è che ogni uomo debba avere qualcosa che per lui sta *al di sopra di lui*». Questo qualcosa dell'amore *sacro* è il *fantasma*. E a p. 383: «Chi è ricolmo di amore sacro (religioso, etico, umano), ama solo il fantasma ecc.». Più oltre, alle pagine 383-395, si dice ad esempio: «Non in quanto mia sensazione l'amore è un essere posseduti, ma per l'*estranchezza* dell'oggetto, per il carattere assolutamente amabile dell'oggetto ecc.». «Mio proprio è l'amore solo se risiede totalmente in un interesse riferito a me stesso, egoistico, e quindi se l'oggetto del mio amore è realmente oggetto *mio* o mia proprietà». «Io resto all'antico suono dell'amore ed amo il *mio* oggetto», dunque «qualcosa» di *mio*.

Dall'affermazione di Stirner «Ho riposto la mia causa su nulla» Feuerbach trae «*il* nulla» e ne conclude che l'egoista

59





60

è un ateo devoto. *Il* nulla è certamente una definizione di Dio. Feuerbach gioca qui con una parola con cui Szeliga<sup>2</sup> nei *Norddeutsche Blätter*, p. 33 si affatica sulla scia di Feuerbach. Certamente nell'Essenza del cristianesimo, a p. 31, troviamo detto: «Un vero ateo è colui per il quale i predicati dell'essere divino, quali ad esempio l'amore, la saggezza, la giustizia, non sono nulla, ma non colui per il quale non è nulla solo il soggetto di *questi* predicati». Ma non è questo proprio il caso di Stirner, specialmente se non si scambia il suo nulla per *il* nulla? Feuerbach si chiede: «In che senso Feuerbach lascia sussistere i predicati (divini)?», e risponde: «Non in quanto sono predicati di Dio, bensì in quanto sono predicati della natura e dell'umanità, ovvero proprietà naturali, umane. Se vengono trasposte da Dio nell'uomo, perdono appunto il carattere della divinità». Ora Stirner replica: Feuerbach lascia sussistere i predicati come *ideali*, vale a dire come determinazioni essenziali del genere, che nell'uomo individuale sono solo «imperfette» e vengono realizzate compiutamente solo «nella misura del genere», come «perfezioni essenziali dell'uomo perfetto», e quindi come ideali per l'uomo individuale. Non come qualità divine le lascia sussistere, in quanto le priva del loro soggetto, Dio, ma come *qualità umane*, in quanto le «traspone da Dio nell'uomo». Ora Stirner si rivolge proprio contro l'uomo, mentre Feuerbach se ne viene qui con tutta disinvoltura a parlare «dell'uomo» e pensa che se i predicati fossero solo «umani» o fossero trasposti nell'uomo diventerebbero assolutamente «profani, comuni». Ma i predicati umani non sono per nulla più comuni e profani di quelli divini, e Feuerbach rimane ben lungi dall'essere un «vero ateo» secondo la sua propria anzidetta definizione – e non vuole neppure esserlo. «L'illusione fondamentale, dice





Feuerbach, è Dio come soggetto». Ma Stirner ha mostrato che l'illusione fondamentale è piuttosto il pensiero delle «perfezioni essenziali», e che Feuerbach, rappresentando in tutta la sua potenza questo «pregiudizio fondamentale», è perciò un vero cristiano.

«Feuerbach mostra, si dice poco oltre, che il divino *non* è divino, che Dio *non* è Dio, bensì solo l'essere umano che ama se stesso, che afferma e riconosce se stesso, invero al massimo grado». Ma chi è questo «essere umano?». Stirner ha mostrato che l'essere umano è appunto quel fantasma in cui anche l'uomo consiste, e che *tu*, essere unico, per le manie di questo essere umano vieni privato, per usare il linguaggio di Feuerbach, della tua «autoaffermazione». Il punto controverso, di cui Stirner si è fatto carico, viene dunque di nuovo completamente eluso.

61

«Il tema, il cuore» dell'opera di Feuerbach è, si dice più oltre, «il superamento della scissione tra un io essenziale e un io inessenziale – la divinizzazione, cioè la posizione, il riconoscimento *dell'uomo intero* dalla testa ai piedi. Non viene forse così formulata espressamente, in definitiva, la divinità dell'individuo come il segreto disvelato della religione?». «L'unico scritto in cui la parola d'ordine dell'epoca moderna, l'individualità, la personalità, ha cessato di essere una frase vuota senza senso è proprio l'Essenza del cristianesimo». Ma che cosa sia «l'uomo intero», o che cosa sia «l'individuo, la personalità, l'individualità» risulta dalle affermazioni seguenti: «L'individuo è per Feuerbach l'essere assoluto, cioè *vero, reale*. Ma perché egli non dice: *questo* individuo esclusivo? Perché egli non saprebbe ciò che vuole – ricadrebbe nel punto di vista che nega, il punto di vista della religione». – «L'uomo intero» non è dunque





«quest'uomo», l'uomo comune, criminale, egoista. Certamente Feuerbach ricadrebbe nel punto di vista da lui negato della religione, se egli di *questo* individuo esclusivo dicesse che è «l'essere assoluto»; ma non per aver detto qualcosa di *questo* individuo, ma per aver detto di lui qualcosa di religioso («essere assoluto») o avergli applicato un predicato religioso, e in secondo luogo per «aver contrapposto un singolo "individuo" come sacro e inviolabile a tutti gli altri individui». Con le parole anzidette non si dice perciò nulla contro Stirner, perché Stirner non dice nulla di un «individuo sacro e inviolabile» né di un «individuo esclusivo e incomparabile, che è Dio o potrebbe divenirlo»; non gli viene neppure in mente di contestare all'«individuo» di essere «comunista». Certo Stirner ha fatto valere le parole «individuo» e «singolo», risolvendole nell'espressione «unico»; ma con ciò ha fatto soltanto ciò che riconosce espressamente nel capitolo «La mia potenza», allorché a p. 275 dice: «Ora in conclusione devo riprendere il modo di esprimermi approssimativo di cui così a lungo ho voluto far uso, quando ecc.<sup>3</sup>».

Se poi Feuerbach oppone allo stirneriano «io sono più che uomo» la domanda: «Ma sei anche più che maschio?», bisogna in effetti cancellare quest'intero passaggio maschile. Egli prosegue così: «Forse che il tuo essere o piuttosto – visto che l'egoista disdegna la *parola* essere sebbene indichi la stessa cosa – il tuo io non è *maschile*?» (Piuttosto Stirner libera la parola essere dall'ambiguità che ha ad esempio in Feuerbach, nel quale sembra che quando parla del nostro essere parli realmente di te o di me, mentre parla di un essere del tutto subordinato, cioè dell'essere umano, che a questo modo rende sovraordinato ed elevato. Invece di te – l'essere. Avere dinanzi agli occhi te, che sei un essere, ha a che fare per lui piuttosto con l'uomo in





quanto «tua essenza» ed equivale per lui ad avere te dinanzi agli occhi. Stirner utilizza la parola «essenza» (*Wesen*) ad esempio a p. 56 quando afferma: «Tu stesso con la *tua* essenza hai valore per me, perché la tua essenza non è niente di superiore, di più elevato e generale di te stesso, è unica come te, perché tu ed essa siete una cosa sola»). Puoi separare la mascolinità stessa da ciò che viene chiamato spirito? Il tuo cervello, il più sacro ed elevato organo del corpo, non è forse definito dalla tua mascolinità? Forse che i tuoi sentimenti, i tuoi pensieri non sono maschili? Sei forse un *omuncolo animale*, un cane, una scimmia, uno stallone? Che cos'altro è il tuo io unico, incomparabile, e di conseguenza asessuato, se non un resto non digerito del vecchio soprannaturalismo cristiano?».

63

Se Stirner avesse detto: «Sei *più* di un essere o di un *animale* vivente», ciò significherebbe che sei *al tempo stesso animale*, ma non vieni esaurito dalla animalità. Ora egli dice analogamente: tu sei più che uomo, quindi sei *anche* uomo; tu sei più che maschio, ma anche maschio: l'umanità e la mascolinità non ti esprimono esaurientemente, e quindi tutto ciò che ti si imputa come «vera umanità» o «vera mascolinità» può esserti del tutto indifferente. Eppure con questi compiti pretenziosi ti sei sempre lasciato tormentare e ti sei tormentato tu stesso; e con simili pretese ancor oggi il popolo dei santi pensa di averti in pugno. Feuerbach certo non è un «omuncolo animale», ma non è anche forse più di un maschio umano? Ha forse scritto la sua «Essenza del cristianesimo» in quanto maschio, o non ha avuto bisogno, per scrivere questo libro, di qualcosa di più del suo essere maschio? Non era al contrario quest'*unico* Feuerbach destinato a scrivere il libro, e avrebbe forse potuto un altro Feuerbach – per esempio Friedrich<sup>4</sup> – pur essendo anche lui un maschio – compiere l'impresa? Dato che egli è





*quest'unico* Feuerbach, è comunque al tempo stesso un maschio, un uomo, un essere vivente, un franco e via dicendo; ma è *più* di tutto ciò, poiché questi predicati hanno realtà solo attraverso la sua unicità: è un maschio *unico*, un uomo *unico* ecc., anzi è un maschio *incomparabile* e un uomo *incomparabile*.

64 Che cosa vuole dunque Feuerbach col suo «io di conseguenza asessuato»? Forse che Feuerbach, per il fatto di essere *più* che maschio, è «di conseguenza» asessuato? L'organismo sacro ed elevato di Feuerbach è senza dubbio maschile e definito in quanto tale, come è d'altra parte caucasico, tedesco e via dicendo; ma tutto ciò lo è solo per il fatto che si tratta di un organismo unico, definito nella sua unicità, un organismo o un cervello quale non ne compare un altro nel mondo intero, per quanto pieno si possa rappresentare il mondo di simili «organismi», organismi come tali o assoluti. E quest'unico Feuerbach dovrebbe essere «un resto non digerito del vecchio soprannaturalismo cristiano»?

A questo punto è chiaro che Stirner non «separa nel pensiero il suo io, come crede Feuerbach, dal suo essere sensibile, maschile», come anche che la confutazione data a p. 200 della *Rivista trimestrale*<sup>5</sup> verrebbe meno, se Feuerbach non si rappresentasse l'unico, capovolgendo le cose, come privo di individualità, e non lo dipingesse come «asessuato».

«Realizzare il genere significa realizzare una disposizione, una capacità, una determinazione in generale della natura umana». – Piuttosto bisogna dire che il genere è già realizzato da questa disposizione; mentre ciò che *tu* fai di questa disposizione è una realizzazione di te stesso, la tua mano è realizzata pienamente nel senso del genere, altrimenti non sarebbe una mano bensì forse una zampa; ma se tu eserciti la tua mano, la perfezioni non nel senso del genere, non realizzi il genere, che







è già reale e perfetto per il fatto che la tua mano è pienamente quella che corrisponde al genere o al concetto del genere, è quindi mano perfettamente compiuta, – bensì fai di essa ciò che vuoi e puoi farne, la rendi quale la vuoi, esprimi in essa il tuo volere e la tua energia, trasformi la mano del genere in una mano *unica*, tua propria e particolare.

«È buono ciò che è conforme all'uomo o gli corrisponde; cattivo, riprovevole, ciò che è in contrasto con lui. I rapporti etici, come ad esempio il matrimonio, non sono dunque sacri per se stessi, ma solo per amore dell'uomo, sacri soltanto perché sono rapporti dell'uomo verso l'uomo – e quindi autoaffermazioni e autosoddisfazioni dell'essenza umana». Ora però che accadrebbe se uno fosse talmente non uomo (*Unmensch*) da considerare non conformi a lui questi rapporti etici? Feuerbach gli dimostrerà che essi sono conformi all'uomo, all'essere «umano reale, sensibile, individuale», e di conseguenza debbono essere conformi anche a lui. Questa dimostrazione è così fondamentale e pratica che già da millenni ha popolato le prigioni di «non uomini», cioè di persone che non volevano trovare conforme a sé ciò che pure è conforme all'«essenza umana».

Feuerbach certamente non è materialista (e Stirner non lo dice, parla solo del suo materialismo rivestito delle proprietà dell'idealismo); non è materialista, poiché fantastica di parlare dell'uomo reale, ma non parla di lui. Ma non è neppure idealista, poiché parla sempre dell'essenza dell'uomo, di un'idea, ma fantastica però di parlare dell'«essere umano sensibile». Egli afferma di non essere idealista né materialista, e bisogna concederglielo. Ma bisogna concedergli anche ciò che lui stesso vuole essere e per cui si spaccia alla fine: «uomo comune, comunista». Stirner di questo si era già reso conto, per esempio a p. 413.

65





Quanto al punto a cui siamo arrivati, cioè all'affermazione di Stirner che l'essenza dell'uomo non è l'essenza di Feuerbach né di Stirner né di qualsivoglia altro uomo, così come le carte non sono l'essenza di un castello di carte, su questo punto Feuerbach svicola, anzi non ci pensa neppure. Egli si arresta imperturbato alle sue categorie di genere e individuo, io e tu, uomo ed essenza umana.





## Note

\* *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 3. Band, Leipzig 1845, pp. 147-194; ora in M. Stirner, *Rezensenten Stirners*, in appendice a *Der Einzige und sein Eigentum*, a cura di Bernd Kast, Verlag Karl Aber, Freiburg/München 2009, pp. 432-438.

1. I numeri di pagina riportati da Stirner, qui come altrove, si riferiscono alla prima edizione di *Der Einzige und sein Eigentum*, Otto Wigand, Leipzig 1845.

2. Pseudonimo di Franz Zychlin von Zychlinski. Vicino a Bruno Bauer, è il terzo critico con cui Stirner si confronta in *Rezensenten Stirners*. La sua recensione dell'Unico è riprodotta nell'edizione di *Rezensenten Stirners. Kritik und Antikritik*, curata da Bernd Kast (*Stirneriana* 24, Verlag Max-Stirner-Archiv, Leipzig 2003, pp. 3-26).

3. [mi muovevo ancora sul terreno del diritto e ne lasciavo sussistere almeno il nome].

4. Friedrich Feuerbach (1806-1880), filologo e filosofo, fratello minore di Ludwig, sviluppò una critica della religione in parte simile a quella del più noto fratello, insistendo però soprattutto sulla possibilità di una religione umanistica del futuro. Un mio saggio, *Vorgefühl einer Religion ohne Gott bei Friedrich Feuerbach*, è apparso negli Atti del convegno a lui dedicato a Münster dall'11 al 16 novembre del 2016.

5. Stirner si riferisce al saggio di Feuerbach, riprodotto in questo volume, *Sull'Essenza del cristianesimo a confronto con L'unico e la sua proprietà*, che era comparso nel medesimo volume terzo della *Wigand's Vierteljahrsschrift* (Leipzig 1845), pp. 193-205.

67







Moses Hess

Gli ultimi filosofi\*







*Prefazione.* Chi non avesse già dietro di sé lo sviluppo storico del cristianesimo e della filosofia tedesca, potrebbe pensare che gli scritti pubblicati in epoca recente dai filosofi tedeschi siano stati editi per istigazione della reazione. Mi riuscì a stento di distogliere un uomo che in passato era stato a capo dei giovani hegeliani da un'opinione del genere a proposito di Bruno Bauer. Eppure gli scritti di Bauer erano allora ben lontani dalla “conseguenzialità” dei suoi scritti successivi, e certo non avevano raggiunto il cinismo dell'opera appena pubblicata da Stirner. Nonostante tutto ciò bisogna riconoscere che né Bruno Bauer né Stirner si sono mai fatti determinare dall'*esterno*. Anzi è proprio lo sviluppo interiore di questi filosofi, astratto dalla vita, che era destinato a sfociare in tali «assurdità». Così e non altrimenti dovevano prendere congedo dal mondo gli ultimi epigoni degli asceti cristiani!

71

I. A nessun uomo verrebbe in mente di affermare che l'astronomo sia il sistema solare di cui egli ha conoscenza. Ma il singolo uomo, che ha conosciuto la natura e la storia, secondo i nostri ultimi filosofi tedeschi, deve essere il «genere» o il «tutto». – Ogni uomo, si legge nella rivista di Buhl<sup>1</sup>, è lo Stato, è l'umanità. – Ogni uomo è il genere, l'intero, l'umanità, la totalità, ha scritto da poco il filosofo Julius<sup>2</sup>. «Come il singolo è l'intera natura, così è anche il genere intero», dice Stirner.

Da quando il cristianesimo è sorto si sono compiuti sforzi per superare la distinzione tra il padre e il figlio, il divino e





l'umano, cioè tra l'«uomo dio» e l'uomo «corporeo». Sappiamo che questo non è riuscito al protestantesimo con la soppressione della Chiesa visibile, perché ha dovuto lasciar sussistere la Chiesa invisibile, il cielo e il prete invisibile, Cristo, e far sorgere un nuovo sacerdozio. La stessa cosa è accaduta agli ultimi filosofi, che hanno eliminato anche questa Chiesa invisibile, ma al posto del cielo mettono lo «spirito assoluto», l'«autocoscienza» e l'«essenza del genere»<sup>3</sup>. Tutti questi tentativi di superare *teoreticamente* la distinzione tra i singoli uomini e l'essenza umana fallirono perché il singolo uomo, anche se conosce il mondo e l'umanità, la natura e la storia, è e rimane in realtà solo un uomo isolato, finché l'isolamento degli uomini non viene superato *praticamente*. Ma la separazione degli uomini viene superata praticamente soltanto dal socialismo, grazie al fatto che essi si uniscono, vivono e agiscono in comunità, e rinunciano al guadagno privato. Fino a che sono separati nella vita reale, ossia nella vita sociale, e la differenza tra il singolo e l'umanità viene superata solo teoreticamente, nella «coscienza», non solo gli uomini rimangono separati nella vita reale, ma anche il singolo uomo rimane diviso nella propria «coscienza». Deve sentirsi e pensarsi diversamente da ciò che è nella realtà, nella vita. – L'aspirazione a diventare, in quanto individui isolati, quali ci sentiamo, ci rappresentiamo e pensiamo, ha prodotto tutte le illusioni che hanno occupato le nostre teste dalle origini del cristianesimo fino ad oggi. Invece di confessare onestamente che isolati non siamo nulla e che diventiamo qualcosa solo mediante un'unificazione sociale coi nostri simili, abbiamo voluto oltrepassare ingannevolmente la nostra miseria, credendo di poterci deificare, umanizzare, diventare uomini, con una conoscenza puramente teoretica, restando all'interno di un regime di isolamento sociale. Abbiamo creduto di diventare esseri







capaci di amare, etici, divini, virtuosi, devoti, beati, attraverso la pura conoscenza, la comprensione filosofica, il sentimento religioso – a seconda che rappresentassimo la nostra natura religiosamente o la concepissimo filosoficamente – sebbene nella vita reale restassimo egoisti o non-uomini privi d'amore, senza Dio, miseri, infelici, separati, isolati.

La scissione tra teoria e prassi, il divino e l'umano, o come altro la si voglia denominare, questo dualismo cristiano attraverso l'intera epoca cristiana, e i cristiani moderni, filosofi e atei, vi sono soggetti non meno degli antichi cristiani credenti. La storia del cristianesimo moderno ha seguito lo stesso corso di quella antica. Il cristianesimo antico doveva insediare un ceto di maestri, di preti, una Chiesa, appunto perché era solo una dottrina, una teoria, e la Chiesa, una volta istituita, doveva degenerare, cioè diventare il contrario di ciò per cui era stata fondata. Sorta per eliminare la scissione tra il divino e l'umano, tra teoria e prassi, per santificare il mondo e deificarlo, per appianare l'abisso tra i singoli e il genere e l'inimicizia tra gli uomini, ora soltanto la scissione si è manifestata in tutta la sua asprezza – contro il clero si sollevò la feudalità e la servitù medievale: l'egoismo pratico del mondo contro quello teoretico della religione. E dovemmo ringraziare la Chiesa se il cristianesimo originario, che in teoria aveva un carattere panteistico, ha generato nella coscienza degli uomini un contrasto così aspro tra cielo e terra, aldilà e quaggiù, spirito e corpo. – Nel corso della storia della Chiesa il cristianesimo si è però riformato recuperando la sua ispirazione originaria; è tornato alle sue origini, divenendo protestante, razionalistico, filosofico, ateo – ma nell'essenziale è restato quel che era, un'espressione della scissione tra teoria e prassi, e anche i cristiani moderni,

73





come gli antichi, hanno dovuto istituire un ceto di maestri, un ceto di preti, un clero *filosofico*, perché si limitarono appunto ad assumere e a insegnare l'umano solo sul piano teorico. Il cristianesimo moderno, questa nuova religione doveva avere lo stesso destino della vecchia religione; doveva, una volta incarnatosi nella vita, irrigidirsi e trasformarsi nel suo contrario.

La Chiesa cristiana moderna è – lo Stato cristiano. Con questa espressione non intendiamo quell'essere ibrido, che non riesce a liberarsi dalla vecchia Chiesa e che sta in una posizione intermedia tra quest'ultima e lo Stato, né quella costruzione fantastica dei nostri romantici, che si libra nell'aria tra il cielo medievale e la sua realizzazione terrena: in breve non lo Stato «cristiano germanico», bensì lo Stato moderno, «libero», quale si è *realizzato* in Francia, in Inghilterra e in Nordamerica, ma che per noi tedeschi esiste solo come *ideale*. Questo Stato è la Chiesa moderna, come la filosofia è la religione moderna. Questo Stato è esso stesso solo la *forma di esistenza* della filosofia, così come la Chiesa era solo la forma di esistenza della religione. – Ma anch'esso, lo «Stato libero», che è sorto per appianare i dissidi del mondo medievale, ha fatto sorgere nella vita un nuovo e più acuto contrasto tra teoria e prassi, perché al posto del vecchio cielo e della vecchia terra ha stabilito un nuovo cielo e una nuova terra, ha semplicemente portato a compimento il cristianesimo.

Il contrasto tra teoria e prassi non è stato realizzato in linea di principio e in modo generale dalla Chiesa medievale né dalla vita medievale. Come nella coscienza di quei tempi l'aldilà divino si rapportava a un aldilà senza Dio, così si muovevano, separati e affiancati, nella vita di allora il clero e il laicato, i cavalieri e i servi della gleba. Uno dei termini escludeva l'altro.





Il laico non poteva essere sacerdote, né il servo signore, come la terra non poteva essere al tempo stesso cielo, né l'uomo Dio, né il singolo un essere generico. Ciò era non cristiano, perché il cristianesimo, questo panteismo teoretico, vuole la dualità nell'unità; l'ideale cristiano è il Dio-uomo in una sola persona. – Si è tentato dunque, all'interno del cristianesimo, vale a dire teoreticamente, di compiere ancora una volta questa stregoneria, di lasciar sussistere nella vita reale l'isolamento degli uomini e allo stesso tempo di edificare, umanizzare, elevare a uomini generici i singoli uomini, e quindi di sanzionare, in 75  
cielo come in terra, la separazione e l'isolamento.

E guarda un po', la stregoneria ha funzionato completamente. Gli spiriti beati del cielo cristiano vagano sulla terra; sono i «liberi cittadini»! Il cielo non sta più aldilà, ma aldi qua; è – lo «Stato».

Ora però, i cittadini sono gli uomini reali? – No davvero, sono soltanto gli spiriti degli uomini reali. I corpi di questi spiriti si trovano nella – *società civile*.

L'idealismo incorporeo del cielo cristiano è sceso dal cielo sulla terra, dando luogo allo Stato. Ma accanto ad esso esiste ancora il materialismo senza spirito del mondo cristiano, esiste nella società civile. – Lo Stato moderno ha solo acuito di nuovo il contrasto tra il singolo e il genere, anzi l'ha portato per la prima volta a *compimento*.

Ma quanto più dura, incisiva e generale è la contraddizione tra il singolo e il genere, quanto più gli uomini e quanto più potentemente tutti gli uomini vengono afferrati da questa contraddizione, tanto più rapido è il suo corso storico e tanto più grande l'aspirazione a una realtà migliore, che, non potendo più essere cercata nell'aldilà, deve essere riposta nella vita sociale presente. I tentativi di riformare la nostra società ven-





gono ripetuti fintanto che corrispondono all'intima coscienza che abbiamo della nostra vita. – Noi viviamo ora appunto in questa epoca di riforme o di rivoluzioni.

La Germania però, come si è detto e come è noto, non è giunta nella realtà al moderno Stato libero. Ma se questa Chiesa moderna da noi non ha avuto una realizzazione pratica, siamo pervenuti invece sotto tutti i rapporti alla sua realtà teoretica. Gli ultimi filosofi tedeschi si sono divisi solo perché uno sostiene *coerentemente* il principio dello Stato senza la società civile, un altro il principio della società civile senza lo Stato – e il terzo infine rappresenta in linea di principio il tutto, cioè la *contraddizione* tra Stato e società civile.

La «filosofia dell'avvenire» di Feuerbach<sup>4</sup> non è altro che una *filosofia del presente*, ma di un presente che alla Germania appare ancora come futuro, come ideale. Ciò che in Inghilterra, in Francia, nell'America del nord e altrove è una realtà presente, lo Stato moderno con la società civile che gli sta di fronte e lo integra, nei «Principi della filosofia dell'avvenire» viene espresso filosoficamente o teoreticamente. Feuerbach dichiara ad esempio che la filosofia come tale deve essere superata, negata, realizzata. Ma come? Su questo punto egli è, come lo Stato moderno, in *contraddizione* con se stesso. Una volta egli intende per uomo «reale» l'uomo isolato della società civile, e per «realtà» la «cattiva realtà», con il *suo* diritto, con il *suo* matrimonio, con la *sua* proprietà – indulgendo all'individualismo ristretto, all'egoismo pratico – un'altra volta invece anticipa l'uomo sociale, l'«essere umano generico», l'«essenza dell'uomo» e assume che quest'essenza risiede nel singolo uomo, che ne ha conoscenza – ma questo è un imbroglio filosofico simile alla moderna saggezza di governo, visto che l'uomo generico diventa reale solo in una società in cui tutti gli uomini possono





svilupparsi, agire ed affermarsi. – Questa contraddizione viene risolta solo dal socialismo, che prende sul serio la realizzazione e negazione della filosofia, e mette da parte sia la filosofia che lo Stato – senza scrivere libri filosofici sulla negazione della filosofia – e non dichiara semplicemente che ma chiarisce *come* la filosofia in quanto pura dottrina deve essere negata e realizzata nella vita sociale. – Ma sono giunti a noi anche teorici *conseguenti* di scuola filosofica, cioè egoisti puramente *teorici*, che si ergono «solitari» al vertice della saggezza teoretica e dal loro cielo guardano con disprezzo la condotta ignobile degli egoisti *pratici*, della cattiva «massa». A questo vertice si trova ad esempio Bruno Bauer, solitario, come dice lui stesso, un moderno stilita<sup>5</sup>. Di fronte a lui negli anni più recenti si è levato un altro autore, che viceversa difende la «massa», la «cattiva realtà», l'egoismo pratico. Si tratta di Stirner, l'«unico»; e di lui ora vogliamo occuparci in modo particolare.

77

Già a un primo sguardo si vede che i due suddetti filosofi rappresentano solo i due lati dell'uomo spezzato in due. Il «solitario» e l'«unico» hanno uno per presupposto l'altro, reciprocamente, come lo Stato e la società civile, e se vogliamo chiarire che cos'è l'«unico», dobbiamo riferirci, anche se solo di passaggio, al «solitario».

La filosofia ha mostrato già da tempo alla religione che in fondo ad essa si nasconde il più crasso egoismo. Ma l'umanesimo *filosofico* che cos'altro è se non crasso egoismo privato? Il filosofo conseguente, quale appare in Bruno Bauer, non è forse l'egoista autosufficiente, il solitario, che è beato e onnipotente nella sua autocoscienza? Forse non ha inghiottito, consumato, dissolto e digerito l'intera natura e l'intero genere? Non può forse separarsi, consolato, dal mondo malvagio e riprovevole, come il pio cristiano che ha ricevuto la comunione? Nel mon-





do ha qualcos'altro da fare se non imparare a disprezzare il mondo? – Leggete Bruno Bauer! Il disprezzo del mondo della «massa» non è stato ancora espresso da nessun Padre della Chiesa e da nessun uomo di Stato in modo più cinico di quanto abbia fatto lui, l'ultimo filosofo. – Naturale! La «critica» alla fine non è altro che una polizia di Stato di alto livello che tiene a bada la plebaglia, e che cosa ci starebbe a fare una istituzione del genere se non ci fosse una marmaglia volgare, infame e malvagia? – Ma se l'umanesimo *filosofico* è egoismo teoretico alla pari dell'umanesimo religioso, come potrebbe non avere a proprio fondamento il medesimo egoismo pratico? – Quando l'uomo religioso arriva a comprendere che il suo egoismo celeste e la sua beatitudine non sono nulla, diventa subito una bestia, cade incondizionatamente nell'egoismo terreno, e invece di aspirare alla sua essenza teoretica estraniata, a Dio e alla beatitudine, tende alla sua essenza pratica estraniata, al denaro e alla felicità. – Analogamente il filosofo, non appena arriva a capire che lo «spirito» non esiste e di aver servito un «essere immaginario», che non gli era di nessuna utilità, cade subito nell'egoismo pratico e rifiuta con l'umanità *trascendente* anche ogni umanità *reale*.

II. Secondo Stirner l'errore degli egoisti che ci sono stati finora consisteva interamente nel fatto che non avevano coscienza del loro egoismo, che non erano egoisti per principio, ma rendevano omaggio ipocritamente all'umanità – che la guerra di tutti contro tutti, persino nella libera concorrenza, non era condotta in modo conseguente.

«Afferra e prendi ciò di cui hai bisogno!». Così è dichiarata la guerra di tutti contro tutti. Sono io a stabilire, da solo, quel che voglio avere. – «Ora questa non è affatto una nuova sa-





pienza; gli egoisti si sono comportati così in tutti i tempi». Ma non è necessario che la cosa sia nuova, l'importante è averne coscienza. Si tratta di sapere appunto che ogni atto di appropriazione (*Zugreifen*) non è spregevole. Solo quando non mi aspetto dai singoli individui né da una collettività ciò che sono in grado di dare a me stesso, solo allora sfuggo alla presa dell'amore. Solo l'assunto che prendere sia un peccato o un delitto è ciò che costituisce una plebaglia, e del fatto che essa rimanga tale è responsabile essa stessa, in quanto lascia valere quell'assunto, quanto in particolare coloro che esigono egoisticamente (per ritorcere contro di loro una parola che prediligono) che venga rispettato. – Insomma è la vecchia *coscienza del peccato* ad essere pienamente responsabile, se manca la coscienza di quella «nuova saggezza».

79

La «coscienza» è dunque l'unica cosa che ci manca per fare di noi degli egoisti completi e, di conseguenza – per «superare la plebaglia».

Non è stata l'alienazione (*Entfremdung*) reciproca degli uomini, bensì l'espressione teoretica di questa alienazione, la religione e la filosofia – non è stata la guerra di tutti contro tutti, proveniente dall'isolamento e dalla scissione degli uomini nelle loro vite, bensì la cattiva coscienza che li accompagna – non è stato il delitto verso l'alto o verso il basso, in breve non è stato l'egoismo a generare la plebaglia e i suoi despoti, dice Stirner; la responsabilità di tutto ciò ricade solo sulla «coscienza del peccato» che vi si aggiunge!

Se ti sei rotto una gamba, e la frattura ti causa dei dolori, e il chirurgo ti mette una benda intorno alla frattura, per il nostro filosofo la causa del tuo male non è la *frattura*, bensì la *sensazione* dolorosa della *frattura* e della *fasciatura*!





Dato che sei *malato* quando hai bisogno del medico, manda via il medico se vuoi essere di nuovo *sano*!

È questa la logica della «nuova saggezza». Quali sono per il resto le sue caratteristiche?

Non direttamente, si lamenta Stirner, «solo mediante una *cosa* uno può derubare l'altro, per esempio il ricco deruba il povero, l'indigente, attraverso il denaro». Stirner non avrebbe niente da dire contro lo sfruttamento esistente dell'uno da parte dell'altro, se questo reciproco sfruttamento fosse diretto e personale. – Stirner non è perciò contro la libera concorrenza perché è una *rapina*, ma solo perché è una rapina *indiretta*.

Ma una rapina mediata è forse qualcosa di diverso da una rapina *cosciente*? E Stirner non si è lamentato proprio del fatto che al nostro egoista manca la *coscienza* dell'egoismo?

Stirner non ha niente da obiettare contro l'egoismo pratico esistente salvo il fatto che gli manca la coscienza dell'egoismo. – Ma mostreremo che la coscienza dell'egoismo non manca all'egoismo esistente, ma a lui, l'egoista *immaginario*.

Ma, per cominciare, che cos'è l'egoismo in generale, e in che cosa consiste la differenza tra la vita egoistica e la vita nell'amore?

Amare, creare, lavorare, produrre, è un godimento immediato; non posso amare senza al tempo stesso vivere, e vivere *bene* – non posso produrre, senza al tempo stesso consumare, *godere*. Anche l'egoista vuol godere! In che cosa si distingue dunque l'egoismo dall'amore? – Per il fatto che l'egoista vuole la vita senza amore, il godimento senza lavoro, il consumo senza produzione, vuole sempre soltanto prendere qualcosa per sé anziché donare qualcosa di sé, non vuole cioè mai *sacrificarsi*. Come egoista non lo *può* neppure; non ha contenuto alcuno e







deve sempre aspirare ad assorbire contenuti altrui, perché, in quanto egoista, è estraneo a se stesso. Non può creare, perché non ha alcun contenuto. Deve sempre andare a caccia di godimenti, perché non arriva mai al «pieno godimento della vita», e non vi arriva perché non può creare.

«Allora anche tu crei e ami soltanto per ottenere godimento?». No, intelligentone, non creo né amo per godere, bensì amo per amore, creo per il gusto di creare, per un impulso vitale, per un impulso naturale immediato. Se amo per godere, non solo non amo, ma neppure godo – come accade quando lavoro o sono attivo per guadagnare qualcosa, con il risultato che non solo non sono attivo liberamente, non solo non provo alcun gusto e amore per il lavoro, ma anche in effetti non guadagno niente: in questo «lavoro», in questa «attività di guadagno» consumo soltanto me stesso.

81

La vita egoistica è la vita del mondo animale che si disfa e si consuma. Il mondo animale è appunto la storia naturale della vita che si disfa e distrugge, e tutta la nostra storia passata non è altro che la storia del mondo animale *sociale*.

Ma in che cosa si distingue il mondo animale *sociale* dal mondo animale della foresta?

Per null'altro che per la sua *coscienza*. La storia del mondo animale *sociale* è appunto la storia della *coscienza* del mondo animale, e se il vertice del mondo naturale animale è l'*animale da preda*, anche il punto più alto del mondo animale sociale sarà appunto l'*animale da preda cosciente*.

La barbarie civilizzata comincia proprio là dove cessa la vita selvaggia incivile. Selvaggio è ancora l'animale da preda che fronteggia la sua vita alienata come qualcosa di solo «immediato» e «personale», ovvero di naturale e fisico, laddove già il





barbaro si rappresenta la sua vita *spirituale* non meno estranea del suo io fisico e visibile (dell'individuo in carne e ossa).

L'egoismo cosciente ha anch'esso, come l'egoismo inconsapevole, una sua storia evolutiva.

Come nella storia naturale, anche nella storia dell'umanità si dovette arrivare al mondo animale, alla divisione del genere in individui, famiglie, tribù, popoli, razze tra loro ostili; poiché questa divisione, questa alienazione è la *prima forma di esistenza del genere*. Per venire all'esistenza il genere deve *individualizzarsi*. È attraverso il contrasto e la lotta degli individui che si è risvegliata la prima coscienza degli uomini. La prima coscienza è egoistica. L'uomo non poteva cominciare a dire io senza riguardare il suo tu, il suo *alter ego*, il suo prossimo e la natura come una potenza a lui estranea e in certi casi ostile. Con la prima coscienza risvegliata nell'umanità fece la sua comparsa il mondo animale *sociale* con tutti i suoi desideri egoistici. Il singolo uomo esisteva isolato proprio perché nella sua *coscienza* tutto il resto si ergeva estraneo di fronte a lui. Come l'egoismo è *l'alienazione* reciproca del genere, così la *coscienza* di questa alienazione (la coscienza egoistica) è la coscienza *religiosa*. Il mondo animale nella foresta non ha alcuna religione semplicemente perché ad esso manca la coscienza del suo egoismo, della sua alienazione, perché gli manca la *coscienza del peccato*. La *prima* coscienza nell'umanità è la coscienza del peccato – cosa che è espressa anche nel mito del «peccato originale». – Questo fu l'inizio, la prima origine dell'egoismo «cosciente».

Ma ciò che all'inizio restava estraneo al singolo era dapprima solo alcunché di singolo: erano appunto le singole cose della natura che lo circondavano, gli uomini come le cose in quanto singole forze della natura. – Ora, quanto più egli apprese,





tanto più si allargò la sua coscienza egoistica, religiosa, ovvero la «coscienza del peccato» – finché alla fine si trovò di fronte all'umanità intera, e il suo essere alienato divenne l'umanità, l'intero genere, cioè il suo Dio fatto uomo, il Dio-uomo, *Cristo*.

L'egoismo non ha un contenuto, il suo contenuto gli è estraneo, ed esso può quindi solo «consumare» o «godere» ciò che è altro, e non creare altro. Anche l'egoista cosciente non può far altro che consumare. Lo stesso Cristo, il Dio-uomo, viene solo «consumato» e «gustato» nella cena eucaristica. Anche l'uomo generico, lo «spirito» dell'umanità, l'«essenza» dell'uomo, può solo essere acquistato, afferrato, concepito, compreso, dissolto, consumato, digerito, «goduto» dall'egoista. La «critica» è una istituzione egoistica quanto la cena eucaristica. Essa è, come la religione, l'egoismo spirituale, teoretico, e quindi la *coscienza* egoistica. Ad essa come tale manca, come alla religione, il lato pratico della coscienza egoistica, la prassi egoistica, della quale essa, la coscienza egoistica, è solo l'espressione teoretica, e senza la quale la coscienza egoistica non è pensabile, come la coscienza del peccato non è pensabile senza il peccato.

83

Quando la teoria egoistica, la coscienza egoistica, la religione e la filosofia, hanno raggiunto il loro punto culminante, anche la prassi egoistica dovette quindi raggiungere il suo culmine. Lo ha raggiunto nel mondo moderno, cristiano – un mondo di bottegai.

In che cosa consiste questo nostro mondo di bottegai? – È il punto culminante del mondo animale nella società. Come l'animale da preda è il punto culminante del mondo animale della foresta, così il mondo dei bottegai è il culmine del mondo animale cosciente, sociale. Nella vita estraniata del corpo animale, nel *sangue*, l'animale da preda gusta la sua propria vita estrania-





ta. Nella vita estraniata del corpo sociale, nel *denaro*, il mondo dei bottegai gusta la sua propria vita estraniata. La *sete di denaro* del mondo dei bottegai è la *sete di sangue* dell'animale da preda – il mondo dei bottegai è *avido di denaro*, come l'animale da rapina è *avido di prede*. L'animale proprietario, bramoso di denaro, non consuma solo il suo essere teoretico estraniato, il suo Dio, ma prima di ogni altra cosa il suo essere pratico estraniato: il denaro. Non va solo alla *santa* messa, va innanzitutto alla messa *profana* (la fiera dei bottegai), al mercato, per soddisfare il suo bisogno egoistico. Anche se egli sa apprezzare la Chiesa e Dio come *cibo domenicale*, deve però considerare suo *pane quotidiano* la borsa e il culto del denaro (il guadagno di denaro).

Nel mondo animale della società l'egoismo e la coscienza egoistica vanno di pari passo. Quanto più sviluppata è l'alienazione teoretica, tanto più lo è quella pratica, e viceversa, quanto più sviluppato è l'egoismo pratico, tanto più sviluppata è anche la teoria: la coscienza dell'egoismo. Nel nostro mondo di bottegai non c'è solo l'espressione più sviluppata del mondo animale, l'animale da preda, anche la *coscienza* dell'animale da preda ha raggiunto qui la sua perfezione. Ciò che finora si lasciava che avvenisse senza che se ne avesse coscienza o più o meno malvolentieri, il reciproco sfruttamento degli uomini, viene ora praticato con coscienza e volontariamente. Cessano le rapine *compiute da pochi*, e gli *atti casuali di violenza* sono diventati ora *diritti universali degli umani*. I diritti umani sono diventati gli uguali diritti di tutti gli *animali umani*, cioè di tutti gli individui *isolati* cosiddetti «indipendenti» e «liberi», sull'essenza estraniata di tutti; la guerra di tutti contro tutti è *sanzionata*. La solenne dichiarazione dei «diritti dell'uomo»<sup>6</sup> è la solenne dichiarazione mediante cui tutti gli animali da preda sono ugualmente giustificati. E lo sono, dicono le «costituzio-





ni» degli «Stati liberi», perché gli individui sono riconosciuti, e legalmente *riconosciuti*, come esseri liberi e autonomi, come *egoisti*, come «individui indipendenti».

La «libera concorrenza» del nostro moderno mondo di bottegai non è solo la forma compiuta della *rapina*, è insieme la *coscienza* compiuta della reciproca alienazione umana. La selvatichezza preistorica, la schiavitù classica, la servitù della gleba romantica, erano ancora più o meno non commisurate all'essenza dell'alienazione, avevano ancora prospettive limitate, non avevano ancora spinto la rapina al livello di *universalità* e di *validità generale* raggiunto nel nostro mondo di bottegai. – L'odierno mondo di bottegai è la forma di egoismo «cosciente» e praticata «per principio», la sua forma «mediata» e corrispondente alla propria essenza.

85

Adesso comprendiamo anche che cosa vuole inconsapevolmente Stirner, a cui non piace l'egoismo esistente, in quanto è mediato. Ci dispiace di dover definire «antica» la sua «saggezza», malgrado le sue proteste, e possiamo consolarlo solo dicendo che la «saggezza critica»<sup>7</sup> è ancora più vecchia.

In che cosa consiste la «nuova saggezza» di Stirner?

Per sfuggire al mondo animale *religioso*, proclama Stirner, vogliamo tornare al mondo animale della foresta: *retournons à la nature!*

Che cosa vuole invece la saggezza «critica»?

Il mondo è una cattiva «massa», dice il supremo sacerdote della «critica»<sup>8</sup>, deve essere *superata* dalla «critica». Nel cielo della «critica» ci sono solo spiriti senza corpo, egoisti solitari e coscienti, senza prassi egoistica, senza bisogni egoistici. – Ho ancora bisogno di dirvi che il terreno classico di questi egoisti solitari senza prassi egoistica, di questi egoisti beati e autosufficienti, è il cielo cristiano, il *paradiso senza peccato*? – Ma





io voglio dirvi dove esiste davvero questo giardino con la sua popolazione innocente: fuori delle porte della città.

La «conseguenzialità» dell'«unico» si esprime razionalmente nell'imperativo categorico: diventate animali!

La «conseguenzialità» del «solitario» si esprime razionalmente nell'imperativo categorico: diventate piante!

L'*ideale di Stirner* è la società *civile* che assume in sé lo Stato – il *mondo animale* che assume in sé il mondo delle piante.

86 L'*ideale* di Bauer è lo *Stato* che *supera in sé* la società civile – il *mondo delle piante* che *supera in sé* il mondo animale.

III. Negli ultimi anni si è parlato tanto dell'individuo «incarnato», dell'uomo «reale», della «realizzazione» dell'idea, che non c'è da meravigliarsi se ne è giunta notizia fino a Berlino e se lì ha scosso «teste filosofiche» dalla loro beatitudine. – Ma le teste filosofiche hanno inteso la cosa *filosoficamente*. – Certamente l'*individuo incarnato* deve subentrare all'uomo spirituale, ma non il corpo *estraniato a se stesso*, isolato, privo di cuore e di spirito, senz'anima, morto, quale se lo prospetta l'egoista per «goderne» – altrimenti al posto dell'io *invisibile* alienato avremmo solo l'io *visibile* alienato, al posto dell'estraneazione della nostra vita «spirituale» l'estraneazione della nostra vita «naturale», al posto dell'«in sé e per sé» della filosofia il suo cosiddetto «essere altrimenti», mentre ciò che vogliamo è *essere per altri*, l'essere degli uomini *gli uni per gli altri*, l'individuo attivo e creativo.

Ora noi vogliamo rendere comprensibile al filosofo che cosa intendiamo per uomo «reale» e «vivente».

Se le qualità umane sono nostra proprietà comune, proprietà del singolo è l'insieme delle sue proprietà reali. Ma come le qualità umane sono realmente nostra proprietà comune solo





quando sono state *formate* mediante l'educazione sociale, così la proprietà del singolo viene realizzata, diviene cioè proprietà reale, solo quando egli può confermare, *esercitare* nella vita sociale le sue qualità, formate mediante un'educazione sociale. – Come le qualità universalmente umane, finché non sono formate, non sono nostra proprietà *realmente* ma solo *potenzialmente*, allo stesso modo le nostre proprietà formate mediante un'educazione sociale, finché non vengono confermate nella vita, non sono nostra proprietà personale e sociale nella realtà ma solo potenzialmente. – O, per esprimere la cosa in termini filosofici: finché la proprietà «spirituale» non è reale, gli uomini sono «in sé» ma non «per sé» possessori della loro proprietà spirituale. Che essi siano quindi ancor meno *proprietari sociali*, uomini che vivono *gli uni per gli altri*, uomini che *agiscono* gli uni sugli altri, esseri *creativi* e *amanti*, lo si intende da sé, ma non lo si può esprimere filosoficamente. La filosofia, che ha tante «categorie», non conosce la categoria dell'essere *gli uni per gli altri*. Non si è spinta oltre la categoria dell'«essere in sé e per sé».

87

Ora Stirner si rende ben conto che l'«essere in sé e per sé» della filosofia è un'astrazione; ma invece di progredire verso l'essere *l'uno per l'altro*, retrocede piuttosto verso l'«essere altro» della natura, verso la smania di avere, verso la mancanza di spirito. – Per puro timore di perdere il suo individuo «incarnato», egli perde ogni intelletto e sentimento umano.

L'«unico» è il *torso* senza testa né cuore, vale a dire egli ha appunto questa illusione – in effetti non è solo «privo di spirito» ma anche privo di corpo, e quindi non è altro che la propria illusione – mentre la testa *critica*, il «solitario», non solo è senza corpo, ma anche senza cuore e senza testa.

L'«unico» critica il liberalismo, l'umanesimo e il socialismo:





ma come? Poiché l'umanità, la ragione e l'amore nella *filosofia* sono solo astrazioni, perciò esse sono *in generale* senza realtà. Siccome noi ora siamo *addestrati* a diventare uomini, non ci è possibile sviluppare il nostro essere e le nostre qualità a partire dalla nostra interiorità, *formarlo, esercitarlo o confermarlo*. – Dato che il nostro essere finora è stato per noi un *santuario alienato*, dobbiamo *consumare* questo luogo sacro fino a distruggerlo. «Se *consumi* il sacro, ne fai la tua *proprietà*! *Digerisci* l'ostia e ne sarai libero!».

88

Come se noi da tempo non consumassimo la nostra «sacra» proprietà! Come se la proprietà «sacra» alienata per il fatto che la si consuma diventasse *personale*! Come se la nostra proprietà *reale*, che deve subentrare alla precedente *illusione*, fosse qualcosa di diverso dalla realizzazione e conferma delle nostre qualità – qualcosa di diverso dalla *produzione* della nostra vita, che subentra al *consumo* di essa che si è fatto finora!

Il socialismo non si cura dello Stato, perché sta su un terreno totalmente diverso. Ma del socialismo Stirner conosce solo i primi inizi, che si fondano ancora sui presupposti della politica e dell'economia politica – Babeuf, il comunismo francese e il comunismo dei lavoratori<sup>9</sup> – e anche questi inizi li conosce solo per sentito dire, altrimenti dovrebbe sapere per esempio che il comunismo che si situa sul terreno della politica si è già da tempo diviso nelle due opposte varianti dell'egoismo (*intérêt personnel*) e dell'umanesimo (*dévouement*). – Della «società» egli non ne sa di più di quanto ne sappia la «critica». – La sua opposizione allo Stato è l'opposizione abituale dei borghesi liberali (*freisinnig*), che danno la colpa allo Stato quando il popolo è immiserito e affamato. Al filosofo berlinese è anche giunta la notizia che si apprezza l'«anarchia». Ed anch'egli vuole l'«anar-







chia». – Ma, per annunciare una «nuova saggezza», egli scende in campo con questa categoria proudhoniana<sup>10</sup> non solo contro il dominio di qualsivoglia autorità, ma anche contro il «dominio della ragione». – Questa saggezza è tuttavia così poco nuova che per incontrarla si deve risalire all'inizio della storia, alle origini del nostro mondo sociale animale, mentre, per incontrare l'anarchia di Proudhon, basta risalire all'inizio della storia più recente, alla rivoluzione religiosa e politica. Che l'«unico» prenda sul serio questa nuova saggezza, che scenda in campo non solo contro una determinata forma della ragione e dell'eticità, ma contro lo stesso *contenuto razionale* di ogni precedente forma di morale sociale, Stirner lo afferma ad ogni pagina del suo libro. Così ad esempio egli sopporterebbe la santificazione dell'«umano» compiuta dal «liberalismo umano», se l'«umanitario» per «umano» intendesse tutto ciò che è «possibile all'uomo», perché in tal caso l'errore dell'«umanitario» sarebbe solo formale e non reale. «Ma l'umanitario sarà così umano?». Tutt'al contrario! «Sulla prostituta egli non condivide il pregiudizio morale del filisteo; ma il fatto che questa donna faccia del suo corpo una macchina per guadagnare soldi gliela rende, in quanto uomo, spregevole. Egli ragiona così: la prostituta non è un essere umano, ovvero: nella misura in cui una donna è prostituta (una macchina per guadagnare soldi), non è umana, è disumanizzata»<sup>11</sup>. Questo è ciò che Stirner rimprovera all'umanesimo. Se l'umanitario avesse visto anche qualcosa di umano nella macchina per guadagnare soldi, Stirner si troverebbe certo d'accordo, per quanto riguarda il suo *contenuto*, con l'umanesimo!

Per Stirner l'umanesimo non è un errore per il fatto che esso prende l'uomo soltanto come un «principio», cioè perché ha





per contenuto solo l'astrazione teorica dell'uomo, e quindi un'illusione, ma perché (udite! udite!) «di tutte le teorie sociali è la più compiuta, perché allontana e svaluta tutto ciò che separa l'uomo dall'uomo». – «Come potete essere davvero unici, finché sussiste anche un solo un legame tra di voi?».

90 Per superare la contraddizione tra l'«idea» umanitaria e la realtà disumana, non dobbiamo *realizzare* l'uomo, ma *levarcelo di torno* e tornare all'*animalità*. Se l'uomo si ritenesse «solo un animale, si renderebbe facilmente conto che l'animale, seguendo soltanto i propri impulsi, quasi fossero consigli, non delibera né compie assurdità, ma procede per la giusta strada». *Retour-nons à la nature!*

Il socialismo dice: non dovete essere puri *idealisti*, bensì uomini *reali*. – Stirner dice al contrario: «Millenni di cultura vi hanno oscurato ciò che siete, vi hanno fatto credere che non siete egoisti ma anzi chiamati ad essere idealisti e “brava gente”. Scrollatevi di dosso quest'ideal!».

Un socialista avanzava l'esigenza che noi dovessimo diventare *esseri realmente appartenenti al genere*, e quindi l'esigenza di una società in cui ciascuno possa sviluppare, confermare o realizzare le proprie qualità umane. Stirner non vuol saper nulla di *questo* uomo reale<sup>12</sup>. Egli fa valere invece la sua visione dell'uomo reale nel modo seguente: «Uomo *reale* è solo – il *non uomo*»<sup>13</sup>. – «A me, come egoista, il bene di questa “società umana” non sta a cuore. Ad essa non sacrifico nulla, mi limito a utilizzarla; ma per poterla utilizzare a pieno la trasformo piuttosto in mia proprietà e mia creatura, cioè (udite bene) l'anniento e costruisco al suo posto l'«unione degli egoisti».

Unico, tu sei grande, originale, geniale! Ma avrei visto volentieri la tua «unione degli egoisti», anche se solo sulla carta.





– Siccome questo non mi è concesso, mi permetto di caratterizzare l'idea vera e propria che corrisponde alla tua «unione degli egoisti».

Tutta la nostra storia, come si è sviluppata finora, non è stato altro che la storia di unioni egoistiche, i cui frutti – la schiavitù antica, la servitù della gleba romantica e quella moderna, universale, di principio – sono ben noti a noi tutti. Ora, dopo che la vicenda di queste unioni egoistiche si è compiuta e ha raggiunto il suo punto terminale, l'egoismo, nella sua disperazione, propone di nuovo ogni genere di combinazione di forme già storicamente superate di associazioni dell'egoismo. La disperazione ai nostri giorni ha già fatto nascere parecchi pensieri assurdi. Ma chi si sarebbe immaginato che essa sarebbe arrivata a pensare di voler introdurre nella vita la forma *più rozza* di egoismo, la *selvatichezza* (*Wildheit*)! Eppure è proprio questo pensiero che domina l'«unico». Stirner vuole seriamente che sia restaurata la forma originaria di relazioni egoistiche, la rapina immediata!

91

«Forse che Stirner vuole questo?». Avete ragione a non credere che l'«unico» lo voglia, e io devo ritrattare quel che ho detto. Stirner non vuole assolutamente nulla. Si dà solo delle arie.

A giustificazione dell'«unico» forse si può dire che non sa che cosa vuole. Così, mentre crede di combattere la «critica critica», è lui stesso *servo* della «critica». Vuole continuamente annientare lo «Stato» e continuamente rimane sul suo *terreno*. Magnifica in tutti i toni il ritorno alla vita animale ma alla fine intende solo un *pacifico vegetare*.

«L'ultimo e più decisivo contrasto si trova in fondo oltre ciò che viene chiamato contrasto, senza però ricadere nell'unità o nell'armonia. Come unico non hai più niente di comune con





l'altro e quindi neppure nulla che ti separi ostilmente da lui. - Il contrasto scompare quando la divisione è completa ovvero nell'unicità»<sup>14</sup>.

Certo scompare – come la luce per il cieco, come l'errore per l'ignoranza, e la vita di fronte alla morte! Per sottrarsi a ogni conflitto, a ogni lotta per la vita, egli ritorna nelle viscere della terra e – vegeta! Tutta la millantata brutalità si risolve alla fine nella *pacifica* insensatezza del «solitario»!

92 E le cose non vanno diversamente nella lotta di Stirner contro Bauer. Forse che Stirner è l'egoista pratico che immagina di essere? È forse un peccatore incallito come crede?

Dato che si infervora contro ogni «vocazione» e ogni «destinazione», si potrebbe credere che egli stesso debba essere al di là di ogni «destinazione» e di ogni «vocazione». Ma lo è tanto poco che è anzi di continuo sotto il controllo della *polizia segreta della propria coscienza critica*. La sua spregiudicatezza è una menzogna, la sua rozzezza simulata. Egli non ha dimenticato «l'ammonimento della critica di non lasciare che alcuna parte della nostra proprietà divenga stabile e di sentirci a nostro agio solo nel dissolvere» e rimane sempre indietro rispetto al proprio «ideale» di egoismo. L'egoista, gli rammenta di continuo la sua coscienza critica, non si può interessare a nulla così tanto da abbandonarsi totalmente al suo oggetto e deve esclamare, come una volta accadde a Lutero: Questa è la mia posizione, non posso farci niente! Questa è la massima di tutti i posseduti. Anzi, la «preoccupazione» che qualcosa in lui possa «assumere una forma stabile», non lascia un attimo in pace questo saccente figlio della natura! Come egoista non può mai compiere la propria «missione». Deve chiedersi ad ogni istante: «Sto seguendo me stesso, la mia propria missione», quando mi abbandono senza riserve a questo o a quello?





Abbiamo visto già all'inizio che Stirner si trova d'accordo con i filosofi nell'affermare che il singolo uomo è il genere. Abbiamo visto poi che Bauer è tanto egoista quanto Stirner, e questi idealista quanto Bauer, – che Stirner con tutta la sua brutalità intende promuovere solo una pacifica vita vegetativa, e che in ultima istanza non riesce a liberarsi dal controllo di quella polizia segreta che è la «critica». – In che cosa si distingue alla fine l'«unico» egoista dal «solitario»?

Il «solitario» è l'egoista dai capelli grigi, un *vecchio divenuto bambino*, l'«unico» un *bambino saccente*. Il «solitario» è uno *schiaivo sul trono*, l'«unico» lo *schiaivo che ha rotto le proprie catene*. – Bauer si è messo in testo un'assurdità teorica, Stirner un'assurdità pratica. *Se fossero uniti*, andrebbero incontro necessariamente a un ulteriore sviluppo, alla pari della nostra situazione attuale e di Feuerbach che la rappresenta filosoficamente, e si potrebbe avere la speranza, una volta che la contraddizione interna li avesse logorati, di vederli risorgere socialisti. – *Separati* come sono, rimangono solitari, unici, senza poter vivere, né morire, né risorgere. Sono e restano – filosofi.

93





## Note

- \* M. Hess, *Die letzten Philosophen*, Verlag von G.W. Leske, Darmstadt 1845: ora in *Philosophische und socialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl*, a cura di W. Mönke, Akademie Verlag, Berlin 1980, pp. 379-393.
1. Si tratta del *Berliner Monatsschrift* di cui Ludwig Bühl, giovane hegeliano, amico di Stirner, appartenente alla cerchia dei “Freien”, editò un unico fascicolo nel 1844.
2. G. Julius, *Tugend und Gottseligkeit*, in *Wigand's Vierteljahrsschrift*, Bd. 2, Leipzig 1844, p. 253.
- 94 3. I tre termini richiamano rispettivamente le posizioni di Hegel, Bruno Bauer e Feuerbach.
4. I *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* furono pubblicati da Feuerbach nel 1843.
5. Bruno Bauer non aveva alcuna fiducia nell'opinione pubblica. La massa non era per lui una forza progressiva, che potesse cambiare i rapporti reali. Questi dovevano piuttosto essere distrutti dalla critica.
6. Nel 1789 Lafayette portò l'abbozzo della «Dichiarazione dei diritti dell'uomo» all'Assemblea Nazionale.
7. Il filosofo Bruno Bauer.
8. Bruno Bauer.
9. Nell'*Unico* Stirner critica direttamente Babeuf; con i comunisti francesi, a cui Hess si riferisce – per es. Cabet, Saint Simon, Lamennais, Fourier – non conduce nessuno specifico confronto, mentre attacca duramente e ripetutamente il comunismo artigiano di Wilhelm Weitling.
10. *Che cos'è la proprietà* di Pierre-Joseph Proudhon introduce, nel 1840, il concetto di anarchismo nel senso che ancora annettiamo a questo termine.
11. Stirner cita qui Edgar Bauer, che nel saggio *Béraud über die Freudenmädchen* recensisce *Les filles publiques de Paris et la police qui les régit*. In esso si dice che «questa donna fa del suo corpo una macchina per guadagnare denaro» (in *Allgemeine Literatur-Zeitung. Monatsschrift*, a cura di B. Bauer, Heft 5, Charlottenburg, April 1844, p. 26).
12. In una nota a questo passo si dice: «Per esempio Karl Marx in *Zur Judenfrage*, in *Deutsch-französische Jahrbücher*, a cura di Arnold Ruge, Paris 1844, p. 197: «Solo quando l'uomo reale individuale riprende in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale diventa essere generico nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale e nei suoi rapporti individuali [...] solo allora l'emancipazione umana è compiuta».





13. Hess toglie questa citazione dal suo contesto modificandone il senso. Nell'*Unico* si dice: «Sì, ciò che ancor più conta, in questa lunga epoca ci sono stati solo – non uomini. Quale singolo avrebbe corrisposto al suo concetto? Il cristianesimo conosce solo un uomo, e quest'unico uomo – Cristo – è di nuovo in senso capovolto un non uomo, cioè un uomo sovrumano, un "Dio". Uomo reale è solo il – non uomo» (Der Einzige und sein Eigentum, Reclam, Stuttgart 1972, p. 192).

14. M. Stirner, *Der Einzige*, cit., p. 229.









Max Stirner

# La replica a Hess\*







Hess ha «dietro di sé lo sviluppo storico della filosofia tedesca», ma nell'opuscolo *Gli ultimi filosofi* ha di fronte a sé «lo sviluppo astratto dalla vita dei “filosofi” Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner», e sa bene, grazie al proprio sviluppo non astratto dalla vita, che esso «era destinato a sfociare in tali *assurdità*». Ma 99  
uno sviluppo astratto dalla vita non è un'«assurdità», e non è parimenti un'«assurdità» uno sviluppo non astratto dalla vita? Ebbene no, esso ha senso, perché compiace il sentimento del grande pubblico, che dietro un filosofo vede sempre un uomo, che della vita non capisce nulla.

Hess comincia in questo modo: «A nessun uomo verrebbe in mente che l'astronomo sia il sistema solare di cui questi ha conoscenza. Ma il singolo uomo, che ha conosciuto la natura e la storia, secondo i nostri ultimi filosofi tedeschi, deve essere il genere, il tutto». Ma come, anche se questo non venisse in mente a nessun uomo? Chi ha detto allora che il singolo uomo è il genere perché ha «conosciuto» la natura e la storia? Hess l'ha detto, e nessun altro. A sostegno di ciò egli adduce anche un passo di Stirner, vale a dire questo: «Come il singolo è la natura intera, così è anche l'intero genere». Ma Stirner non si sogna di dire che il singolo, per essere l'intera natura, debba prima *conoscerla*. Piuttosto Hess, questo singolo, è realmente l'intero genere «uomo», e con tutto se stesso può servire da garante alla sentenza di Stirner. Che cosa sarebbe Hess se non fosse pienamente uomo, se gli mancasse anche il minimo tratto dell'essere uomo? Tutt'altra cosa, e niente affatto uomo –





potrebbe essere un angelo, un animale o un'immagine simile all'uomo, ma uomo può esserlo solo se è pienamente uomo. L'uomo non può essere più perfetto di quanto sia Hess; non esiste alcun uomo più perfetto di Hess; Hess è l'uomo perfetto, anzi, a voler usare un superlativo, l'uomo più perfetto. In Hess c'è tutto, tutto quello che appartiene all'uomo; ad Hess non manca neppure una particella di ciò che rende uomo l'uomo. E per la verità la stessa cosa vale per ogni oca, ogni cane e ogni cavallo.

100

Con questo voglio dire che non esista alcun uomo più perfetto di Hess? Come uomo – nessuno. Come uomo Hess è perfetto come ogni altro uomo, e il genere uomo non contiene nulla che Hess non contenga: egli se lo porta dentro con sé per intero.

Una circostanza ben diversa è data dal fatto che Hess non è semplicemente uomo, ma un uomo assolutamente *unico*. Questa unicità peraltro non giova mai all'uomo, poiché l'uomo non può divenire più perfetto di quanto è. – Qui non vogliamo dare ulteriori particolari, perché ciò che si è detto prima basta a mostrare quanto efficacemente Hess, col suo «sistema solare conosciuto», è in grado di convincere Stirner di «assurdità». In una maniera ancora più chiara egli scopre l'«assurdità» di Stirner a p. 11 del suo opuscolo, ed esclama sfinito: «Questa è la logica della nuova saggezza!».

Le divagazioni sullo sviluppo del cristianesimo prodotte da Hess non risultano qui come concezioni socialiste della storia di alcun interesse; la sua caratterizzazione di Feuerbach e di Bruno Bauer è del tutto quale deve essere fornita da uno che «mette da parte la filosofia». Del socialismo egli dice che «prende sul serio la realizzazione e negazione della filosofia, e non dichiara semplicemente che ma chiarisce come la filosofia





in quanto pura dottrina deve essere negata e *realizzata* nella vita sociale». Avrebbe potuto aggiungere che il socialismo non vuole «realizzare» solo la filosofia ma anche la religione e il cristianesimo. Niente di più facile di questo, se si conosce, come Hess, la vita, ovvero la miseria della vita. Il fabbricante Hardy nell'*Ebreo errante*, quanto è ridotto in miseria, è del tutto accessibile alle dottrine gesuitiche, specialmente nel momento in cui lascia annunciare al prete «umano» Gabriel le medesime dottrine, anche se in forma «umana» e seduttiva. I tipi come Gabriel sono più dannosi dei Rodin<sup>1</sup>.

101

Dal libro di Stirner Hess cita un passo, da p. 341, e da esso trae la conclusione che questi «non ha niente da obiettare contro l'egoismo pratico esistente salvo il fatto che gli manca la coscienza dell'egoismo». Ma Stirner non afferma, come invece Hess gli fa dire, che «l'errore degli egoisti che ci sono stati finora consisteva interamente nel fatto che non avevano coscienza del loro egoismo». Nel passo citato Stirner dice: «Se solo è presente la coscienza di ciò». Di che cosa? Non dell'egoismo, ma del fatto che afferrare non è peccato. E dopo aver stravolto le parole di Stirner, Hess dedica tutto il secondo capitolo alla lotta contro l'«egoismo cosciente». Stirner invero, in mezzo al passo citato da Hess, dice: «Bisogna sapere appunto che quell'atto dell'afferrare non è spregevole, ma esprime la pura azione dell'egoista *in armonia con se stesso (mit sich einigen)*». Questo Hess lo tralascia, perché dell'egoista in armonia con se stesso egli non comprende null'altro che quel che Marx già prima ha detto sui bottegai e sui diritti universali dell'uomo (per esempio nei *Deutsch-französische Jahrbücher*); egli lo ripete, senza raggiungere minimamente l'eleganza e l'acutezza del suo predecessore. – L'«egoista cosciente» di Stirner non si fa cari-





co della coscienza del peccato, ma neppure della coscienza del diritto o della coscienza dei diritti umani universali.

Hess liquida Stirner nel modo seguente: «No, intelligente, non creio né amo per godere, bensì amo per amore, creio per il gusto di creare, per un impulso vitale, per un impulso naturale immediato. Se amo per godere, non solo non amo, ma neppure godo ecc.». Ma forse che Stirner nega da qualche parte simili banalità? Non è piuttosto Hess ad attribuirgli un'«assurdità» per poterlo chiamare bambino saccente? «Bambino saccente» infatti è il giudizio conclusivo a cui Hess perviene e che ripete anche alla fine. Con simili giudizi conclusivi egli arriva ad affermare di «avere *dietro di sé* lo sviluppo storico della filosofia tedesca». A p. 14 Hess fa «dividere il genere in individui, famiglie, tribù, popoli, razze». Questa divisione, egli dice, «questa alienazione è la *prima forma di esistenza del genere*. Per venire all'esistenza il genere deve *individualizzarsi*». Da dove ricava Hess la conoscenza di tutto ciò che il genere «deve»? «Forma di esistenza del genere, alienazione del genere, individualizzazione del genere», tutto ciò lo trae dalla filosofia *dietro di lui* e confessa anche per giunta la sua «rapina» (*Raubmord*) preferita in quanto «deruba» (*raubt*) ad esempio Feuerbach e insieme «uccide» (*mordet*) tutto ciò che in lui è filosofia reale. Egli avrebbe potuto imparare da Stirner che il pomposo discorso sull'«alienazione del genere» è un'«assurdità»; ma da dove avrebbe dovuto prendere le armi per combattere Stirner se non dalla filosofia dietro di lui, naturalmente per mezzo di una rapina socialista?

Hess conclude il secondo capitolo del suo saggio con la scoperta che «l'ideale di Stirner è la società civile che assume in sé lo Stato». Hegel ha mostrato che l'egoismo è di casa nella società civile. Ora chi ha dietro di sé la filosofia hegeliana sa





anche grazie a questa filosofia precedente che chiunque «raccomandi» l'egoismo ha il proprio ideale nella società civile. Si presenterà più oltre l'occasione per parlare dettagliatamente della società civile; e allora si mostrerà che essa è così poco il luogo dell'egoismo quanto la famiglia lo è del disinteresse. Il suo senso risiede piuttosto nella *vita degli affari*, una vita che può essere mossa sia dal sacro e in una modalità sacra – come oggi accade per lo più – come anche da egoisti e in maniera egoistica – come accade oggi solo ad opera di pochi e nasco-  
stamente. A Stirner la società civile non sta assolutamente a cuore, ed egli non ha assolutamente intenzione di estenderla in modo tale che incorpori lo Stato e la famiglia. Hess ha potuto sospettarlo di una cosa simile solo perché si è avvicinato a lui con categorie hegeliane.

103

Il disinteressato Hess si è assuefatto a un particolare indirizzo di pensiero vantaggioso e vincente, in quanto fa notare ripetute volte che i poveri berlinesi traggono la loro sapienza dal Reno, rispettivamente da Hess e dai socialisti di quel territorio, dalla Francia insomma, ma purtroppo corrompono per stupidità quelle belle idee. Così egli dice per esempio: «Negli ultimi anni si è parlato tanto *da noi* dell'individuo incarnato, dell'uomo reale, della realizzazione dell'idea, che non c'è da meravigliarsi se ne è giunta notizia fino a Berlino e se lì ha scosso teste filosofiche dalla loro beatitudine. Ma le teste filosofiche hanno inteso la cosa *filosoficamente*». – Dovevamo fare questa citazione per diffondere, come è doveroso, per quanto sta in noi, una fama ben meritata; aggiungiamo anche che già nella *Rheinische Zeitung*, sebbene non «negli ultimi anni», si è «parlato» molto dell'uomo reale e di cose del genere, e soltanto da parte di corrispondenti renani.

Appunto a questo proposito «Hess vuole rendere compren-





sibile al filosofo che cosa egli intende per uomo reale e vivente». Per renderlo *comprensibile*, dichiara che il suo uomo reale è un *concetto*, e dunque un uomo niente affatto reale. Hess stesso è certo un uomo reale, ma quanto a ciò che Hess *intende* per uomo reale, vogliamo ricordargli che di questo sul Reno («da noi») si è già *parlato* abbastanza.

Stirner dice: «Se consumi il sacro, ne fai la tua proprietà! Digerisci l'ostia e ne sarai libero!». Hess replica: «Come se noi da tempo non consumassimo la nostra sacra proprietà!». Bene, noi abbiamo consumato la proprietà in quanto sacra, una proprietà *sacra*; ma non abbiamo per questo consumato il sacro come tale. Stirner dice: «Se tu consumi il *sacro* (Hess non lo intende esattamente a questo modo e invece di fargli dire «il sacro» gli fa dire «la sacra proprietà»), ne fai la tua proprietà, ovvero esso diventa per te qualcosa (robaccia ad esempio) che puoi scrollarti di dosso.

«Ragione e amore sono in generale senza realtà», Hess fa dire a Stirner. Ma questi non parla forse della *mia* ragione e del *mio* amore? In me essi sono reali, hanno «realtà».

«Non ci è possibile sviluppare il nostro essere e le nostre qualità a partire dalla nostra interiorità (*von Innen heraus*)», avrebbe detto Stirner. Il *tuo* essere puoi certo svilupparlo, ma il «nostro essere», l'«essere umano», questa è un'altra cosa, di cui tratta l'intera prima parte del libro. Analogamente Hess non fa di nuovo alcuna distinzione tra il tuo essere e il nostro essere, e nel far ciò segue Feuerbach.

A Stirner viene rimproverato di conoscere solo gli inizi del socialismo, e anche questi solo «per sentito dire, altrimenti egli dovrebbe sapere per esempio che il comunismo che si situa sul terreno della politica si è già da tempo diviso nelle due opposte varianti dell'egoismo (*intérêt personnel*) e dell'umanesimo







(*dévouement*)). Questo contrasto, importante per Hess – che del socialismo sa forse mille cose più di Stirner, benché quest'ultimo l'abbia penetrato meglio – è stato per Stirner di valore subordinato, e avrebbe potuto sembrargli significativo solo se dell'egoismo egli avesse avuto un'idea così poco chiara come Hess.

Che Stirner «della società non sappia nulla» è un'evidenza per tutti i socialisti e i comunisti e non serve riferirsi a Hess per dimostrarlo. Se Stirner l'avesse conosciuta, come avrebbe potuto osare di scrivere contro la sua santità, e per giunta scrivere così minuziosamente e senza riguardi! 105

Quanto sia corretto, più oltre, il giudizio di Hess e quanto poco avesse bisogno di giustificare la seguente affermazione: «L'opposizione di Stirner allo Stato è l'opposizione abituale dei borghesi liberali (*freisinnig*), che danno la colpa allo Stato quando il popolo è immiserito e affamato», se ne rende indiscutibilmente conto all'istante chiunque non abbia letto il libro di Stirner.

Stirner viene apostrofato da Hess nel seguente modo: «Unico, tu sei grande, originale, geniale! Ma avrei visto volentieri la tua “unione di egoisti”, anche se solo sulla carta. Siccome questo non mi è concesso, mi permetto di caratterizzare l'*idea* vera e propria che corrisponde alla tua unione di egoisti». Egli vuole caratterizzare l'*idea* di questa unione, anzi la caratterizza dicendo apoditticamente che si tratta del «pensiero di voler introdurre ora nella vita la forma *più rozza* di egoismo, la *selvatichezza* (*Wildheit*)». Dato che egli ha a che fare col «pensiero» di questa unione, si spiega anche che potrebbe vederla sulla carta. Come egli non vede nell'unico altro che un pensiero o una categoria, è naturale che per lui quell'unione il cui punto vitale è





proprio l'unico diventi a sua volta un pensiero. Per esprimerci al modo di Hess: «Negli ultimi anni da noi si è parlato dell'unico, e la notizia di ciò è giunta fino a Köln; ma a Köln la testa filosofica ha inteso la cosa *filosoficamente*». Ecco come da ciò è nata un'«idea».

Ma egli prosegue e dimostra che «Tutta la nostra storia, come si è sviluppata finora, non è stata altro che la storia di unioni egoistiche, i cui frutti – la schiavitù antica, la servitù della gleba romantica e quella moderna, universale, di principio – sono ben noti a noi tutti». Qui Hess pone in primo luogo – perché ha bisogno di prendere! – «unione egoistica» al posto dell'espressione stirneriana «unione di egoisti». I suoi lettori, ch'egli vuole convincere – si veda nella sua prefazione che tipo di persone vuole convincere, uomini che pubblicano opere, come quelle di Bauer, per «istigazione della reazione», quindi teste estremamente intelligenti e politiche – questi lettori trovano immediatamente giusto e indubitabile che si trattava semplicemente di «unioni egoistiche». – Ma un'unione in cui la maggior parte dei membri si lasciano defraudare dei loro più naturali e manifesti interessi è forse un'unione di egoisti? Si sono forse uniti «egoisti» là dove uno è schiavo o servo dell'altro? Ci sono certo egoisti in una tale società, e in questo senso essa potrebbe all'apparenza dirsi una «unione egoistica»; ma gli schiavi non hanno davvero cercato questa società per egoismo, e anzi nei loro cuori egoistici sono contro queste belle «unioni», come Hess le definisce. – Società in cui i bisogni degli uni vengono soddisfatti a spese degli altri, in cui per esempio gli uni possono soddisfare il bisogno di quiete a condizione che gli altri debbano lavorare fino allo sfinimento, o condurre una vita agiata grazie al fatto che altri vivono mise-





ramente o addirittura siano affamati; o gozzovigliano perché gli altri sono così stolti da morire di fame ecc. – Simili società Hess le chiama unioni egoistiche, anzi, visto che egli è libero dalla «polizia segreta della propria coscienza critica», identifica disinvoltamente e senza scrupoli polizieschi queste *sue* unioni egoistiche con l'unione degli egoisti di Stirner. È vero che Stirner usa anche l'espressione «unione egoistica»; ma essa è in primo luogo intesa nel senso di «unione di egoisti» e in secondo luogo è corretta, mentre ciò che Hess denomina così è piuttosto una società religiosa, una comunità (*Gemeinde*), tenuta in sacro rispetto mediante il diritto, la legge e tutte le formalità o le cerimonie della legalità.

107

Sarebbe una cosa ben diversa se Hess non volesse vedere le unioni egoistiche sulla carta ma nella vita. Faust si trova in mezzo a tali unioni quando esclama: Qui io sono uomo, qui posso esserlo; – Goethe lo dice nero su bianco. Se Hess guardasse attentamente la vita reale, avrebbe sotto gli occhi centinaia di tali unioni egoistiche in parte transitorie e in parte durature. Forse in questo momento corrono sotto le sue finestre dei bambini in una compagnia di giochi; egli li guarda e potrà scorgere piacevoli unioni egoistiche. Forse Hess ha un amico, un'amata; in tal caso può sapere come un cuore si collega a un altro cuore, come entrambi si uniscono egoisticamente per trarre godimento l'uno dall'altro, e come nessuno in questo scambio «ci rimette». Forse egli incontra per strada un paio di conoscenti, che gli chiedono di accompagnarli in un'osteria; se va con loro, lo fa per prestar loro un servizio d'amore, o non si «unisce» ad essi perché si ripromette di trarre godimento dalla loro compagnia?

Devono rendergli grazie per il «sacrificio» compiuto, o san-





no invece di aver costituito insieme per un'oretta una «unione egoistica»?

Certo Hess non vorrà considerare questi esempi triviali, in quanto sono per contenuto infinitamente diversi dalle società sacre, anzi dalla «società fraterna e umana» dei sacri socialisti.

108 Hess dice di Stirner che «egli sta di continuo sotto il controllo della polizia segreta della propria coscienza critica». Che cos'altro è detto così se non che egli, quando critica, non vuole criticare con entusiasmo, né balbettare, ma criticare realmente? Ma Hess vorrebbe mostrare con ciò di aver ragione a non trovare nessuna vera e propria differenza tra Stirner e Bruno Bauer. Ma egli saprebbe trovare in generale una differenza diversa da quella tra i socialisti sacri e i «bottegai egoisti»? E questa distinzione stessa non è forse patetica? Perché mai ha bisogno di trovare una differenza tra Bruno Bauer e Stirner, visto che la critica è senza dubbio – critica? Perché mai, ci si potrebbe chiedere, Hess ha bisogno di occuparsi in generale di personaggi così strani in cui a stento troverà un senso diverso da quello che *lui stesso* vi ha introdotto nell'opuscolo, e che dunque, come dice nella Prefazione, «dovevano finire nell'assurdità», – perché mai, visto che ha di fronte a sé un campo umano così vasto di umanissimo agire?

In conclusione potrebbe essere appropriato ricordare ai recensori la *Kritik des Anti-Hegels* di Feuerbach, p. 4<sup>2</sup>.





## Note

\* M. Stirner, *Rezensenten Stirners*, in *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 3. Band, Leipzig 1845, pp. 147-194; ora in appendice a *Der Einzige und sein Eigentum*, a cura di Bernd Kast, Verlag Karl Aber, Freiburg/München 2009, pp. 438-446.

1. Hardy, Gabriel e Rodin sono protagonisti nel romanzo di Eugene Sue (1804-1857) *L'ebreo errante*, la cui vicenda si svolge nel 1830. Come primo romanzo a puntate apparso in un quotidiano tedesco, la traduzione tedesca di *Le juif errant* apparve nel 1844 nel "Leipziger Allgemeine Zeitung", pochi giorni dopo l'inizio della sua pubblicazione in francese nel "Constitutionnel" (Paris, giugno 1844-luglio 1845). Il fabbricante Hardy è «libero pensatore, riformatore, amico dell'umanità e industriale secondo i principi moderni»; dopo che la concorrenza gli ha mandato a fuoco e distrutto la fabbrica, raggiunge la «guarigione» nelle mani dei gesuiti, che Sue rappresenta senz'altro come il male, e viene da loro «infiacchito» finché a lui «la salvezza dell'anima sta a cuore più di ogni benessere terreno». Gabriel è un missionario che simile a un angelo in terra compie solo il bene e mitiga le miserie. Stirner crede che questo «modello di tutte le virtù cristiane» col suo atteggiamento «umano» abbia contribuito a questo cambiamento di mentalità di Hardy. Rodin al contrario è l'intrigante e il mandante gesuitico senza scrupoli, dotato di tratti demoniaci. Gabriel, l'essere umano angelico, nell'interpretazione di Stirner, è di gran lunga più pericoloso di Rodin, perché ha maggior influenza del gesuita – un'interpretazione assolutamente contraria alle intenzioni del romanzo.

109

2. Nella *Kritik des Anti-Hegels. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie* del 1835, apparsa in seconda edizione senza modifiche nel 1844 presso l'editore Otto Wigand, Feuerbach si riferisce alla critica ad Hegel di C.F. Bachmann, che egli invero trova presente «sotto ogni critica» e quindi non critica ma utilizza per avanzare riflessioni fondamentali, tra l'altro anche sull'essenza della critica. Feuerbach distingue una «critica della conoscenza» (la «vera critica») da una «critica dei fraintendimenti». La prima ricerca «l'idea di una filosofia», l'altra si rivolge distruttivamente «contro il positivo di un sistema». Il critico «ha nella sua testa sempre cose diverse dal suo avversario; egli non può assimilare le idee dell'avversario e quindi entrare in sintonia con esse». In questo modo il critico critica qualcosa che solo apparentemente ha a che fare con l'oggetto criticato. «Nella sua testa egli trova certe rappresentazioni e concetti analoghi a idee filosofiche e in esse possiede un primo provvisorio punto di riferimento, ma solo allo scopo di mettere in croce il filosofo come





uno che delinque contro il comune intelletto umano». Per quanto concerne la «critica dei fraintendimenti» Stirner fa una mossa elegante, in quanto utilizza la stessa critica di Feuerbach per mettere in scacco lui e gli altri «recensori» che simpatizzano con la posizione di Feuerbach.





Karl Marx

## Essenza umana e unicità









## Comunismo e umanesimo ovvero il positivo fondato su se stesso\*

Ma dal momento che per l'uomo socialista tutta la *cosiddetta storia universale* non è altro che la generazione dell'uomo attraverso il lavoro umano, il divenire della natura per l'uomo, egli ha perciò la prova visibile, irrefutabile, della sua *nascita* mediante se stesso, del *processo della sua origine*. Dal momento che la *essenzialità* dell'uomo e della natura è divenuta praticamente sensibile e visibile, dal momento che è divenuto praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza della natura e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo, la questione di un essere *estraneo*, di un essere al di sopra della natura e dell'uomo – una questione che implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo – è divenuta praticamente impossibile. L'*ateismo*, come negazione di questa inessenzialità, non ha più senso, poiché l'ateismo è una *negazione di Dio* e pone l'*esistenza dell'uomo* mediante questa negazione; ma il socialismo in quanto socialismo non ha più bisogno di una tale mediazione. Esso comincia dalla *coscienza sensibile teorica e pratica* dell'uomo e della natura come *esseri essenziali*. È l'*autocoscienza positiva* dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione; come la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*. Il comunismo è la posizione come negazione della negazione; ed è quindi il momento *reale*, necessario per il prossimo sviluppo storico, dell'emancipazione e del recupero dell'uomo.

113





Il *comunismo* è la forma necessaria e il principio energetico del prossimo futuro, ma il comunismo non è come tale la meta dello sviluppo umano, la forma della società umana.

È ora tempo di cogliere i momenti positivi della dialettica hegeliana, all'interno della determinazione dell'estraniamento.

114 a) La *soppressione* come movimento oggettivo che *riprende in sé* l'alienazione. È questa, espressa all'interno dell'estraniamento, la concezione dell'*appropriazione* dell'essenza oggettiva mediante la soppressione della sua estraniamento; è la concezione estraniata dell'*oggettivazione reale* dell'uomo, dell'appropriazione reale della sua essenza oggettiva mediante l'annientamento della determinazione *estraniata* del mondo oggettivo, mediante la soppressione di esso nella sua esistenza estraniata; così l'ateismo in quanto soppressione di Dio è il divenire dell'umanesimo teorico; e il comunismo, in quanto soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della vita umana reale come sua proprietà, il divenire dell'umanesimo pratico; o, in altri termini, l'ateismo è l'umanesimo mediato con se stesso attraverso la soppressione della religione, il comunismo è l'umanesimo mediato con se stesso attraverso la soppressione della proprietà privata. Soltanto attraverso la soppressione di questa mediazione – che è peraltro un presupposto necessario – nasce l'umanesimo che comincia positivamente da se stesso, l'umanesimo *positivo*.

Ma l'ateismo e il comunismo non sono una fuga, un'astrazione, una perdita del mondo oggettivo prodotto dall'uomo, delle sue forze essenziali divenute oggettive, una povertà che ritorna alla semplicità innaturale, non sviluppata. Sono piuttosto, per la prima volta, il divenire reale, la realizzazione divenu-





ta reale per l'uomo della sua essenza o della sua essenza come  
essenza reale.

*Note*

\* K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA<sup>2</sup>), sez. I, vol. 2, Dietz, Berlin (DDR) 1982, pp. 398-399 e 413; trad. it. a cura di F. Andolfi e G. Sgro', Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 202-203 e pp. 267-269.





## Due lettere di Engels a Marx\*

Caro Marx,

116 [...] Avrai sentito parlare del libro di Stirner *L'unico e la sua proprietà*, anche se non è ancora in circolazione. Wigand mi ha mandato le ultime bozze, che ho portato con me a Colonia e letto da Hess. Il principio del nobile Stirner – conosci il berlinese Schmidt, che nella raccolta di Buhl ha scritto sui *Mysteres*<sup>1</sup> – è l'egoismo di Bentham, sviluppato per un verso più conseguentemente e per altro verso meno conseguentemente. Più conseguentemente, perché Stirner pone il singolo in quanto ateo anche al di sopra di Dio o piuttosto lo pone come parola definitiva, mentre Bentham lascia ancora sussistere Dio in una lontananza nebulosa, in breve perché Stirner ha alle sue spalle l'idealismo tedesco, è un idealista che si rigira nel materialismo e nell'empirismo, mentre Bentham è semplicemente un empirista. Meno conseguente è Stirner, perché vorrebbe evitare, senza poterlo, la ricostruzione della società dissolta in atomi che Bentham garantisce. Questo egoismo è solo l'essenza della società attuale e dell'uomo attuale pervenuta a coscienza, l'ultima cosa che la società attuale può dire contro di noi, il culmine di ogni teoria nell'ambito della stupidità esistente. Ma per questo la cosa è importante, più importante di quanto per esempio Hess la consideri. Noi non dobbiamo metterla da





parte, bensì sfruttarla come espressione compiuta della follia esistente e, *rovesciandola*, costruire a partire da essa. Quest'egoismo è spinto a tali estremi, è così folle e insieme autocosciente che non può mantenersi neppure per un momento nella sua unilateralità e deve capovolgersi nel comunismo. In primo luogo è una cosa da nulla dimostrare a Stirner che i suoi uomini egoisti devono diventare necessariamente comunisti per puro egoismo. Questo deve essergli replicato. In secondo luogo gli deve essere detto che il cuore umano già in partenza, immediatamente, nel suo stesso egoismo, è disinteressato e disposto al sacrificio, e quindi sfocia di nuovo in ciò contro cui combatte. Con questo paio di banalità si può respingere l'*unilateralità* dell'egoismo stirneriano. Ma ciò che è vero in quel principio dobbiamo assumerlo anche noi. E vero è certamente il fatto che noi dobbiamo rendere una cosa nostra, egoistica, prima di poterne fare qualcos'altro – che noi dunque in questo senso, anche a prescindere da eventuali speranze materiali, siamo comunisti anche per egoismo, vogliamo essere *uomini*, e non puri individui, per egoismo. O, per esprimermi diversamente: Stirner ha ragione di respingere «l'uomo» di Feuerbach, almeno come è concepito nell'*Essenza del cristianesimo*; l'«uomo» feuerbachiano è derivato da Dio. Feuerbach è arrivato all'«uomo» partendo da Dio, e così «l'uomo» è certamente ancora «coronato» di un'apparenza sacra, teologica, di astrazione. La vera via per giungere all'«uomo» è quella inversa. Dobbiamo partire dall'io, dall'individuo empirico, corporeo, non per arrestarci a lui, come fa Stirner, ma per elevarci di lì all'«uomo». «L'uomo» è sempre una figura fantasmatica finché non trova una base nell'uomo empirico. Insomma, noi dobbiamo partire dall'empirismo e dal materialismo, se i nostri pensieri e in particolare





il nostro «uomo» devono essere alcunché di vero; dobbiamo derivare l'universale dal singolo, e non da se stesso o dall'aria al modo di Hegel. Queste sono tutte banalità che si intendono da sole e che già sono state dette in dettaglio da Feuerbach e che non ripeterei, se Hess non demolisse orribilmente – per vecchia dipendenza idealistica, credo – l'empirismo, vale a dire Feuerbach, e adesso Stirner. Hess ha ragione in molto di ciò che dice riguardo a Feuerbach, ma d'altro lato sembra condividere ancora alcune sciocchezze idealistiche – quando comincia a parlare di argomenti teoretici, procede sempre secondo categorie e di conseguenza non può nemmeno scrivere in modo popolare, perché è troppo astratto. Per questo egli odia anche ogni e qualsiasi egoismo, predica l'amore per l'uomo ecc., e ciò sfocia di nuovo nel sacrificio cristiano. Ma se l'individuo corporeo è la vera base e il vero punto di partenza del nostro «uomo», anche l'egoismo ovviamente – non *solamente* l'egoismo intellettuale stirneriano, ma anche l'*egoismo del cuore* – è il punto di partenza per il nostro amore per l'uomo, che altrimenti svanisce nell'aria. Visto che Hess ne tratta, potrai tu stesso parlarne con lui. Comunque tutti questi pettegolezzi teoretici mi annoiano ogni giorno di più, e ogni parola che si deve ancora perdere a proposito dell'«uomo», ogni riga che si deve scrivere o leggere contro la teologia e l'astrazione come d'altra parte contro il crasso materialismo, mi infastidisce. È qualcosa di ben diverso se al posto di tutte queste costruzioni fatte d'aria – lo stesso uomo non ancora realizzato rimane tale fino alla sua realizzazione – ci si occupa di cose reali e viventi, di sviluppi e risultati storici. Questa è almeno la cosa migliore finché ci tocca solo l'uso della penna e non possiamo realizzare immediatamente i nostri pensieri con le mani o, se dovesse essere necessario, con i pugni.





Ma il libro di Stirner mostra anche quanto profondamente l'astrazione è insita nell'essenza dei berlinesi. Tra i «liberi»<sup>2</sup> Stirner primeggia per talento, indipendenza e diligenza, ma con tutto ciò egli si limita a cadere dall'astrazione idealistica in quella materialistica e non conclude nulla. Abbiamo notizie di progressi del socialismo in ogni parte della Germania, ma di Berlino non c'è traccia. Questi berlinesi superastuti stabiliranno una *Démocratie pacifique* nell'Hasenheide<sup>3</sup> quando la Germania avrà abolito la proprietà – più oltre questi tipi certo non vanno. [...]

119

Barmen, 19 novembre 1844

Caro Marx,

[...] Per quanto riguarda Stirner sono assolutamente d'accordo con te. Quando ti ho scritto ero ancora troppo preso dall'impressione immediata suscitata dal libro, ma da quando l'ho lasciato da parte e ho potuto rifletterci meglio, trovo in esso le stesse cose che ci trovi tu. Hess, che è ancora qui e con il quale ho parlato a Bonn 14 giorni fa, è giunto anche lui dopo alcune oscillazioni di pensiero alle tue stesse conclusioni; mi ha letto ad alta voce un articolo sul libro che farà pubblicare presto, in cui egli, senza aver letto la tua lettera, dice le stesse cose (nota 17). Io gli ho lasciato la tua lettera, perché voleva ancora utilizzarne alcuni punti, e devo perciò risponderti a memoria. [...]

Barmen, 20 gennaio 1845





## Note

\* Engels a Marx. Lettera del 19 novembre 1844: K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA<sup>2</sup>), sez. III, vol. 1, Dietz, Berlin (DDR) 1975, pp. 251-255. La risposta di Marx non è nota. Se ne può arguire il tenore dalla successiva lettera di Engels, spedita dalla stessa località il 20 gennaio 1845: *Ibidem*, p. 259.

120 1. Stirner, pseudonimo di Johan Caspar Schmidt, aveva pubblicato nel 1844 una recensione critica dei *Mysteres de Paris* di Eugene Sue nel *Berliner Monatschrift*, curato da Ludwig Buhl. Il *feuilleton* aveva ottenuto un enorme successo, e di esso si occuparono anche altri intellettuali del tempo: Szeliga, Engels e Marx, che dedica ad esso due capitoli della sua *Sacra Famiglia*.

2. Fu denominato "I liberi" (*Die Freien*) un circolo di giovani hegeliani formatisi all'Università di Berlino, di orientamento progressista, che si riunì per alcuni anni al centro della città, nella taverna di Hippel, dedicandosi a discussioni informali. Da principio il gruppo fu capeggiato da Bruno Bauer, ma incluse anche, tra gli altri, Max Stirner, Arnold Ruge, Friedrich Engels e Karl Marx. Engel è autore di una celebre caricatura del gruppo.

3. La *Démocratie pacifique* fu un giornale fourierista francese pubblicato tra il 1843 e il 1851. Nei primi anni ne fu redattore capo Victor Considerant. Nel parco di Hasenheide ebbe inizio nel 1811 il movimento ginnico tedesco ad opera di Friedrich Ludwig Jahn, uno dei protagonisti del movimento nazionale e liberale tedesco.







## L'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali\*

Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza *umana*. Ma l'essenza umana non è un'astrazione inerente il singolo individuo. Nella sua realtà è l'insieme (*ensemble*) dei rapporti sociali.

121

Feuerbach, che non perviene alla critica di questa essenza reale, è perciò costretto:

1. ad astrarre dal corso storico, a fissare l'animo religioso per se stesso e a presupporre un individuo umano astratto – *isolato*.
2. in lui quindi l'essenza umana può essere concepita solo come «genere», come generalità interna, muta, che lega molti individui in modo puramente *naturale*.

### Note

\* VI tesi su Feuerbach: K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA<sup>2</sup>), sez. IV, vol. 3, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 20-21.





## Sostanza, autocoscienza, unico\*

122

Questa concezione della storia non deve cercare in ogni periodo, come fa la concezione idealistica della storia, una categoria, ma rimane costantemente sul *terreno* storico reale, non spiega la prassi a partire dall'idea, spiega piuttosto le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale, e giunge così anche alla conclusione che tutte le forme e i prodotti della coscienza non possono essere dissolti attraverso una critica intellettuale, dissolvendoli nell'«autocoscienza» o trasformandoli in «spiriti», «fantasmi», «spettri» ecc., ma solo attraverso il rovesciamento pratico dei rapporti sociali reali, da cui sono scaturite queste fantasie idealistiche; che non la critica, ma la rivoluzione è la forza trainante della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di qualsiasi altra teoria. Essa mostra che la storia non finisce con risolversi nell'«autocoscienza» come «spirito dello spirito», bensì che in essa ad ogni stadio si trova un risultato materiale, una somma di forze produttive, un rapporto creatosi storicamente verso la natura e degli individui l'uno verso l'altro, che a ogni generazione viene trasmessa dalla precedente una massa di forze produttive, di capitali e di circostanze, che da un lato viene certamente modificata dalla nuova generazione, ma d'altro lato prescrive ad essa le sue proprie condizioni di vita e le imprime uno sviluppo determinato, un carattere speciale – che quindi le circostanze fanno gli uomini così come gli uomini fanno le





circostanze. Questa somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualcosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come «sostanza» ed «essenza dell'uomo», di ciò che hanno esaltato e combattuto, una base reale che non viene in alcun modo disturbata, nei suoi effetti e nei suoi influssi sullo sviluppo degli uomini, dal fatto che questi filosofi in quanto «autocoscienza» e «unico» si ribellano ad essa. Queste condizioni di vita che le diverse generazioni trovano già date decidono anche se la scossa rivoluzionaria periodicamente ricorrente nella storia sarà o non sarà abbastanza forte per rovesciare la base di tutto ciò che sussiste, e qualora non siano presenti questi elementi materiali per una trasformazione totale, cioè da un lato le forze produttive esistenti e d'altro lato la formazione di una massa rivoluzionaria, che si rivolga non solo contro singole condizioni della società finora esistita, ma contro la stessa «produzione della vita» quale si è data finora, contro l'«attività totale» su cui essa si fondava, allora è del tutto indifferente, per lo sviluppo pratico, se l'*idea* di questo sovvertimento è stata già espressa centinaia di volte – come dimostra la storia del comunismo.

123

### Note

\* K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA<sup>3</sup>), sez. I, vol. 5, De Gruyter, Berlin 2017, pp. 45-47.





## La lotta contro le illusioni religiose \*

124 Per il fatto che Feuerbach «*stesso*» lo dice, questo per Jacques le bonhomme è il motivo sufficiente per «*credere*», come lui, che l'amore ha avuto valore per gli uomini perché «è divino da e per se stesso». Ora, se è accaduto proprio il «*contrario*» di ciò che dice Feuerbach – e noi «osiamo dirlo» (Wigand, p. 157) –, se per gli uomini né Dio né i suoi predicati sono mai stati la cosa principale, se questa è solo l'illusione religiosa della teoria tedesca – allora al nostro Sancio capita ciò che gli è già capitato in Cervantes, quando a lui, mentre dormiva, misero sotto la sella quattro pali e gli tolsero di sotto il suo cavallo grigio<sup>1</sup>.

Sulla base di queste affermazioni di Feuerbach, Sancio comincia la lotta che già viene delineata da Cervantes, nel diciannovesimo capitolo, dove l'*ingenioso hidalgo* lotta contro i predicati, gli incappucciati che portano alla tomba il cadavere del mondo e che, impacciati nelle loro vesti e nei loro mantelli funebri, non possono spostarsi e rendono facile al nostro hidalgo di abatterli con la sua lancia e di picchiarli per benino. L'ultimo tentativo di sfruttare la critica, ora fustigata fino allo sfinimento, della religione intesa come sfera a se stante, per restare all'interno dei presupposti della teoria tedesca dandosi però l'aria di uscirne, per cucinare nel libro con quest'osso rosicchiato fino all'ultima fibra una zuppa allungata alla Rumford<sup>2</sup>, consisteva nel combattere le condizioni materiali non nella loro figura reale, e neppure nell'illusione profana di co-





loro che sono praticamente coinvolti nel mondo attuale, bensì nell'estratto celeste della loro figura profana, come predicati, come emanazioni di Dio, come angeli. Così il regno dei cieli fu nuovamente popolato, e l'antica abitudine di sfruttare questo regno dei cieli ricevette un'altra volta nuovo materiale in massa. Così la lotta con l'illusione religiosa, con Dio, si sostituì di nuovo alla lotta reale. San Bruno, che di mestiere fa il teologo, nelle sue «furiose lotte all'ultimo sangue» contro la sostanza, fa lo stesso tentativo *pro aris et focis*, di uscire come teologo dalla teologia. La sua «sostanza» equivale ai predicati di Dio riassunti in un solo nome; con esclusione della personalità, che egli si riserva, dei predicati di Dio, che a loro volta non sono altro che i nomi, trasposti in cielo, delle rappresentazioni che gli uomini si fanno delle loro condizioni empiriche determinate – rappresentazioni che più tardi mantengono ipocritamente per ragioni pratiche. Il comportamento empirico, materiale, di questi uomini non può essere compreso naturalmente nemmeno con l'armamentario teorico ereditato da Hegel. Dopo che Feuerbach aveva interpretato il mondo religioso come l'illusione del mondo terreno, che in lui peraltro compare ancora solo come *frase*, si presentò ovviamente anche per la teoria tedesca la questione a cui egli non aveva dato risposta: come è potuto accadere che gli uomini si «mettessero in testa» queste illusioni? Questa domanda schiuse la strada alla concezione materialistica del mondo, *che non è priva di presupposti*, ma osserva empiricamente i reali presupposti materiali come tali ed è perciò per la prima volta *realmente* critica. Un accenno a questo percorso c'era già nei *Deutsch-Französische Jahrbücher*: nella *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* e in *Zur Judenfrage*<sup>3</sup>. Siccome però allora questo passaggio fu compiuto con una termino-





logia filosofica, le espressioni filosofiche tradizionali sfuggite in quegli scritti, quali «essenza umana», «genere» ecc., diedero ai teorici tedeschi l'occasione desiderata di fraintendere lo sviluppo reale e di credere che si trattasse qui solo, una volta ancora, di una nuova piega delle loro logore vesti teoriche – ragion per cui anche il dottor Graziano della filosofia tedesca, il dottor Arnold Ruge<sup>4</sup>, credette di poter seguire a dimenarsi con le sue goffe membra e a mettere in mostra la sua maschera pedantesca e burlesca. Bisogna «mettere da parte la filosofia» (Wigand, p. 187: cfr. Hess, *Die letzten Philosophen*, p. 8), bisogna saltarne fuori e dedicarsi, come un uomo comune, allo studio della realtà, e per far questo è disponibile un immenso materiale, anche letterario, naturalmente sconosciuto ai filosofi; e se un giorno ci si trova di fronte persone come *Krummacher*<sup>5</sup> o *Stirner*, si scopre di esserseli lasciati da un pezzo «dietro» e sotto di sé. La filosofia e lo studio del mondo reale hanno tra loro lo stesso rapporto che passa tra l'onanismo e l'amore sessuale. San Sancio, che nonostante la sua mancanza di pensieri, constatata da noi con pazienza e da lui con enfasi, rimane nel mondo del pensiero puro, può naturalmente salvarsi da esso solo mediante un postulato morale, il postulato appunto della «mancanza di pensiero» (*Gedankenlosigkeit*) (p. 196 del «libro»). Egli è il borghese che si salva dal commercio mediante la *banqueroute cochonne*<sup>6</sup>, ma naturalmente non diventa per questo un proletario, bensì un misero borghese fallito. Non diventa un uomo di mondo, ma un filosofo senza pensieri, fallito.

I predicati di Dio che Feuerbach ha concepito come potenze reali che sovrastano gli uomini, come gerarchi, sono gli esseri mostruosi sostituiti al mondo empirico che «Stirner» si trova dinanzi. Fin qui il suo «essere proprio» (*Eigenheit*) si fonda inte-





ramente sull'«ispirazione». Se «Stirner» rimprovera Feuerbach (cfr. anche p. 63) di non concludere nulla, perché del predicato fa il soggetto e viceversa, egli ottiene ancora assai meno, perché accetta fedelmente questi predicati feuerbachiani, elevati a soggetti, come personalità reali che dominano il mondo, queste frasi sulle condizioni come condizioni reali. Se ad essi aggiunge il predicato sacro, e *trasforma questo predicato in un soggetto*, «il sacro», fa la stessa cosa che rimprovera a Feuerbach; e poi, dopo che si è sbarazzato così del contenuto determinato di cui si trattava, apre la sua lotta, vale a dire esprime la sua «contrarietà», contro il «sacro», che naturalmente rimane sempre lo stesso. In Feuerbach rimane almeno la coscienza, di cui san Max gli fa rimprovero, che «in lui si tratta solo dell' *annientamento di un'illusione*'» (p. 77 del «libro») – sebbene Feuerbach attribuisca a questa lotta contro l'illusione ancora troppa importanza. In «Stirner» anche questa coscienza è «completamente scomparsa», egli crede davvero al dominio dei pensieri astratti dell'ideologia nel mondo attuale, crede, nella sua lotta contro i «predicati», i concetti, di non attaccare più un'illusione ma le forze reali che dominano il mondo. Di qui la sua abitudine di capovolgere tutto, l'enorme credulità con cui prende per oro colato tutte le false illusioni, tutte le affermazioni ipocrite della borghesia. Quanto poco la «bambola» sia «il nucleo vero e proprio» «dei fronzoli», e come sia stentato questo bell'esempio, si rivela al meglio nella «bambola» propria di «Stirner» – nel «libro» –, in cui non è presente nessun «nucleo», né «proprio» né «improprio», e anche quel poco che è presente nelle sue 491 pagine merita appena il nome di «fronzolo». Ma se dobbiamo proprio trovarvi un «nucleo», questo nucleo è il *piccolo borghese tedesco*.





128

Da dove derivi l'odio di san Max per i «predicati» lo rivela lui stesso, nel commentario apologetico<sup>7</sup>, nel modo più ingenuo. Egli cita il seguente passo dell'*Essenza del cristianesimo*, p. 31: «Un vero ateo è solo colui per il quale i *predicati* dell'essere divino, per esempio l'amore, la sapienza o la giustizia, non sono nulla, ma non colui per il quale è nulla soltanto il *soggetto* di questi predicati» – ed esclama allora trionfalmente: «*Non è proprio questo il caso di Stirner?*» – «Qui è la sapienza». San Max ha trovato in questa citazione lo spunto su come si debba procedere per andare «*il più lontano possibile*». Egli crede con Feuerbach che il passo citato rappresenti l'«essenza» del «vero ateo», e si fa assegnare da lui il «compito» di divenire il «vero ateo». L'«unico» è «*il vero ateo*».







## Note

\* K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., pp. 289-291.

1. Marx si riferisce a Stirner come a un sempliciotto usando le metafore di *Jacques le bonhomme*, soprannome dato ai contadini dai nobili francesi, o di Sancio, lo scudiero di don Chisciotte. Siccome poi sia Stirner che Bruno Bauer combattono sempre utilizzando categorie teologiche, sono spesso designati San Bruno e San Max (o anche San Sancio).

2. Benjamin Thompson, conte di Rumford (1753-18149), fu un fisico che si distinse anche per attività di solidarietà a favore dei poveri. Qui Marx si riferisce al fatto che nelle sue mense venivano servite zuppe allungate come il verboso libro di Stirner. 129

3. I due scritti *Per la critica della filosofia hegeliana. Introduzione* e *Sulla questione ebraica* erano comparsi negli *Annali franco-tedeschi*, la rivista pubblicata a Parigi sotto la direzione di Marx e Ruge, della quale uscì un solo fascicolo, doppio, nel febbraio del 1844 (trad. it. a cura di Gian Mario Bravo, Edizioni del Gallo, Milano 1965).

4. Arnold Ruge (1802-1880), pubblicista, fondò gli *Hallische Jahrbücher*, di tendenze liberali e progressive, organo ufficiale dei giovani hegeliani, e successivamente i *Deutsche Jahrbücher*, nel 1843 e infine, insieme a Marx, gli *Annali franco-tedeschi*.

5. Friedrich Wilhelm Krummacher (1796-1868), pastore calvinista tedesco, capo dei pietisti di Wuppertal.

6. Fallimento sporco. Nella sua opera incompiuta *Des trois Unités externes* Fourier la definisce come la bancarotta di un uomo semplice, che, invece di agire secondo le regole generali, abbandona alla rovina la moglie, i figli e se stesso, esponendosi così tanto agli attacchi della giustizia quanto al disprezzo degli amici commercianti, che dichiarano fallimento solo attenendosi a principi generali.





## L'unico indicibile e il proprietario\*

130 La peculiarità (*Eigentümlichkeit*) degli individui si è risolta, come abbiamo visto, nella categoria universale dell'«essere proprio» (*Eigenheit*), che è la negazione dello sbarazzarsi dei vincoli, della libertà in generale. [...]

L'«io» con la sua proprietà, con il suo mondo, che consiste nelle qualità appena «segnalate», è *proprietario*. In quanto gode di se stesso e consuma se stesso, esso è l'«io» alla seconda potenza, il proprietario dei proprietari, di cui si è liberato e a cui al tempo stesso appartiene, e quindi l'«assoluta negatività» nella sua duplice determinazione di indifferenza, *Gleichgültigkeit*, e di rapporto negativo a se stesso, il proprietario. La sua proprietà del mondo e il suo essersi liberato dal mondo si è ora trasformato in questo rapporto negativo a se stesso, in questo dissolversi e appartenere a se stesso del proprietario. [...]

L'*unico*, che a sua volta non ha altro contenuto se non quello del proprietario più la determinazione filosofica del «rapporto negativo a se stesso». Il profondo Jacques vuol dare a credere che di quest'unico non ci sia nulla da dire, perché è un individuo fisico, non costruibile. Le cose vanno allo stesso modo come per l'idea assoluta di Hegel alla fine della *Logica* o per la personalità assoluta alla fine dell'*Enciclopedia*, di cui parimenti non c'è nulla da dire, perché la costruzione contiene tutto ciò che può essere detto di tali personalità costruite. Hegel lo sa e non si vergogna di confessarlo, mentre Stirner afferma ipo-





critamente che il suo «unico» è qualcosa di diverso dall'unico costruito, qualcosa di cui non si può parlare vale a dire un individuo in carne ed ossa. Quest'apparenza ipocrita scompare, se si capovolge la cosa e si determina l'unico come proprietario, e del proprietario si dice che egli ha come sua determinazione generale la categoria generale dell'essere proprio, a questo modo non solo dell'unico si è detto tutto quello che su di lui è «dicibile», ma anche ciò che è in generale meno ciò che di lui immagina Jacques le bonhomme.

131

#### *Note*

\* K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., pp. 295-296.





## L'individuo personale\*

132

Il comunismo si distingue da tutti i movimenti che ci sono stati finora per il fatto che capovolge la base di tutti i precedenti rapporti di produzione e di scambio e per la prima volta tratta coscientemente tutti i presupposti naturali come creazioni degli uomini esistiti finora, li sveste della loro naturalità e li sottopone al potere degli individui uniti. La sua struttura è dunque essenzialmente economica, consiste nella creazione materiale delle condizioni di questa unione; fa delle condizioni esistenti le condizioni dell'unione. L'esistente creato dal comunismo è appunto la base reale che rende impossibile tutto ciò che esiste indipendentemente dagli individui, nella misura in cui esso non è altro che un prodotto delle precedenti relazioni degli individui stessi. I comunisti trattano dunque praticamente le condizioni create dalla produzione e dalle relazioni precedenti come inorganiche, senza immaginarsi per questo che il piano, o la destinazione, delle generazioni precedenti sia stato quello di fornire loro il materiale su cui costruire, e senza credere che queste condizioni fossero inorganiche per gli individui che le creavano. La differenza tra individuo personale e individuo contingente non è una distinzione concettuale ma un fatto storico. Questa distinzione assume un significato diverso nelle diverse epoche, per esempio il ceto fu qualcosa di contingente per l'individuo nel XVIII secolo, e *plus ou moins* anche la famiglia. È una distinzione che non dobbiamo fare





noi per ogni epoca, ma che ogni epoca fa da sé sulla base dei diversi elementi che trova già dati, e non secondo concetti ma costretta dalle circostanze materiali della vita. Ciò che appare contingente a un'epoca posteriore rispetto a quella anteriore, quindi anche negli elementi che l'epoca anteriore le ha trasmesso, è una forma di relazioni che corrispondeva a un certo sviluppo delle forze produttive. Il rapporto delle forze produttive alla forma di relazioni è il rapporto della forma di relazioni all'attività o all'azione degli individui. (La forma fondamentale di quest'azione è naturalmente quella materiale, da cui dipende ogni altra, intellettuale, politica, religiosa ecc. La diversa conformazione della vita materiale dipende naturalmente ogni volta dai bisogni già sviluppati, e la produzione come la soddisfazione di questi bisogni è un processo storico, che non è dato ritrovare tra le pecore o i cani - principale argomento che Stirner usa per i suoi fini *adversus hominem* —, sebbene pecore e cani nella loro figura attuale siano certamente, ma *malgré eux*, prodotti di un processo storico). Le condizioni sotto le quali gli individui, finché non è ancora sopraggiunta la contraddizione, si rapportano gli uni agli altri, sono condizioni appartenenti alla loro individualità, niente di esterno ad essi, condizioni sotto le quali soltanto questi determinati individui, esistenti in determinate relazioni, possono produrre la loro vita materiale e ciò che vi è collegato, sono dunque le condizioni della loro automanifestazione e da questa automanifestazione sono prodotte. La determinata condizione nella quale essi producono corrisponde dunque, finché non è ancora sopraggiunta la contraddizione, alla loro limitatezza reale, alla loro esistenza unilaterale, la cui unilateralità si manifesta solo al sopraggiungere della contraddizione ed esiste dunque





134

solo per i posteri. Allora questa condizione appare come un vincolo casuale, e allora la coscienza che essa costituisca un vincolo viene attribuita anche all'epoca precedente.

Queste diverse condizioni, che appaiono dapprima come condizioni della propria manifestazione e più tardi come vincoli che la ostacolano, formano nello sviluppo storico complessivo una serie coerente di forme di relazione. La loro connessione consiste nel fatto che al posto della forma di relazione precedente, divenuta un vincolo, ne subentra una nuova corrispondente a forze produttive più sviluppate e quindi al modo più progredito di automanifestazione degli individui, e questa *à son tour* diviene un vincolo e viene sostituita da un'altra. Siccome ad ogni stadio queste condizioni corrispondono allo sviluppo contemporaneo delle forze produttive, la loro storia è insieme la storia delle forze produttive che si sviluppano e che vengono assunte da ogni nuova generazione, e quindi anche la storia dello sviluppo delle forze degli stessi individui.

*Note*

\* K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., pp. 101-104.





## Il dominio della causalità e l'unicità come meta \*

Gli individui sono sempre e in ogni circostanza «partiti *da se stessi*», ma siccome non erano unici nel senso di non avere necessità di relazioni reciproche, siccome i loro *bisogni*, cioè la loro natura, e il modo di soddisfarli li mettevano in relazione gli uni con gli altri (rapporti sessuali, scambi, divisione del lavoro), *dovettero* entrare in relazione. Inoltre, siccome entrarono in rapporto non come puri io, bensì come individui a un certo stadio di sviluppo delle loro forze produttive e dei loro bisogni, in un rapporto che da parte sua determinava a sua volta la produzione e i bisogni, fu il comportamento personale, individuale, degli individui, il comportamento degli individui l'uno verso l'altro, che creò i rapporti esistenti e che li crea di nuovo ogni giorno. Essi stabilirono delle relazioni reciproche per ciò che erano, partirono «da se stessi» quali erano, indipendentemente dalla «visione della vita» che avevano. Questa «visione del mondo», inclusa quella sghimbescia dei filosofi, poteva naturalmente essere determinata sempre solo dalla loro vita reale. Ne risulta indubbiamente che lo sviluppo di un individuo è condizionato dallo sviluppo di tutti gli altri con cui egli si trovi in rapporto diretto o indiretto, e che tra le diverse generazioni di individui che entrano in relazione tra loro esiste una connessione, che le generazioni posteriori sono condizionate nella loro esistenza fisica da quelle che le hanno precedute, che as-

135





sumono le forze produttive e le forme di relazioni accumulate da quelle, e vengono così determinate nei loro propri rapporti reciproci. In breve, è chiaro che si verifica uno sviluppo e che la storia di un singolo individuo non è affatto separata dalla storia degli individui passati e contemporanei, ma ne è anzi determinata.

136

La trasformazione del comportamento individuale nel suo contrario, in un comportamento puramente oggettivo, la distinzione di individualità e accidentalità ad opera degli individui stessi, come abbiamo già dimostrato, è un processo storico e assume, ai diversi gradi di sviluppo, forme diverse, sempre più nette e universali. Nell'epoca attuale il dominio dei rapporti oggettivi sugli individui, l'oppressione della individualità da parte della casualità ha raggiunto la sua forma più netta e universale e imposto così agli individui esistenti un compito del tutto determinato. Gli ha assegnato il compito di mettere al posto del dominio dei rapporti e della casualità sugli individui il dominio degli individui sulla casualità e sui rapporti.

La situazione non ha posto l'esigenza, come immagina Sancio, che «io mi sviluppi», come ogni individuo ha fatto finora senza i buoni consigli di Sancio, ha prescritto piuttosto la liberazione da un modo ben determinato di sviluppo. Questo compito imposto dai rapporti attuali coincide con il compito di organizzare la società in modo comunistico.

Abbiamo già mostrato prima che la soppressione della indipendenza acquisita dai rapporti rispetto agli individui, della soggezione degli individui alla casualità, della sussunzione dei loro rapporti personali sotto i rapporti generali di classe ecc. è condizionata in ultima istanza dalla soppressione della divisione del lavoro. Abbiamo parimenti mostrato che la soppres-







sione della divisione del lavoro è condizionata dallo sviluppo degli scambi e delle forze produttive fino a una tale universalità che la proprietà privata e la divisione del lavoro è divenuto per esso un ostacolo. Abbiamo inoltre mostrato che la proprietà privata può essere superata soltanto a condizione di uno sviluppo onnilaterale degli individui, quando cioè gli scambi e le forze produttive raggiunti siano onnilaterali e possano essere fatti propri solo da individui che si sviluppano onnilateralmente, cioè per la libera manifestazione della loro vita. Abbiamo mostrato che gli individui attuali *devono* sopprimere la proprietà privata, perché le forze produttive e le forme di relazioni si sono sviluppate al punto che sotto il dominio della proprietà privata sono divenute forze distruttive, e perché il contrasto tra le classi è stato spinto al suo punto culminante. In ultimo abbiamo mostrato che la soppressione della proprietà privata e della divisione del lavoro è in se stessa l'unione degli individui sulla base costituita dalle forze produttive e dal commercio mondiale attuali.

137

All'interno della società comunista, l'unica in cui lo sviluppo libero e originale degli individui non è una frase, esso è condizionato appunto dalla connessione degli individui, una connessione che in parte consiste nei presupposti economici, in parte nella solidarietà necessaria per il libero sviluppo di tutti, e infine nel modo universale di manifestazione degli individui sulla base delle forze produttive esistenti. Si tratta qui dunque di individui a un certo grado di sviluppo storico, e per nulla di individui casuali qualsivoglia, anche a prescindere dalla necessaria rivoluzione comunista, che è essa stessa una condizione comune del loro libero sviluppo. La coscienza che gli individui avranno della loro relazione reciproca sarà naturalmente an-





ch'essa ben diversa, non consisterà cioè nel «principio dell'amore» o del *dévouement* ma neppure nell'egoismo.

L'«unicità», intesa nel senso dello sviluppo originale e del comportamento individuale, quale è stata illustrata sopra, presuppone dunque cose ben diverse dalla buona volontà e dalla retta coscienza, ma anche il contrario di ciò che fantastica Sancio. In lui essa non è altro che un abbellimento delle condizioni esistenti, una gocciolina confortante di balsamo per la povera anima impotente, divenuta miserabile nella miseria.

138

*Note*

\* K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., pp. 494-496.





## Egoismo e abnegazione\*

Il *comunismo* è del tutto incomprensibile al nostro santo, perché i comunisti non fanno valere né l'egoismo contro l'abnegazione né l'abnegazione contro l'egoismo, e teoricamente non concepiscono questo contrasto né in forma sentimentale né in forma esaltata e ideologica, e mostrano piuttosto qual è il suo luogo materiale di origine, che una volta accertato ne determina la scomparsa. I comunisti non predicano in generale nessuna *morale*, come fa Stirner nella misura più ampia. Non pongono agli uomini l'istanza morale: amatevi gli uni con gli altri, non siate egoisti ecc., sanno assai bene al contrario che l'egoismo alla pari dell'abnegazione è una forma necessaria di realizzazione degli individui all'interno di determinate condizioni. I comunisti non vogliono affatto quindi, come crede san Max e come ripete il suo fedele dottor Graziano [Arnold Ruge] – ragion per cui san Max lo definisce una «testa politica e straordinariamente intelligente», Wigand, p. 192 – sopprimere l'«uomo privato» per amore dell'uomo «universale» e sacrificale – una fantasia della quale entrambi avrebbero potuto trovare già la necessaria spiegazione negli *Annali franco-tedeschi*. I comunisti teorici, gli unici che hanno tempo di occuparsi della storia, si distinguono proprio per il fatto che essi soli hanno scoperto nella storia intera che l'«interesse generale» nasce a partire dagli individui determinati in quanto «uomini privati». Sanno che questo contrasto è solo *apparente*, perché uno dei due

139





lati, il cosiddetto «universale», viene generato continuamente dall'altro, dall'interesse privato, e non costituisce affatto rispetto ad esso una potenza autonoma con un'autonoma storia, e che dunque questo contrasto viene continuamente annientato e generato nella pratica. Non si tratta dunque di un'«unità negativa» dei due lati di un contrasto al modo di Hegel, bensì dell'annientamento materialmente condizionato del modo di esistenza precedente materialmente condizionato degli individui, con il quale viene annientato quel contrasto insieme alla sua unità.

Vediamo dunque come l'«egoista coerente con se stesso» in opposizione all'«egoista nel senso comune» e all'«egoista sacrificale» si basa fin dal principio su un'illusione a proposito di entrambi e dei rapporti reali degli uomini reali. Il rappresentante degli interessi personali è semplicemente «egoista nel senso comune» a causa della sua necessaria opposizione agli interessi comunitari, che rende indipendenti come interessi generali all'interno del modo di produzione e di scambio finora esistente rappresentandoli e facendoli valere nella forma di interessi ideali. Il rappresentante degli interessi comunitari è solo «uno che si sacrifica» a causa della sua opposizione agli interessi personali fissati come interessi privati, a causa della determinazione degli interessi comunitari come interessi generali e ideali.

#### Note

\* K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., pp. 302-303.





## LA GINESTRA

Biblioteca per un individualismo solidale

Da due secoli, di fronte alla crisi delle assicuranti comunità naturali e all'accelerazione dei processi di individualizzazione, filosofi e pensatori sociali si sono posti il compito di costruire teorie nelle quali la coesione della società non confligge ma va di pari passo con la cura di sé di individui emancipati. La collana *La Ginestra* documenta l'esistenza di questa tradizione di individualismo solidale attraverso i testi di autori classici e contemporanei.

Georg Simmel

*Friedrich Nietzsche filosofo morale*

a cura di Ferruccio Andolfi

Ralph Waldo Emerson

*Società e solitudine*

a cura di Nadia Urbinati

Pierre Leroux

*Individualismo e socialismo*

a cura di Bruno Viard

Zygmunt Bauman

*Individualmente insieme*

a cura di Carmen Leccardi

Ágnes Heller

*La bellezza della persona buona*

a cura di Brenda Biagiotti





Harry G. Frankfurt  
*Catturati dall'amore*  
a cura di Gianfranco Pellegrino

Gustav Landauer  
*La rivoluzione*  
a cura di Ferruccio Andolfi

Theodor W. Adorno  
*La crisi dell'individuo*  
a cura di Italo Testa

Friedric D.E. Schleiermacher  
*Monologhi*  
a cura di Ferruccio Andolfi

John Dewey  
*Individualismo vecchio e nuovo*  
a cura di Rosa M. Calcaterra

Charles Taylor  
*La democrazia e i suoi dilemmi*  
a cura di Paolo Costa

William James  
*L'importanza degli individui*  
a cura di Ramón del Castillo

Martin Buber  
*Antica e nuova comunità*  
a cura di Gianfranco Ragona

Lev Tolstoj  
*Pensieri ultimi. Parole penultime. Diari 1908-1910*  
a cura di Maria Candida Ghidini







Questo libro  
di *Ludwig Feuerbach, Max Stirner*  
*Moses Hess, Karl Marx*  
quindicesimo della collana *La Ginestra*  
nata dall'amicizia e dal lavoro comune  
individuale e solidale  
tra l'Associazione omonima  
e le Edizioni Diabasis  
viene stampato  
nel carattere Garamond  
dalla tipografia Ferretti di Parma  
nell'anno  
duemila  
ventuno

