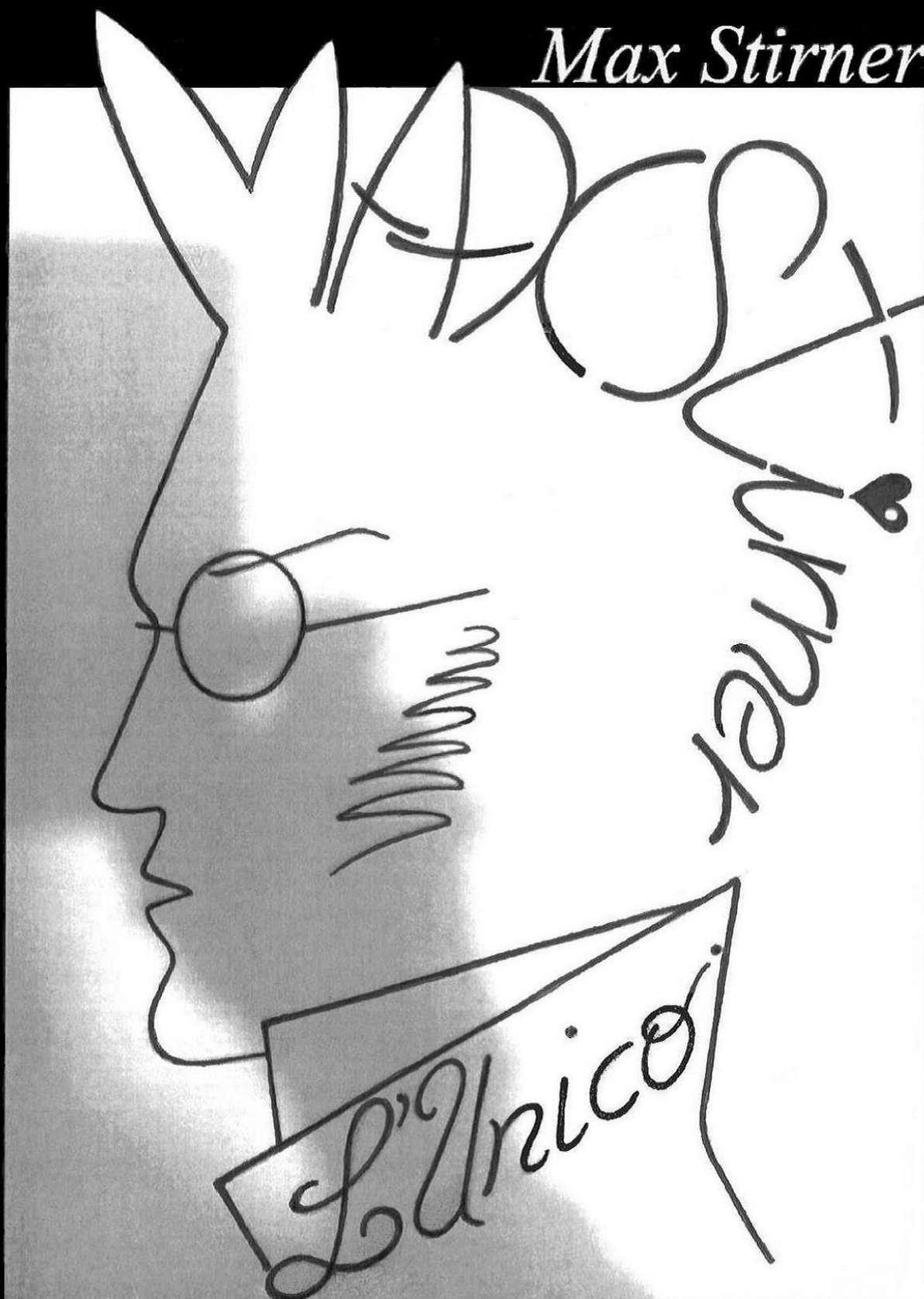


Max Stirner



L'UNICO

autoproduzioni fenix

E LA SUA PROPRIETÀ



NO ©OPYRIGHT

Questo testo non è sottoposto ad alcun copyright.

Chiunque è libero di fotocopiarlo o riprodurlo – citandolo – in parte o totalmente.

Copertina: a cura di Paola Lai e Mario Frisetti Schizzo.

MAX Stirner – L'Unico -: fotografia di Paola Lai

dell'omonimo disegno – a matita e tratto indelebile – di Paola Lai
modificato da Mario Frisetti Schizzo.

Grafica Mario Frisetti Schizzo.

Max Stirner

L'UNICO
E LA SUA PROPRIETÀ

autoproduzioni fenix



Titolo originale: *Der Einzige und sein Eigentum*

Traduzione: di Leonardo Amoroso

La presente traduzione è stata elaborata dal testo dell'edizione tedesca a cura di Ahlrich Meyer:

Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 1972.

PRIMA AUTOPRODUZIONE FENIX de *L'UNICO E LA SUA PROPRIETÀ*: a cura di Paola Lai



FENIX OCCUPA AL VOLO – giardini irreali –

Torino – 2025

INDICE

<i>Io ho fondato la mia causa su nulla</i>	7
--	---

PARTE PRIMA:	L'UOMO	9
--------------	---------------	---

I.	Una vita d'uomo	13
II.	Uomini del tempo antico e del moderno	19
I.	GLI ANTICHI	19
II.	I MODERNI	26
1.	Lo spirito	28
2.	Gli ossessi	33
	Fantasmi	38
	Fissazioni	40
3.	La gerarchia	59
III.	I LIBERI	84
1.	Il liberalismo politico	85
2.	Il liberalismo sociale	99
3.	Il liberalismo umanitario	106
	NOTA	123

PARTE SECONDA:	IO	131
----------------	-----------	-----

I.	L'individualità propria	135
II.	L'individuo proprietario	147
I.	LA MIA POTENZA	156
II.	I MIEI RAPPORTI	176
III.	IL MIO GODIMENTO DI ME STESSO	263
III.	L'unico	297

L'UNICO E LA SUA PROPRIETÀ

*Al mio amore
Marie Dähnhardt*

Le parentesi quadre contengono chiarimenti del traduttore o integrazioni ai rimandi bibliografici di Max Stirner.

*Io ho fondato la mia causa su nulla*¹

Che cosa non dev'essere mai la mia causa! Innanzitutto la buona causa, poi la causa di Dio, la causa dell'umanità, della verità, della libertà, della filantropia, della giustizia; inoltre la causa del mio popolo, del mio principe, della mia patria; infine, addirittura la causa dello spirito e mille altre cause ancora. Soltanto la *mia* causa non dev'essere mai la mia causa. «Che vergogna l'egoista che pensa soltanto a sé!».

Ma guardiamo meglio come si comportano con la *loro* causa coloro per la cui causa noi dobbiamo lavorare, sacrificarci ed entusiasmarci.

Voi che sapete dire molte cose profonde su Dio e che per millenni avete «sondato gli abissi della divinità» e scrutato il suo cuore, voi certo saprete dirci come Dio stesso tratti la «causa di Dio», che noi siamo chiamati a servire. E infatti voi non fate mistero del modo di comportarsi del Signore. Ora, qual è la sua causa? Forse che egli ha fatto sua, come si pretende *da noi*, una causa estranea, la causa della verità, dell'amore? Questo malinteso vi indigna e voi c'insegnate che la causa di Dio è sì la causa della verità e dell'amore, ma che questa causa non può esser detta a lui estranea, perché Dio stesso è la verità e l'amore; v'indigna la supposizione che Dio potrebbe come noi, poveri vermi, dover appoggiare una causa estranea come se fosse la sua. «Dio dovrebbe assumersi la causa della verità se non fosse egli stesso la verità?». Egli si cura solo della *sua* causa, ma poiché egli è tutto in tutto, così tutto è *sua* causa! Ma noi, noi non siamo tutto in tutto e la nostra causa è davvero piccola e spregevole: per questo «dobbiamo servire una causa superiore». – Bene, è quindi chiaro che Dio si preoccupa solo di ciò che è suo, si occupa solo di sé, pensa solo a sé e vede solo sé; guai a tutto ciò che *a lui* non è gradito! Egli non serve quindi qualcuno che stia più in alto di lui e soddisfa solo se stesso. La sua causa è una – causa puramente egoistica.

Come stanno le cose per quel che riguarda l'umanità, la cui causa dovremmo far nostra? Forse che la sua causa è quella di qualcun altro? L'umanità serve una causa superiore? No, l'umanità guarda solo a sé, l'umanità vuol far progredire solo l'umanità, l'umanità è a se stessa la propria causa. Per potersi sviluppare, lascia che popoli e individui si logorino al suo servizio, e quando essi hanno realizzato ciò di cui l'umanità aveva bisogno, essa stessa li getta, per tutta riconoscenza, nel letamaio della storia. Non è forse la causa dell'umanità una – causa puramente egoistica?

Non è necessario che dimostri, a chiunque vorrebbe imporci la sua causa, che a lui interessa solo se stesso, non noi, solo il suo bene, non il nostro. Provate un po' a osservare gli altri. La verità, la libertà, la filantropia e la giustizia aspirano forse a qualcos'altro che a farvi entusiasmare e a farsi servire da voi?

¹ [È il verso iniziale della poesia di Goethe *Vanitas! Vanitatum vanitas!*, pubblicata per la prima volta nel 1806].

Per esse va benissimo se risvegliano adorazione e zelo. Ma guardate il popolo che viene difeso dall'abnegazione dei suoi patrioti. I patrioti cadono in lotte sanguinose o in lotta contro la fame e la miseria; forse che il popolo se ne interessa? Grazie al concime dei loro cadaveri il popolo diventa un «popolo fiorente»! Gli individui sono morti «per la grande causa del popolo» e il popolo dedica loro due parole di ringraziamento e – ne trae il suo profitto. Questo io lo chiamo un egoismo fruttuoso.

Ma osservate un po' quel sultano che si cura con tanto affetto dei «suoi». Non è forse il puro disinteresse in persona? Non si sacrifica forse di continuo per i suoi? Sì, proprio per i «suoi»! Prova un po' a mostrarti non suo, ma tuo: per questo verrai gettato in carcere, tu che ti sei sottratto al suo egoismo. Il sultano ha fondato la sua causa su null'altro che se stesso: per sé egli è tutto in tutto, per sé è l'unico e non tollera che qualcuno osi non essere uno dei «suoi».

E allora, sulla base di questi fulgidi esempi, non volete capire che è l'egoista ad avere sempre la meglio? Io, per conto mio, ne traggio un grande insegnamento e, piuttosto che continuare a servire disinteressatamente quei grandi egoisti, voglio essere l'egoista io stesso.

Dio e l'umanità hanno fondato la loro causa su nulla, su null'altro che se stessi. Allo stesso modo io fondo allora la mia causa su *me stesso*, io che, al pari di Dio, sono il nulla di ogni altro, che sono il mio tutto, io che sono l'unico.

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

Lungi da me perciò ogni causa che non sia interamente la mia causa! Voi pensate che la mia causa dovrebbe essere almeno la «buona causa»? Macché buono e cattivo! Io stesso sono la mia causa, e io non sono né buono né cattivo. L'una e l'altra cosa non hanno per me senso alcuno.

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

Non c'è nulla che m'importi più di me stesso!

PARTE PRIMA:

L'UOMO

Per l'uomo l'essere supremo è l'uomo, dice Feuerbach.

Soltanto adesso l'uomo è trovato, dice Bruno Bauer.

Bene, guardiamo un po' più da vicino questo essere supremo e questo nuovo ritrovamento.

I. Una vita d'uomo

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

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

Perciò la *lotta* per l'autoaffermazione è inevitabile, perché ogni cosa *tiene a se stessa* e nello stesso tempo si scontra continuamente con altre cose.

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

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

Nell'infanzia la liberazione segue questo corso: noi tentiamo di arrivare alla ragione delle cose o «dietro le cose»: perciò cerchiamo di captare, origliando, le segrete debolezze di ogni cosa (i bambini hanno un istinto sicuro per questo), perciò rompiamo volentieri gli oggetti, esploriamo volentieri gli angoli più nascosti, spiame tutto ciò che è occultato e appartato e ci misuriamo con tutto. Quando veniamo a capo della cosa, ci sentiamo sicuri di noi; se per esempio abbiamo scoperto che la verga è ben più debole della nostra ostinazione, non ne abbiamo più paura, «le siamo divenuti superiori».

Al di là della verga c'è, più potente di lei, la nostra – ostinazione, il nostro coraggio ostinato. A poco a poco giungiamo al di là di tutto ciò che era per noi orrido e inquietante, al di là della potenza orrendamente temuta della verga, al di là dell'espressione severa del padre, ecc., e dietro a tutto troviamo la nostra – atarassia, cioè la nostra imperturbabilità, impavidità, la nostra opposizione, strapotenza, invincibilità. Se qualche cosa ci incuteva dapprima timore e rispetto, ecco che adesso non fuggiamo più spaventati, ma ci facciamo *coraggio*. Dietro a tutto troviamo il nostro *coraggio*, la nostra supremazia; dietro al brusco ordine dei superiori e dei genitori c'è più che mai il nostro arbitrio coraggioso o la nostra astuta intelligenza. E quanto più ci sentiamo noi stessi, tanto più piccolo appare ciò che prima sembrava insuperabile. E che cos'è la nostra astuzia, la nostra intelligenza, il nostro coraggio e la nostra ostinazione? Che altro, se non – *spirito*?

Per molto tempo ci è risparmiata una lotta che più tardi ci farà trattenere il respiro: la lotta contro la *ragione*. L'infanzia più bella passa senza che siamo costretti a batterci con la ragione. Non ci preoccupiamo affatto di essa, non ci lasciamo invischiare, non accettiamo ragione alcuna. Con la *persuasione* non si

ottiene niente da noi, che siamo sordi di fronte ai buoni motivi, ai principi, ecc.; invece resistiamo difficilmente alle carezze, alle punizioni e simili.

Questa aspra lotta con la *ragione* comincia più tardi, dando inizio ad una nuova fase: nell'infanzia corriamo qua e là senza lambiccarci tanto il cervello.

Spirito si chiama il *primo* ritrovamento di sé, la prima sdivinizzazione del divino, cioè dell'inquietante, degli spettri, delle «potenze superiori». Ormai niente più fa impressione al nostro fresco sentimento di gioventù, alla nostra consapevolezza di noi stessi: il mondo viene spregiato, giacché noi gli siamo superiori, siamo *spirito*.

Soltanto adesso ci accorgiamo che fino ad ora non abbiamo affatto osservato il mondo con gli occhi dello spirito, ma l'abbiamo solo fissato attoniti.

Noi esercitiamo le nostre prime forze contro le *forze naturali*. I genitori s'impongono a noi come una forza naturale; più tardi si tratta di abbandonare padre e madre e di considerare infranta ogni forza naturale. Essi sono superati. Per l'uomo razionale, cioè per l'«uomo spirituale», non c'è famiglia come forza naturale: si manifesta un rifiuto dei genitori, fratelli, ecc. Se questi «rinascono» come *forze spirituali, razionali*, non sono assolutamente più ciò che erano prima.

E non solo i genitori, ma gli *uomini in generale* vengono vinti dal giovane: non gli sono più d'ostacolo ed egli non se ne preoccupa più: perché, come si dice, più che agli uomini, bisogna ubbidire a Dio.

Da questo punto di vista elevato, tutto ciò che è «*terreno*» si ritira in una lontananza spregevole: il punto di vista, infatti, è quello – *celeste*.

L'atteggiamento si è ribaltato completamente, il giovane assume un comportamento *spirituale*, mentre il fanciullo, non sentendosi ancora spirito, cresceva imparando meccanicamente. Il giovane cerca d'impadronirsi non delle *cose*, ma dei pensieri che si nascondono dietro le cose (così, per esempio, non tenta di ficcarsi in testa le *date* della storia, ma invece ricerca lo *spirito* della storia); il fanciullo, invece, capisce sì i *rapporti*, ma non le idee, lo spirito; perciò accumula nozioni e nozioni, senza procedere a priori e teoreticamente, cioè senza ricercare le idee.

Se nell'infanzia bisognava superare la resistenza delle *leggi del mondo*, adesso ci si scontra, in tutto ciò che si ha davanti, con un'obiezione dello spirito, della ragione, della *propria coscienza*. «Questo è irragionevole, anticristiano, antipatriottico»: con queste obiezioni, o con altre simili, la voce della coscienza c'intimorisce e ci distoglie da ciò che avevamo in animo di fare. Ciò che noi adesso temiamo non è né la potenza delle Eumenidi vendicative, né la collera di Posidone, né Dio, per quanto egli veda anche le cose più recondite, né la verga del padre, bensì la – *coscienza*.

Noi «ci abbandoniamo ai nostri pensieri» e seguiamo i loro comandamenti così come prima seguivamo quelli dei genitori o degli uomini. Le nostre azioni si

conformano ai nostri pensieri (idee, rappresentazioni, *credenze*), così come si conformavano, nell'infanzia, agli ordini dei genitori.

Tuttavia già da bambini pensavamo, ma i nostri pensieri non erano incorporei, astratti, *assoluti*, cioè è nient'altro che pensieri, un cielo a sé, un puro mondo di pensieri, di pensieri *logici*.

Al contrario, erano solo pensieri che noi ci facevamo a proposito di una *cosa* [*Sache*] determinata: noi pensavamo la cosa [*Ding*] in questo o in quel modo. Pensavamo così: il mondo che vediamo è opera di Dio, ma non pensavamo («sondavamo») gli «abissi della divinità stessa»; noi pensavamo certamente: «questo è ciò che c'è di vero nella tal cosa», ma non pensavamo il vero o la verità stessa e non collegavamo i due pensieri nella proposizione: «Dio è la verità». Gli «abissi della divinità, che è la verità stessa», non li sfioravamo nemmeno. Di fronte a questi problemi puramente logici, cioè teologici, come: «Che cos'è la verità?», Pilato non si sofferma, sebbene egli sia capacissimo di determinare, nei singoli casi, «che cosa ci sia di vero nella tal cosa», ossia se la tal *cosa* sia vera.

Ogni pensiero legato ad una cosa [*Sache*] non è ancora *nient'altro che pensiero*, pensiero assoluto.

Portare alla luce il *pensiero puro*, o diventare suoi seguaci, è la passione della gioventù, e tutte le figure luminose del mondo dei pensieri, come la verità, la libertà, la natura umana, l'uomo, ecc., illuminano ed esaltano l'anima del giovane.

Ma se lo spirito viene riconosciuto come la cosa essenziale, fa tuttavia una gran differenza se lo spirito è povero o ricco, e così si cerca di diventare ricchi di spirito: lo spirito tende a diffondersi per fondare il suo regno, un regno che non è di questo mondo, giacché questo mondo è stato appena superato. Così lo spirito anela a diventare tutto in tutto, ossia, sebbene io sia spirito, tuttavia non sono spirito *perfetto* e devo innanzitutto andare in cerca dello spirito perfetto.

A questo modo, però, io che mi ero appena trovato come spirito, mi ripero subito, inchinandomi davanti allo spirito perfetto, in quanto spirito che non appartiene a me, ma a un *aldilà*, e sentendo la mia vuotezza.

Certo, solo lo spirito conta, ma ogni spirito è anche lo spirito «giusto»? Lo spirito giusto e vero è l'ideale dello spirito, lo «Spirito Santo». Non è il mio spirito o il tuo, ma appunto uno spirito – ideale, dell'*aldilà*, è «Dio». «Dio è spirito». E questo trascendente «Padre che è nei cieli dà lo Spirito Santo a coloro che glielo domandano».¹

L'uomo adulto è diverso dal giovane, perché prende il mondo com'è, invece di rappresentarselo sempre nella peggior luce possibile e di volerlo migliorare, cioè modellare sul proprio ideale; nell'uomo adulto si consolida l'opinione che nel mondo bisogna seguire il proprio *interesse*, non i propri *ideali*.

¹ Luca, 11, 13.

Finché ci si conosce solo come *spirito* e si pone tutto il proprio valore nell'essere spirito (il giovane darà via facilmente la sua vita, quella «del corpo», per un nonnulla, per la più sciocca questioncella d'onore), si hanno soltanto *pensieri*, idee, che si spera di poter realizzare una volta trovato un cerchio d'azione; nel frattempo, quindi, si hanno soltanto *ideali*, idee o pensieri incompiuti.

Soltanto quando abbiamo imparato ad amarci nel proprio *corpo* e a godere di noi stessi, del nostro corpo e della nostra vita (ma questo può accadere solo nell'età matura, nell'uomo adulto), solo allora si ha un interesse personale o *egoistico*, cioè un interesse non solo, mettiamo, del nostro spirito, ma invece un interesse alla soddisfazione totale di tutta la persona, un interesse *personale*. Confrontate un uomo e un giovane, per vedere se il primo vi appare più duro, meno generoso, più interessato. Ebbene, è per questo peggiore? Voi dite di no: è solo diventato più concreto o, come voi anche dite, più «pratico». La cosa principale, comunque, è che egli fa di *se stesso* il punto centrale assai più che non il giovane, il quale «si entusiasma» invece per altre cose, per esempio per Dio, per la patria, ecc.

Perciò l'uomo adulto manifesta un *secondo* ritrovamento di sé. Il giovane ha trovato se stesso come *spirito* e di nuovo si è perso nello spirito *generale*, lo spirito perfetto, lo Spirito Santo, l'uomo, l'umanità, in breve: in ogni ideale; l'uomo trova se stesso come spirito *corporale*.

I fanciulli avevano soltanto interessi *non spirituali*, cioè senza pensieri e senza idee, i giovani solo interessi *spirituali*; l'uomo ha interessi corporali, personali, egoistici.

Se il bambino non ha un *oggetto* che lo tenga occupato, si annoia, perché ancora non sa occuparsi di *se stesso*. Il giovane, al contrario, butta da parte l'oggetto, perché esso gli ha suscitato dei *pensieri*: si occupa dei suoi pensieri, dei suoi sogni, se ne occupa spiritualmente, ossia «il suo spirito è occupato».

Il giovane accomuna tutto ciò che non è spirituale sotto il nome spregiativo di «esteriorità». Se egli tuttavia tiene in gran conto alcune esteriorità assai meschine (per esempio certe formalità dell'ambiente studentesco e altre), ciò accade solo perché egli vi scopre la presenza dello *spirito*, ossia perché esse sono per lui dei *simboli*.

Così come io trovo me stesso dietro le cose, in quanto spirito, devo trovare, più tardi, ancora *me stesso dietro i pensieri*, come loro creatore e *proprietario*. Nell'età degli spiriti, i pensieri mi sono cresciuti ben più in alto della testa, da cui erano stati partoriti; come allucinazioni febbrili, essi mi hanno avvolto e sconvolto con la loro terrificante potenza. I pensieri avevano preso *corpo* da soli, erano fantasmi, come Dio, l'imperatore, il papa, la patria, ecc. Se io distruggo la loro corporalità, ecco che la riprendo nella *mia* corporalità e affermo: io solo ho un corpo. E adesso prendo il mondo per ciò che è nei miei confronti: il *mio* mondo, la mia proprietà. Riferisco tutto a me stesso.

Se io, come spirito, ho respinto lontano il mondo col più profondo disprezzo, io stesso, come individuo proprietario, respingo lontano gli spiriti o le idee nella loro «vanità». Essi non hanno più potere su di me, così come nessuna «potenza terrena» ha potere sullo spirito.

Il bambino era realista, le cose di questo mondo lo imprigionavano finché a poco a poco non gli riuscì appunto di venire a capo di queste cose; il giovane era idealista, i pensieri lo entusiasmano, finché, lavorando su se stesso, non diviene uomo adulto, ossia l'egoista che gioca a piacimento con le cose e con i pensieri e pone al di sopra di tutto il proprio interesse personale. Come sarà, infine, il vecchio? Se lo diventerò, ci sarà tempo di parlarne.

II. Uomini del tempo antico e del moderno

Come si è sviluppato ciascuno di noi? Che cosa ha desiderato, in che cosa è riuscito e in che cosa è fallito? Quali scopi ha perseguito un tempo e quali progetti, quali desideri coltiva adesso il suo cuore? Quali mutamenti hanno subito le sue opinioni e quali sconvolgimenti i suoi principi? In breve, com'è che è diventato oggi ciò che ieri o anni fa non era? Tutto ciò può essere messo in evidenza, più o meno facilmente, partendo dai propri ricordi. Ma ciascuno di noi avverte in maniera particolarmente viva i cambiamenti che sono avvenuti in lui quando ha davanti agli occhi lo svolgersi di un'altra vita.

Osserviamo perciò in qual modo condussero la loro vita i nostri antenati.

I. GLI ANTICHI

Poiché la tradizione ha dato il nome di «antichi» ai nostri antenati precristiani, noi non vogliamo obiettar loro che essi di fronte a noi, gente esperta, dovrebbero chiamarsi più propriamente «bambini», ma continueremo come prima a onorare i nostri cari vecchi. Ma come mai sono invecchiati, e chi ha potuto soppiantarli con la sua presunta modernità?

Noi conosciamo bene l'innovatore rivoluzionario, l'erede irrispettoso che dissacrò perfino il sabato dei padri, per consacrare la sua domenica, e che interrompe il tempo nel suo corso per dare inizio lui stesso a una nuova cronologia: noi lo conosciamo e sappiamo che egli è – Cristo. Ma egli resterà sempre giovane ed è ancor oggi moderno oppure invecchierà, così come ha fatto invecchiare gli «antichi»?

Saranno stati certamente gli antichi stessi a generare il nuovo che li soppiantò. Osserviamo da vicino quest'atto generativo

«Per gli antichi il mondo era una verità» dice Feuerbach, ma dimentica di fare l'importante aggiunta: una verità, dietro alla cui non-verità essi cercarono di arrivare, e alla fine ci giunsero effettivamente. Il significato delle parole di Feuerbach si comprenderà facilmente, se esse verranno messe in relazione col principio cristiano della «vanità e caducità del mondo». Il cristiano non potrebbe mai convincersi della vanità della parola di Dio, ma crede invece che essa esprima una verità eterna e incrollabile e crede che l'unico effetto delle indagini più profonde sarà quello di far risplendere ancora di più la luce di quella verità trionfante. Allo stesso modo gli antichi, da parte loro, vivevano nel sentimento che il mondo e le relazioni mondane (per esempio i legami naturali del sangue) fossero il vero, davanti a cui il loro io impotente doveva piegarsi. Proprio ciò a cui gli antichi attribuirono il massimo valore viene respinto dai cristiani come privo di valore e ciò che i primi riconobbero come la verità viene bollato dai secondi come vana menzogna: l'alto significato della patria si dissolve e il cristiano deve

considerarsi uno «straniero sulla terra»;¹ la sacralità della sepoltura, da cui nacque un'opera d'arte come l'*Antigone* di Sofocle, viene definita una miseria qualsiasi («Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti»); l'inviolabile verità del legame familiare viene rappresentata come una non-verità, dalla quale prima ci si libera, meglio è,² e così per tutto il resto.

Si potrà vedere che per ciascuna delle due parti vale come verità il contrario di ciò che vale per l'altra: per i primi la natura, per i secondi lo spirito; per i primi le cose e i legami terreni, per i secondi quelli celesti (la patria celeste, «la Gerusalemme che sta lassù», ecc.). Rimane però da considerare come l'antichità poté dar origine all'età moderna e a quell'innegabile ribaltamento. Gli antichi stessi hanno collaborato affinché la loro verità diventasse alla fine una menzogna.

Entriamo direttamente nel bel mezzo degli anni più fulgidi degli antichi: nel secolo di Pericle. A quel tempo la cultura sofistica si diffondeva e la Grecia si faceva beffe di tutto ciò che aveva considerato sino allora tremendamente serio.

Tanto a lungo i padri avevano subito il violento dominio dell'inamovibile ordine stabilito che i posteri ricavarono necessariamente qualche cosa da quelle amare esperienze: *il sentimento di se stessi*. Così i *sofisti*, audaci fino all'impertinenza, pronunciarono parole che rinfrancavano gli animi: «Non ti lasciar confondere!» e diffusero una dottrina rischiaratrice: «Usa contro ogni cosa il tuo intelletto, la tua intelligenza, il tuo spirito; con un intelletto lucido ed esercitato si va per il mondo nel modo migliore, ci si prepara la sorte migliore e la *vita* più piacevole». Essi riconoscono dunque nello *spirito* la vera arma dell'uomo contro il mondo. Per questo tengono in così gran conto l'abilità dialettica, l'eloquenza, l'arte della disputa, ecc. Essi proclamano che contro ogni cosa va usato lo spirito, ma dalla sacralità dello spirito essi sono ancora ben lontani, infatti lo spirito è per loro un *mezzo*, un'arma, di cui essi si servirono come i bambini si servono dell'astuzia e dell'ostinazione: il loro spirito è l'*intelletto* incorruttibile.

Al giorno d'oggi l'educazione sofistica verrebbe criticata in quanto solo intellettuale, unilaterale e si aggiungerebbe l'avvertimento: non educate soltanto il vostro intelletto, ma soprattutto il vostro cuore. Lo stesso fece *Socrate*. Se infatti il cuore non si liberava dai suoi impulsi naturali, ma restava ingombro del contenuto più accidentale e del tutto in balia delle cose, in quanto *cupidigia* non soggetta a critica, cioè nient'altro che un vaso delle *voglie* più diverse, allora era inevitabile che il libero intelletto dovesse servire il «cuore cattivo» e fosse pronto a giustificare tutto ciò che il cuore corrotto desiderava.

¹ *Ebrei*, 11, 13.

² *Marco*, 10, 29.

Perciò Socrate dice che non basta far uso in ogni cosa del proprio intelletto: l'importante è vedere per quale *causa* lo si impegna. Oggi noi diremmo: bisogna servire la «buona causa». Ma servire la buona causa significa – essere morali. Per questo Socrate è il fondatore dell'etica.

Ma il principio della sofistica doveva necessariamente giungere a far sì che lo schiavo più cieco e sconsiderato delle proprie voglie potesse essere tuttavia un eccellente sofista, capace di interpretare e di adattare ogni cosa a favore del suo rozzo cuore. Per che cosa mai non si potrebbe escogitare un «buon motivo» e che cosa mai non si potrebbe giustificare?

Perciò Socrate dice: dovete essere «più puri di cuore», se volete che la vostra intelligenza sia degna di venire ascoltata. Da qui ha inizio il secondo periodo della liberazione greca dello spirito, il periodo della *purezza di cuore*. Il primo periodo, infatti, finì con la proclamazione, da parte dei sofisti, dell'onnipotenza dell'intelletto. Ma il cuore rimase *legato a questo mondo*, rimase un servo del mondo, sempre affetto da desideri mondani. Questo cuore rozzo doveva di qui in avanti venire educato: ecco il tempo dell'*educazione del cuore*. Ma come dev'essere educato il cuore? L'intelletto, che è una faccia dello spirito, ha conquistato la capacità di giocare liberamente con e su ogni contenuto. La stessa sorte attende anche il cuore: ogni cosa *mondana* dovrà diventare, ai suoi occhi, vergognosa, tanto che alla fine si rifiuteranno famiglia, comunità, patria, ecc., per amore del cuore, cioè della *beatitudine*, della beatitudine del cuore.

L'esperienza di ogni giorno conferma che l'intelletto può avere rinunciato da tempo a una cosa per la quale il cuore palpita ancora per anni. Allo stesso modo l'intelletto sofistico era ormai diventato ampiamente padrone delle vecchie potenze dominatrici, cosicché queste dovevano ormai soltanto essere scacciate dal cuore, dove dimoravano indisturbate, in modo che alla fine non avessero più alcuna parte nell'uomo.

A questa guerra viene dato inizio da Socrate e la pace si conclude soltanto il giorno in cui il mondo antico muore.

Con Socrate ha inizio l'esame del cuore: ogni contenuto del cuore viene vagliato. Nei loro ultimi e più violenti sforzi gli antichi scacciarono dal cuore ogni contenuto e non lasciarono che palpitasse più per nessuna cosa: questa fu l'opera degli scettici. Nell'età degli scettici il cuore raggiunse quella stessa purezza che nell'età dei sofisti l'intelletto si era conquistata.

L'educazione sofistica ha fatto sì che l'intelletto non *si arrestasse* più davanti a nulla; quella scettica, che il cuore non *fosse mosso* più da nulla.

Finché l'uomo è coinvolto nel meccanismo del mondo e prigioniero dei suoi legami col mondo – e lo è sino alla fine dell'antichità, perché il suo cuore continua a dover lottare per l'indipendenza da tutto ciò che è mondano –, fino allora egli non è ancora spirito; lo spirito infatti non ha

corpo né relazione alcuna col mondo e con la corporeità: per lui non esistono né il mondo né i legami naturali, ma solo ciò che è spirituale e i legami spirituali. Perciò l'uomo, prima di potersi sentire senza mondo, cioè spirito, dovette innanzitutto diventare così privo di riguardi e incurante, così totalmente privo di rapporti come lo rappresenta la cultura scettica, così totalmente indifferente verso il mondo da poterlo veder crollare senza commuoversi. E questo è il risultato dell'opera gigantesca degli antichi: l'uomo arriva a conoscere se stesso come essere senza rapporti e senza mondo, come *spirito*.

Soltanto adesso, dopo che ogni cura mondana lo ha abbandonato, egli è per se steso il tutto in tutto, è solo per sé, cioè è spirito per lo spirito o, meglio, si cura solo di ciò che è spirituale.

Nell'astuzia da serpenti e nell'innocenza da colombe del cristianesimo, le due facce dell'antica liberazione dello spirito, intelletto e cuore, sono talmente perfezionate da riapparire nuove e moderne e né l'una né l'altra si lasciano più confondere da ciò che è mondano e naturale.

Gli antichi si spinsero dunque fino allo *spirito* e aspirarono a diventar *spirituali*. Ma un uomo che voglia operare come spirito sarà chiamato a tutt'altri compiti da quelli che poteva assumersi prima, compiti che danno da fare veramente allo spirito e non alla pura sensibilità, per quanto *penetrante* essa sia: quest'ultima, infatti, si sforza solo d'impadronirsi delle *cose*. Lo spirito si cura solo di ciò che è spirituale e in ogni cosa ricerca le «tracce dello spirito»: per lo spirito *credente* «tutto viene da Dio» e gli interessa solo nella misura in cui rivela questa origine; per lo spirito *filosofico* tutto porta il suggello della ragione e gli interessa solo in quanto può ritrovarci la ragione, ossia un contenuto spirituale.

Gli antichi, dunque, non poterono esercitare lo spirito, perché ancora non lo avevano: esso non esiste assolutamente in ciò che è privo di spirito, nelle *cose*, ma soltanto nell'essere che è dietro e sopra le cose e ha a che fare con i *pensieri*. Ma gli antichi lottarono dapprima per raggiungere lo spirito, lo desiderarono ardentemente e così lo acuirono nella lotta contro il suo potentissimo nemico: il mondo sensibile (ma che cosa mai sarebbe stato non sensibile per essi, giacché Yahweh o gli dèi dei pagani erano ancora ben lontani dal concetto «Dio è *spirito*», giacché al posto della patria terrena, sensibile, non aveva ancora fatto la sua comparsa la patria «celeste», ecc.): gli antichi aguzzarono contro il mondo sensibile la *sensibilità*, rendendola più penetrante. Ancora oggi gli ebrei, questi bambini saputi dell'antichità, non sono andati più avanti e con tutta la sottigliezza e la robustezza della loro intelligenza e del loro intelletto, che diviene con poco sforzo padrone delle cose e le costringe a servirlo, non sanno tuttavia trovare lo *spirito* a cui *non importa niente delle cose*.

Il cristiano ha interessi spirituali, perché si permette di essere un uomo *spirituale*; l'ebreo non capisce propriamente questi interessi nello loro purezza, perché non si permette di non attribuire *nessun valore* alle cose. Egli non giunge alla pura *spiritualità*, come quella espressa, in campo religioso, per fare un esempio, dalla *fede* cristiana pura, che salva, cioè senza le opere. La *mancaza di spiritualità* divide per sempre gli ebrei dai cristiani; l'uomo spirituale, infatti, è incomprensibile per quello privo di spirito e quest'ultimo, d'altro canto, è spregevole agli occhi del primo. Ma gli ebrei hanno soltanto lo «spirito di questo mondo».

La penetrazione e la profondità della sensibilità antica sono tanto lontane dallo spirito e dalla spiritualità del mondo cristiano quanto la terra dal cielo.

Chi si sente spirito libero non è oppresso e angustiato dalle cose di questo mondo, perché non le considera. Se uno sente ancora il loro peso, vuol dire che è tanto limitato da dar lui stesso *peso* a quelle cose, il che evidentemente fa tutt'uno col fatto che tiene alla sua «cara vita». Chi si cura soltanto di sapersi spirito libero e di muoversi come tale non si domanda poi molto se tutto gli andrà più o meno miseramente e non riflette neppure un istante su come gli convenga sistemarsi per *vivere* una vita davvero libera e piacevole. Gli inconvenienti di una vita dipendente dalle cose non lo disturbano, perché egli vive solo nello spirito e di nutrimento spirituale. D'altra parte s'ingozza più che può, per la verità senza quasi accorgersene, e quando non trova più niente da buttar giù, muore sì col corpo, ma sa di essere immortale come spirito e chiude gli occhi con una preghiera o un pensiero. La sua vita consiste nell'occuparsi di cose spirituali, la sua vita è – *pensiero*, il resto non gl'interessa; per quanto si dia da fare con le cose spirituali, come vuole e può, nella preghiera, nella riflessione o nella conoscenza filosofica, il suo fare è comunque un pensare. Per questo Cartesio, che alla fine aveva capito perfettamente questo, poté mettere insieme le seguenti parole: «Penso, cioè: sono». Qui si afferma che il pensare è il mio essere, la mia vita; solo se io vivo spiritualmente, vivo davvero; solo come spirito sono reale, ossia: io sono spirito fino in fondo e nient'altro che spirito. Il povero Peter Schlemihl, che aveva perduto la sua ombra, è il ritratto di quest'uomo divenuto spirito: il corpo dello spirito, infatti, non dà ombra. – Invece, com'erano diversi gli antichi! Per quanto si comportassero da uomini forti contro la violenza delle cose, la violenza stessa, però, la riconoscevano e il massimo che sapevano fare era difendere nel miglior modo possibile la propria *vita* contro quella violenza. Solo tardi si accorsero che la «vera vita» non era quella spesa a lottare contro le cose del mondo, ma quella «spirituale», «appartata» da quelle cose, e, quando se ne accorsero, divennero – cristiani, cioè «moderni» e innovatori nei confronti degli antichi. Ma la vita spirituale, appartata dalle cose, non trae più alcun

nutrimento dalla natura, ma «vive solo di pensieri» e perciò non è più un «vivere», ma un – pensare.

Ora tuttavia non bisogna credere che gli antichi siano stati *spensierati*, allo stesso modo come non bisogna immaginarsi l'uomo spirituale, sia pure il più spirituale del mondo, come se potesse essere privo di vita. Gli antichi, invece, avevano i loro pensieri a proposito di tutto: il mondo, l'uomo, gli dèi, ecc., e si sforzavano tenacemente di rendersi consapevoli di tutto ciò. Ma *il* pensiero non lo conoscevano, anche se pensavano a ogni genere di cose e «si tormentavano con i loro pensieri». Si confronti, a proposito di loro, il detto cristiano: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri e il cielo è di tanto più alto della terra di quanto i miei pensieri sono più alti dei vostri» e ci si ricordi di ciò che è stato detto sopra a proposito dei pensieri dei fanciulli.

Che cosa cercò dunque l'antichità? Il vero *piacere della vita*, il piacere della *vita*! E alla fine si arrivò alla «vera vita».

Il poeta greco Simonide canta: «La salute è il bene più prezioso per i mortali, subito dopo viene la bellezza, terza è la ricchezza acquistata senza frode, quarto il godimento dei piaceri mondani in compagnia di giovani amici». Tutti questi sono *beni della vita*, gioie della vita. Che cos'altro cercò Diogene di Sinope, se non il vero piacere della vita, che egli identificò nell'avere il minimo di bisogni? Così pure Aristippo, che lo trovò nell'animo sereno in ogni situazione. Essi cercano il sereno e sicuro *coraggio di vivere*, la *serenità*, essi cercano l'atteggiamento giusto per *vivere bene nel mondo*.

Gli stoici vogliono realizzare l'ideale del *saggio*, dell'uomo che ha la *saggezza di vita*, dell'uomo che *sa vivere*, insomma di una vita saggia; e saggezza è per loro il disprezzo del mondo, una vita senza sviluppo, senza crescita, senza rapporti amichevoli col mondo, cioè una *vita isolata*, un puro vivere, non un con-vivere: solo lo stoico *vive*, tutto il resto, per lui, è morto. Gli epicurei, al contrario, ricercano una vita movimentata.

Gli antichi, giacché vogliono vivere bene nel mondo, ricercano la *vita agiata* (specialmente gli ebrei che apprezzano una vita lunga, benedetta da bambini e da beni), l'eudemonia, il benessere nelle sue forme più varie. Democrito, per esempio, esalta come tale la «tranquillità d'animo» che fa «*vivere dolcemente*, senza paure e senza agitazioni».

Egli pensa così che la tranquillità d'animo sia la miglior compagna per la vita e che ci procuri la sorte migliore e la fortuna più bella nel mondo. Ma non sa tuttavia liberarsi del mondo, e non ci riesce proprio perché tutta la sua attività si esaurisce nello sforzo di liberarsene, cioè nel *respingere il mondo* (il che comporta necessariamente che ciò che può essere respinto e ciò che è stato respinto continui a esistere, altrimenti non ci sarebbe più niente da respingere): a questo modo egli raggiunge, al massimo, un grado altissimo di liberazione e si distingue solo per grado da chi si è meno liberato. Anche se raggiungesse lo stato d'insensibilità terrena, in cui non

resta altro che il monotono sussurro della parola *brahman*, non sarebbe tuttavia ancora essenzialmente diverso dall'uomo *sensibile*.

Lo stesso atteggiamento virile degli stoici arriva solo alla necessità di sostenersi e affermarsi contro il mondo e l'etica degli stoici (loro unica scienza, giacché essi dello spirito seppero dir soltanto come debba comportarsi nei confronti del mondo, e della natura – scienza fisica – questo solo: che il saggio deve affermarsi contro di essa) non è una dottrina dello spirito, ma soltanto una dottrina del rifiuto del mondo e dell'affermazione di sé contro il mondo. I principi di questa dottrina sono l'«imperturbabilità ed equanimità nella vita», ossia la più tipica virtù romana.

Anche i romani (Orazio, Cicerone, ecc.) non superarono questa *saggezza di vita*.

Il *benessere (edonè)* degli epicurei è la stessa *saggezza di vita* degli stoici, ma più astuta, più ingannatrice. Essi insegnano soltanto un *comportamento* diverso verso il mondo, raccomandano soltanto di prendere un atteggiamento intelligente e astuto verso il mondo: il mondo dev'essere ingannato, perché è mio nemico.

La rottura col mondo viene portata a compimento dagli *scettici*. Ogni mio rapporto col mondo è «senza verità e senza valore». Timone dice: «Le sensazioni e i pensieri che ricaviamo dal mondo non contengono alcuna verità». «Che cos'è la verità!» esclama Pilato. Il mondo, secondo la dottrina di Pirrone, non è né buono né cattivo, né bello né brutto, ecc., bensì questi sono *predicati* che io gli attribuisco. Timone dice: «In sé nessuna cosa è buona o cattiva, ma l'uomo la *pensa* in un modo o nell'altro»; di fronte al mondo non resta che l'atarassia (l'impassibilità) e l'afasia (l'ammutolimento – ossia, detto con altre parole, l'*interiorità* isolata). Nel mondo non c'è «più alcuna verità da conoscere», le cose si contraddicono l'un l'altra, i pensieri sulle cose sono indiscriminanti (bene e male sono tutt'uno, cosicché ciò che uno chiama «bene» è per un altro «male»); è finita con la conoscenza della «verità» e resta solo l'*uomo privo di conoscenza*, l'uomo che non trova niente da conoscere nel mondo e quest'uomo lascia da parte il mondo ormai vuoto di ogni verità e non se ne cura.

Così l'antichità liquida il *mondo delle cose*, l'ordine del mondo, l'universo; ma all'ordine del mondo o alle cose del mondo non appartiene solo la natura, ma tutti i rapporti in cui l'uomo si vede posto dalla natura, per esempio la famiglia, la comunità, in breve: tutti i cosiddetti «legami naturali». Col *mondo dello spirito* ha inizio allora il cristianesimo. L'uomo che sta ancora *in armi* di fronte al mondo è l'antico, il – *pagano* (quindi anche l'ebreo, in quanto non cristiano); l'uomo che non si lascia più guidare che dalla «voce del cuore», dalla compassione e dalla simpatia, insomma dal suo – *spirito*, è l'uomo moderno, il – cristiano.

Gli antichi fecero di tutto per *superare il mondo* e aspirarono a liberare l'uomo dai pesanti legami che lo avvincevano: i legami del rapporto con qualsiasi *altra* realtà; a questo modo, alla fine, essi giunsero a dissolvere lo Stato e a privilegiare tutto ciò che è privato. Infatti la comunità, la famiglia, ecc., sono, in quanto relazioni *naturali*, fastidiosi impedimenti che limitano la mia *libertà spirituale*.

II. I MODERNI

«Se uno è in Cristo, egli è una *creatura nuova*; il vecchio è passato, ecco, è diventato tutto *nuovo*».¹

Abbiamo detto prima: «Per gli antichi il mondo era una verità»; allo stesso modo adesso dobbiamo dire: «Per i moderni lo spirito era una verità», ma, come prima, non possiamo tralasciare l'aggiunta: una verità, dietro alla cui non-verità essi cercarono di arrivare, e alla fine effettivamente arrivandoci.

Anche nel cristianesimo si può osservare un corso simile a quello che aveva preso l'antichità: fino all'epoca che preparò la Riforma, l'*intelletto* rimase prigioniero del dominio dei dogmi cristiani, ma nel secolo precedente alla Riforma si ribellò con argomenti *degni dei sofisti* e portò avanti un gioco eretico con tutti gli articoli di fede. Allora si diceva, specialmente in Italia e alla corte romana: purché il cuore resti orientato cristianamente, l'*intelletto* giochi pure e si diverta.

Già molto prima della Riforma s'era fatta l'abitudine alle dispute cavillose, tanto che il papa e i più videro all'inizio, nella comparsa di Lutero, nient'altro che «una disputa di frati». L'umanesimo corrisponde alla sofistica: come la vita greca si trovò, nell'età dei sofisti, nella sua fioritura più bella (il periodo di Pericle), così nell'età dell'umanesimo o, come forse si potrebbe anche dire, del machiavellismo. accadde gli avvenimenti più luminosi (stampa, nuovo mondo, ecc.). A quel tempo il cuore era ancora ben lontano dal volersi sbarazzare del contenuto cristiano.

Ma la Riforma alla fine, così come Socrate, prese sul serio il *cuore* e da allora i cuori sono diventati a vista d'occhio – sempre meno cristiani. Si cominciò con Lutero a prendersi a cuore la cosa ed ecco che questo passo della Riforma dovette necessariamente condurre ad alleggerire il cuore del grave peso della cristianità. Il cuore diviene ogni giorno meno cristiano, perde il contenuto di cui si occupava, finché alla fine non gli resta nient'altro che la vuota *cordialità*, l'amore per il prossimo nella sua forma più generale, l'amore *dell'uomo*, la coscienza della propria libertà, l'«autocoscienza».

¹ 2^a Corinti, 5, 17.

Solo a questo punto il cristianesimo è compiuto, perché è diventato arido, intorpidito e vuoto di contenuto. Non c'è più alcun contenuto che il cuore non respinga, a meno che non si insinui inconsciamente, ossia senza che vi sia «autocoscienza» di esso. Il cuore *critica* a morte tutto ciò che vuole irrompere in lui, lo critica a morte con spietata *crudeltà di cuore* e non è capace di alcun sentimento d'amicizia o d'amore (a meno che non sia appunto non del tutto cosciente, oppure che venga raggirato). Infatti, che ci sarebbe mai da amare negli uomini, che sono tutti «egoisti»? E poi nessuno è *l'uomo* come tale, cioè nessuno è *solo spirito*. Il cristiano ama solo lo spirito; ma dove potrebbe trovare uno che non fosse veramente altro che spirito?

Amare l'uomo corporale, in carne e ossa, non sarebbe infatti più cordialità «spirituale», sarebbe un tradimento della «pura» cordialità, dell'«interesse teoretico». Infatti non bisogna immaginarsi la pura cordialità come quella giovialità che stringe amichevolmente la mano a tutti; al contrario, la pura cordialità non è cordiale con nessuno, è soltanto partecipazione teoretica, interesse per l'uomo in quanto uomo, non come persona. La persona le è odiosa, perché è «egoista», perché non è l'uomo, questa pura idea. Solo per l'idea ci può essere interesse teoretico. Per la pura cordialità o per la pura teoria gli uomini esistono solo per essere criticati, scherniti e disprezzati profondissimamente: per essa non sono diversi da quel che sono per il prete fanatico: solo «fango» o, comunque, altre cose pulite del genere.

Giunti così al punto più alto della cordialità disinteressata, dobbiamo finalmente renderci conto del fatto che lo spirito, cioè l'unica cosa che il cristiano ama, non è niente, ossia che lo spirito è una – menzogna.

Tutto ciò che è stato esposto adesso, molto concisamente e in modo un po' disordinato, tanto da risultare per ora poco comprensibile, si chiarirà nel seguito del discorso, o almeno lo speriamo.

Accettiamo l'eredità lasciata dagli antichi e cerchiamo di ricavarne, da bravi lavoratori – il più gran frutto possibile! Il mondo giace disprezzato ai nostri piedi, laggiù sotto di noi e sotto il nostro cielo, che le sue braccia potenti non toccano più e dove più non penetra il suo alito inebriante; per quanto si comporti da seduttore, il mondo potrà corrompere solo la nostra *sensibilità*, lo spirito – e noi siamo in verità soltanto spirito – non lo trarrà in inganno. Una volta giunto *dietro* le cose, lo spirito è giunto anche *al di là* di queste e si è liberato dai loro legami: non è più servo, ma è libero e trascendente. Così parla la «libertà spirituale».

Ma lo spirito si è semplicemente allontanato dal mondo e si è fatto pura essenza, *libera dal mondo*, senza poterlo annientare veramente. Perciò il mondo resta per lui un ostacolo ineliminabile, un essere messo al bando. Lo spirito, d'altra parte, non conosce e non riconosce nient'altro se non lo

spirito e ciò che è spirituale e perciò non può non portare eternamente con sé il desiderio struggente di spiritualizzare il mondo, cioè di salvarlo dall'«esilio». E così medita, come un giovane, progetti di redenzione e di miglioramento del mondo.

Gli antichi servirono, come abbiamo visto, ciò che è naturale e mondano, l'ordine naturale del mondo, ma essi si chiesero ininterrottamente se non c'era modo di sottrarsi a questa schiavitù, e dopo essersi affaticati fino allo stremo delle forze in tentativi di ribellione sempre rinnovati, ecco che nacque loro, fra gli ultimi sospiri, il *Dio*, il «vincitore del mondo». Tutta la loro attività non era stata altro che *saggezza mondana*, un tentativo di giungere dietro e al di là del mondo. Che cos'è allora la saggezza dei molti secoli che seguirono? Dietro a che cosa cercarono di spingersi i moderni? Non più dietro al mondo (quest'opera era stata compiuta dagli antichi), ma dietro al Dio che quelli avevan lasciato loro in eredità, dietro al Dio «che è spirito», dietro a tutto ciò che è dello spirito, che è spirituale. Ma l'attività dello spirito, che «sonda gli abissi della divinità», è la *sapienza divina*. Se gli antichi non hanno nient'altro di cui vantarsi se non della loro saggezza mondana, i moderni, dal canto loro, non sono andati né andranno mai di là dalla sapienza divina. Vedremo più avanti che perfino le più moderne ribellioni contro Dio non sono altro che gli estremi sforzi della «sapienza divina», cioè insurrezioni teologiche.

1. Lo spirito

Il regno degli spiriti è immenso, lo spirituale è infinitamente grande: vediamo più da vicino, tuttavia, che cos'è propriamente lo spirito, quest'eredità degli antichi.

Lo spirito nacque dalle loro doglie, ma essi non seppero esprimersi alla maniera dello spirito: seppero partorirlo, ma parlare dovette da solo. Il «Dio partorito, il figlio dell'uomo» pronuncia per la prima volta la parola secondo cui lo spirito, cioè lui stesso, Dio, non ha niente a che fare con alcuna cosa terrena né con alcun rapporto terreno, ma esclusivamente con lo spirito e con i rapporti spirituali.

Forse che il mio coraggio incrollabile sotto i colpi del mondo, la mia inflessibilità e la mia ostinazione sono già spirito nel pieno senso della parola, per il motivo che il mondo nulla può contro di loro? Se così fosse, si tratterebbe ancora di uno spirito in lotta col mondo e tutta la sua attività si ridurrebbe a non lasciarsi vincere da questo! No, finché lo spirito non si cura che di sé soltanto, finché non ha a che fare che col *suo* mondo solamente, col mondo spirituale, fino allora non è spirito *libero*, ma solo «spirito di questo mondo», incatenato a «questo» mondo. Lo spirito è spirito libero, cioè realmente spirito, soltanto in un

mondo *suo proprio*; in «questo» mondo, il mondo terreno, è uno straniero. Soltanto grazie a un mondo spirituale lo spirito è realmente spirito, perché «questo» mondo non lo comprende e non sa trattenere presso di sé «la fanciulla che viene da lontano».

Ma da dove verrà allo spirito questo mondo spirituale? Da dove se non da lui stesso? Lo spirito deve rivelarsi e le parole che pronuncia, le rivelazioni in cui si svela, sono il *suo* mondo. Un visionario vive soltanto nelle visioni della sua fantasia, ed esse sono il *suo* mondo; un pazzo si crea il suo mondo di sogni, senza il quale non sarebbe per l'appunto più pazzo; allo stesso modo lo spirito si crea il suo mondo di spiriti e non è spirito finché non se lo è creato.

Sono dunque le sue creazioni a renderlo vero spirito e dalle creature si riconosce il creatore: in esse, che sono il suo mondo, egli vive.

Che cos'è allora lo spirito? È il creatore di un mondo spirituale! Anche in te e in me viene riconosciuto un elemento spirituale solo quando si vede che ci siamo appropriati di qualcosa di spirituale, cioè di pensieri che noi, anche se ci sono stati presentati da altri, abbiamo reso vivi in noi stessi; infatti, finché eravamo bambini, ci avrebbero potuto presentare i pensieri più edificanti, ma noi non avremmo avuto la volontà o la capacità di riprodurli in noi. Così anche lo spirito è tale solo se crea qualcosa di spirituale: è reale solo insieme allo spirituale, sua creatura.

Ma allora, giacché lo riconosciamo dalle sue opere, è il caso di chiedersi che cosa esse siano. Le opere dello spirito, i suoi figli, non sono altro che – spiriti.

Se avessi davanti a me degli ebrei, ma di quelli veri, dovrei smettere qui e abbandonarli davanti a questo mistero, davanti al quale si sono arrestati, increduli e ignari, da quasi duemila anni. Ma siccome tu, mio caro lettore, non sei, per lo meno, un ebreo purosangue (altrimenti non ti saresti lasciato trascinare fin qui), facciamo ancora insieme un pezzo di strada, finché anche tu forse mi volterai le spalle, perché io ti riderò in faccia.

Se qualcuno ti dicesse che tu sei tutto spirito, ti tasteresti il corpo e, non credendogli, gli risponderesti: io *ho* certo uno spirito, ma non esisto solo come spirito, bensì come uomo in carne ed ossa. Tu faresti pur sempre una distinzione fra *te* e il «tuo spirito». Ma quello ti replicherebbe: anche se tu adesso sei ancora appesantito dalle catene della vita, la tua destinazione è di diventare, un giorno, uno «spirito beato» e, in qualunque modo tu ti rappresenti l'aspetto futuro di questo spirito, una cosa tuttavia è certa: con la morte ti spoglierai di questo corpo, eppure conserverai te stesso, cioè il tuo spirito, per l'eternità;

perciò è il tuo spirito ciò che vi è di eterno e di vero in te: il corpo è solo una dimora terrena che tu abbandonerai e forse cambierai con un'altra.

Adesso gli credi! Certo, per ora *tu* non sei solo spirito, ma quando un giorno te ne partirai dalla vita mortale, dovrai fare a meno del corpo e allora bisogna che tu provveda a te stesso e curi per tempo il tuo vero io. «A che servirebbe all'uomo conquistare tutto il mondo, se la sua anima dovesse soffrirne?».

Ma anche ammettendo che i dubbi che sono stati sollevati nel corso del tempo contro i principi della fede cristiana ti abbiano privato della fede nell'immortalità del tuo spirito, c'è tuttavia un principio che hai lasciato intatto e una verità a cui continui ad appigliarti ingenuamente, e cioè che lo spirito è la miglior parte di te e che ciò che è spirituale ha più diritti su di te di ogni altra cosa. Nonostante tutto il tuo ateismo, tu concordi con chi crede all'immortalità nello zelo contro l'*egoismo*.

Ma chi è per te un'egoista? Un uomo che, invece di vivere per un'idea, cioè per qualcosa di spirituale, e di sacrificarle il suo vantaggio personale, serve quest'ultimo. Un buon patriota, per esempio, porta il suo sacrificio sull'altare della patria; che la patria sia un'idea è indiscutibile, perché per gli animali, che non hanno spirito, e per i bambini, il cui spirito non è ancora sviluppato, non c'è patria né patriottismo. Se uno non si dimostra buon patriota, rivela, in relazione alla patria, il suo egoismo. Lo stesso accade in mille altri casi: chi trae vantaggio, nella società umana, da un privilegio, pecca da egoista contro l'idea dell'eguaglianza; chi esercita il dominio, viene tacciato di egoismo contro l'idea di libertà, e così via.

Perciò tu disprezzi l'egoista, perché pospone lo spirituale al personale e si cura di sé, mentre tu vorresti vederlo agire per amore di un'idea. Voi siete diversi, perché il centro è, per te, lo spirito, per lui, invece, se stesso; ossia perché tu sdoppi il tuo io e innalzi il tuo «vero io». lo spirito, a signore di tutto il resto, che consideri privo di valore, mentre quello non vuol saperne di questo sdoppiamento e segue appunto *a suo piacimento* interessi spirituali e materiali. Tu pensi di scagliarti solo contro chi non nutre alcun interesse spirituale, ma in realtà maledici tutti coloro che non vedono nell'interesse spirituale ciò che per loro è «più vero e più alto». Sei come un cavaliere tutto preso dalla sua bella e affermi che non c'è altra bellezza al mondo. Tu non vivi per *te*, ma per il tuo *spirito* e per ciò che appartiene allo spirito, cioè per le idee.

Poiché lo spirito è tale solo in quanto crea ciò che è spirituale, guardiamoci intorno alla ricerca della sua prima creazione. Una volta che ha compiuto questa, infatti, ne segue una riproduzione naturale di

creazioni, così come, secondo il mito, soltanto i primi uomini dovettero essere creati e poi la specie si riprodusse da sé. La prima creazione, invece, deve venire «dal niente», cioè lo spirito non ha a disposizione che se stesso per realizzarla o, piuttosto, non ha ancora neppure se stesso, ma si deve creare: la sua prima creazione è perciò lui stesso, *lo spirito*. Per quanto ciò possa sembrare mistico, pure lo viviamo come una esperienza quotidiana. Sei un essere pensante prima che tu pensi? Nel momento in cui tu crei il primo pensiero, crei te stesso come pensante, infatti tu non pensi prima di pensare (cioè di avere) un pensiero. Non è forse solo il tuo canto a far di te un cantante e la tua parola a far di te un parlante? Allo stesso modo è soltanto la produzione di ciò che è spirituale a far di te uno spirito.

Ma come ti distingui dal pensante, dal cantante e dal parlante, così pure ti distingui dallo spirito e senti assai bene che sei anche qualcos'altro, oltre che spirito. Ma come l'io pensante, nell'entusiasmo del pensare spesso non vede né sente più, così anche tu sei stato preso dall'entusiasmo dello spirito e aneli con tutte le tue forze a diventare tutto spirito e a farti assorbire nello spirito. Lo spirito è il tuo *ideale* non ancora raggiunto, il tuo aldilà: lo spirito è il tuo – Dio, «Dio è spirito».

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

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

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

Ma da tutto ciò risulta anche che la liberazione che Feuerbach¹ si sforza di regalarci è puramente teologica, cioè piena di sapienza divina. Infatti egli afferma che noi abbiamo disconosciuto la nostra propria essenza e l'abbiamo perciò cercata nell'aldilà; ma adesso, essendoci accorti che Dio non è altro che la nostra propria essenza umana, dovremmo riconoscerla nuovamente come nostra e trasferirla dall'aldilà nell'aldiqua. Il Dio che è spirito viene chiamato da Feuerbach «nostra essenza». Ma noi dobbiamo accettare che la «nostra essenza» venga messa in opposizione a *noi stessi*, dobbiamo accettare di venir spaccati in un io essenziale e in un io inessenziale? Non ricadiamo così nel triste e miserevole destino di venir esiliati da noi stessi?

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

Feuerbach, con la forza della *disperazione* afferra l'intero contenuto del cristianesimo, non per buttarlo via, ma per trarlo a sé (giacché a lungo l'abbiamo desiderato, ma è sempre rimasto lontano), per strapparlo, con un ultimo sforzo, dal suo cielo e per tenerlo eternamente presso di sé. Non si tratta forse di un ultimo gesto di disperazione, col quale si decide la vita e la morte, e non si tratta al tempo stesso del desiderio struggente, dell'anelito cristiano verso l'aldilà? L'eroe non vuol partire per l'aldilà, ma vuole attirarlo a sé e costringerlo a diventare aldiqua! E da allora non grida tutto il mondo, con maggiore o minore consapevolezza, che ciò che importa è l'«aldiqua» e che il cielo deve venire sulla terra, affinché possiamo viverlo già da adesso?

Mettiamo brevemente a confronto il punto di vista teologico di Feuerbach e la nostra confutazione! «L'essenza [*Wesen*] dell'uomo è l'essere [*Wesen*] *supremo* dell'uomo; esso viene sì chiamato *Dio* dalla religione e considerato un essere *oggettivo*, ma in verità non è che l'essenza propria dell'uomo. Questo è perciò il punto di svolta della storia universale: d'ora in avanti per l'uomo *Dio* non apparirà più come Dio, ma sarà l'uomo ad apparire come Dio».²

¹ *Wesen des Christentums* [L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (L'essenza del cristianesimo), seconda edizione aumentata, Leipzig, 1843].

² Cfr., per esempio, *Wesen des Christentums* [cit.], p. 402.

Noi replichiamo: «L'essere supremo è certamente l'essenza dell'uomo, ma appunto perché è la sua *essenza* e non lui stesso è perfettamente identico che noi lo vediamo fuori di lui e lo consideriamo "Dio" oppure che lo troviamo in lui e lo chiamiamo "essenza dell'uomo" oppure "l'uomo". Io non sono né Dio, né l'uomo, né l'essere supremo, né la mia essenza e perciò in fin dei conti non cambia niente se io penso l'essenza in me o fuori di me. Infatti noi pensiamo effettivamente già da sempre l'essere supremo in un doppio aldilà, interiore ed esteriore al tempo stesso: lo "spirito di Dio", infatti, è secondo la concezione cristiana anche il "nostro spirito" e "abita in noi".¹ Lo spirito dimora in cielo e dimora in noi; noi povere cose non siamo appunto nient'altro che la sua "dimora" e se Feuerbach adesso distrugge la sua dimora celeste e lo obbliga a trasferirsi con armi e bagagli da noi, ho paura che noi, suo alloggio terreno, saremo un po' sovraffollati».

Ma dopo questa digressione, che avremmo dovuto rimandare a dopo, se ci preoccupassimo in genere di procedere dritti, evitando le ripetizioni, torniamo alla prima creazione dello spirito, allo spirito stesso.

Lo spirito è qualcos'altro da me. Ma che cos'è mai questo qualcos'altro?

2. Gli ossessi

Hai mai visto uno spirito? «No, io no, ma mia nonna sì!». Ma guarda un po'! Lo stesso capita anche a me: io non ne ho mai visti, ma mia nonna se li trovava tutti i momenti fra i piedi, e così, fidandoci della sincerità di nostra nonna crediamo all'esistenza degli spiriti.

Ma non c'erano anche i nostri nonni che alzavano le spalle ogni volta che la nonna si metteva a raccontare dei suoi fantasmi? Certo, erano miscredenti che hanno recato gran danno alla nostra cara religione, questi illuministi! E ce ne accorgeremo! Infatti su che cosa si fonda la viva credenza nei fantasmi se non sulla fede nell'«esistenza di esseri spirituali in generale»? E se si permette che certi insolenti sostenitori dell'intelletto attentino alla prima, non ne viene scossa sciaguratamente anche la seconda? L'abbandono della credenza negli spiriti e nei fantasmi, infatti, dette un gran colpo alla stessa fede in Dio, come videro benissimo i romantici, i quali tentarono di scongiurarne le funeste conseguenze non soltanto risvegliando tutto il loro mondo delle favole, ma alla fine soprattutto col loro «mondo superiore che s'insinua nel nostro», con le loro sonnambule e veggenti di Prevorst,

¹ Si veda, per esempio, *Romani*, 8, 9; 1^a *Corinti*, 3, 16; *Giovanni*, 20, 22 e innumerevoli altri passi.

ecc. I bravi credenti e padri della Chiesa non sospettavano neppure che con la credenza nei fantasmi si sarebbe tolto il terreno sotto i piedi alla religione, e che da allora essa sarebbe rimasta sospesa a mezz'aria. Chi non crede più ai fantasmi deve soltanto procedere coerentemente nella sua incredulità e si renderà conto che dietro le cose non c'è nessun essere speciale, nessun fantasma ovvero – quel che anche la lingua considera ingenuamente sinonimo – nessuno «*spirito*».

«Gli spiriti esistono!». Guardati intorno nel mondo e di' tu stesso se da ogni parte non ti guarda uno spirito! Dal piccolo fiore leggiadro ti parla lo spirito del creatore che lo ha formato in modo tanto meraviglioso, le stelle proclamano lo spirito che le ha ordinate, dalle cime dei monti scende il soffio di uno spirito sublime, nelle acque mormora uno spirito della nostalgia e – dagli uomini parlano milioni di spiriti. Sprofondino i monti, appassiscano i fiori, crolli l'universo, muoiano gli uomini – che importa la rovina di questi corpi visibili? Lo spirito, l'«invisibile», rimane in eterno!

Ecco che tutto il mondo è abitato da spiriti! Soltanto *abitato*? No, il mondo stesso è uno spirito, è misterioso e inquietante in ogni sua parte, è il corpo, illusorio e mobile, di uno spirito, è un fantasma. Che cos'altro sarebbe infatti un fantasma se non un corpo apparente, ma uno spirito reale? Ora, il mondo è «vano», è «vacuo», è «parvenza» accecante; la sua verità è soltanto lo spirito; esso è il corpo illusorio di uno spirito.

Guarda vicino e lontano: dappertutto ti circonda un mondo *spettrale*: non hai che «apparizioni» e visioni. Ogni cosa che ti appare non è che la parvenza dello spirito che in essa dimora, è un'«apparenza» spettrale, il mondo non è per te che un «mondo apparente» dietro al quale opera lo spirito [*der Geist sein Wesen treibt*]. Tu «vedi gli spiriti».

Vorresti forse paragonarti agli antichi, che vedevano dèi dappertutto? Gli dèi, mio caro moderno, non sono spiriti; gli dèi non riducono il mondo ad una parvenza, né lo spiritualizzano.

Ma per te tutto il mondo si è spiritualizzato ed è diventato un enigmatico fantasma; perciò non ti stupire se anche in te stesso non trovi che uno spettro. Non si aggira forse il tuo spirito come uno spettro nel tuo corpo e non è forse lui solo vero e reale, mentre il tuo corpo è «caduco, vano» o nient'altro che una «parvenza»? Non siamo tutti fantasmi, esseri inquieti ed inquietanti che attendono la «redenzione», insomma «spiriti»?

Da quando lo spirito è apparso nel mondo, da quando «il Verbo si è fatto carne», il mondo si è spiritualizzato, si è stregato, è diventato uno spettro.

Tu hai spirito perché hai pensieri. Che cosa sono i tuoi pensieri? – Esseri spirituali – Dunque non sono cose? – No, bensì lo spirito delle cose, la cosa più importante [*die Hauptsache*] in tutte le cose [*Dingen*], la loro parte più interna, la loro – idea. – Così, ciò che pensi non è solo un tuo pensiero? – No, al contrario, è quanto di più reale, quanto di più vero ci sia al mondo: è la verità stessa; se il mio pensiero è veritiero, io penso la verità. Certo, io posso ingannarmi e *misconoscere* la verità, ma se io *conosco* veramente, l'oggetto della mia conoscenza è la verità. – Così tu miri sempre a conoscere la verità? – La verità è per me sacra. Può ben succedere che io scopra una verità in maniera incompleta e che la sostituisca poi con una migliore, ma *la* verità non posso sopprimerla. Io *credo* alla verità, per questo io l'indago; di là da essa non si va, essa è eterna.

Sacra ed eterna è la verità, essa è il sacro, l'eterno. E tu che ti lasci colmare e guidare da questo essere sacro, ne vieni santificato tu stesso. Ma il sacro non è fatto per i tuoi sensi e in quanto essere sensibile non potresti mai scoprire le sue tracce: il sacro si rivolge alla tua fede o, ancora più precisamente, al tuo *spirito*: infatti esso stesso è spirituale, è uno spirito, è spirito per lo spirito.

Il sacro non si lascia affatto mettere da parte tanto facilmente come affermano oggi certuni che non pronunciano più questa parola «sconveniente». Ma basta che io venga *tacciato*, anche una sola volta, di «egoismo», e questo vorrà dire che si ha in mente qualcos'altro che io dovrei servire più di me stesso e che dovrebbe essere per me più importante di ogni altra cosa, insomma qualcosa in cui dovrei cercare la mia santificazione e la mia salvezza, quindi qualcosa di – «sacro». Esso può ben avere aspetto umano, può essere l'umano stesso: ciò non toglie nulla alla sua sacralità, tutt'al più lo trasforma da ultraterreno in terreno, da divino in umano.

Qualcosa di sacro esiste solo per l'egoista che non si riconosce, l'*egoista involontario*, che ricerca sempre il proprio vantaggio e tuttavia non si considera l'essere supremo in rapporto a se stesso; che serve solo se stesso e al contempo pensa sempre di servire un essere superiore; che non conosce nulla di superiore a se stesso e tuttavia si esalta per ciò che è superiore, insomma l'egoista che non vorrebbe esser tale e che si umilia, cioè combatte il proprio egoismo, e tuttavia anche in questo caso si umilia soltanto «per venire esaltato», ossia per soddisfare il suo egoismo. Poiché vorrebbe smettere di essere egoista, egli cerca in cielo e in terra esseri superiori da servire e per cui sacrificarsi; ma, per quanto si agiti e si mortifichi, alla fine, però, quel che fa, lo fa solo per interesse personale e il famigerato egoismo non lo abbandona. Perciò io lo chiamo l'egoista involontario.

I suoi faticosi tentativi di liberarsi di sé non sono che un frainteso impulso di autodissoluzione. Se tu sei legato al tuo passato, se devi perderti in chiacchiere anche oggi, perché ti ci sei perso ieri,¹ se non puoi mutare te stesso ad ogni istante, ti sentirai incatenato come uno schiavo e paralizzato. Ed ecco che di là da ogni attimo della tua esistenza, un fresco attimo del futuro ti fa un cenno invitante e tu, sviluppandoti, ti liberi di volta in volta «di te stesso», cioè del tuo io del momento. Ciò che sei in ogni momento è tua creatura e tu che sei il creatore non puoi, non devi perderti nella tua stessa «creatura». Tu sei un essere superiore a te stesso e oltrepassi te stesso. Ma tu, egoista involontario, non riconosci per l'appunto che sei *tu* superiore a te stesso, cioè che tu non sei solo creatura, ma al tempo stesso tuo creatore: per questo l'«essere superiore» è per te qualcosa di – estraneo. Ogni essere superiore, come la verità, l'umanità, ecc., è un essere *al di sopra* di noi.

L'estraneità è un segno di riconoscimento del «sacro». In tutto ciò che è sacro c'è qualcosa di «inquietante», cioè di estraneo, che ci fa sentire a disagio, non a casa nostra. Ciò che per me è sacro *non mi appartiene*: se la proprietà altrui, per esempio, non mi fosse sacra, io la considererei *mia* e, quando si presentasse un'occasione propizia, me ne approprierei definitivamente. Oppure, viceversa, se il volto dell'imperatore della Cina è per me sacro, esso rimane estraneo ai miei occhi e io li chiudo, infatti, al suo apparire.

Perché un'incontrovertibile verità matematica, che secondo il significato corrente delle parole potrebbe ben venir detta eterna, non è tuttavia – sacra? Perché non è una verità rivelata, ossia perché non è la rivelazione di un essere superiore. Chi comprende fra le verità rivelate solo quelle religiose si sbaglia di grosso e misconosce completamente l'ampiezza del concetto di «essere superiore». Gli atei si fanno beffe dell'essere superiore (che è stato venerato anche col nome di «supremo» o di *être suprême*) e gettano nel fango una dopo l'altra le «prove della sua esistenza». Ma essi non si accorgono che distruggono il vecchio essere superiore solo perché sentono l'esigenza di uno nuovo a cui far posto. Forse che «l'uomo» non è un essere superiore all'uomo singolo? Forse che le verità, i diritti e le idee che derivano dal suo concetto non vengono necessariamente venerati e considerati – sacri appunto come rivelazioni di questo concetto? Infatti, anche se si dovesse sopprimere qualche verità che sembrava essersi manifestata attraverso quel concetto, questo dimostrerebbe soltanto un

¹ Come suonano, i preti, e se la prendono a cuore: / venite, e chiacchierate, oggi come ieri! / Non toccatemi i preti! Sanno quel che ci vuole all'uomo: / se lo contentate, chiacchiererà anche domani. [J. W. Goethe, *Venezianische Epigramme* (*Epigrammi veneziani*), 11].

fraintendimento da parte nostra, senza intaccare minimamente quel concetto sacro, né compromettere affatto la santità di quelle verità che devono esser considerate «a buon diritto» come rivelazioni. L'uomo oltrepassa ogni singolo uomo e, benché venga ritenuto «la sua essenza» [*sein Wesen*], in realtà non è affatto la *sua* essenza, la quale sarebbe, se mai, unica come lui, il singolo stesso, ma è invece un essere generale e «superiore», anzi, per gli atei è l'«essere supremo» [*das höchste Wesen*]. Così come le rivelazioni divine non furono scritte da Dio stesso, di suo pugno, ma invece rese pubbliche attraverso gli «strumenti del Signore», allo stesso modo anche il nuovo essere supremo non scrive da sé le sue rivelazioni, ma ce ne fa dare notizia da «veri uomini». Ma il nuovo essere rivela effettivamente una concezione più spirituale, rispetto al vecchio Dio, perché quest'ultimo veniva ancora rappresentato in figura corporosa, mentre il nuovo conserva l'immacolata spiritualità, non venendogli attribuito alcun corpo materiale particolare. Eppure anche a lui non fa difetto una certa corporeità, che si presenta anzi in un aspetto perfino più allettante, perché più naturale e mondano: essa non consiste in niente di meno che in ogni uomo corporale, cioè nell'«umanità» *tout court* ossia in «tutti gli uomini». La spettralità dello spirito riacquista così compattezza e popolarità in un corpo illusorio.

Sacro è dunque l'essere supremo e tutto ciò in cui l'essere supremo si rivela o si rivelerà; e santificati sono tutti coloro che riconoscono l'essere supremo con ciò che gli appartiene, cioè con le sue rivelazioni. Il sacro santifica, a sua volta, il suo adoratore, il quale attraverso il suo culto diventa così un santo, come anche diventa santa ogni cosa che fa: santa la vita, santi il pensiero e l'azione, la poesia e le aspirazioni, ecc.

Ha un senso discutere su che cosa si debba onorare come essere supremo soltanto, evidentemente, finché anche gli avversari più accaniti concordano sul punto principale, cioè sull'esistenza di un essere supremo che conviene onorare e servire. Ma se uno sorridesse di degnazione su tutte queste controversie a proposito dell'essere supremo, così come un cristiano a sentire le dispute di uno sciita con un sunnita o di un bramino con un buddista, questo vorrebbe dire che per lui l'ipotesi di un essere supremo è del tutto oziosa e le controversie su questo argomento nient'altro che un gioco vano. Che poi l'essere supremo sia rappresentato dal Dio uno e trino o dal Dio di Lutero o dall'*être suprême* oppure non da Dio, ma da «l'uomo», tutto questo non fa differenza alcuna per chi nega l'essere supremo stesso; infatti tutti coloro che servono un essere supremo sono, ai suoi occhi, tutti uguali – gente pia: l'ateo più veemente come il cristiano più devoto.

Soprattutto in ciò che è sacro, dunque, risiedono l'essere supremo e la nostra fede in questo essere, la nostra «santa fede».

Fantasmì

Con i fantasmi entriamo nel regno degli spiriti, nel regno degli *esseri* e delle *essenze*.

La presenza misteriosa e «incomprensibile» che si aggira per il cosmo è appunto l'arcano fantasma che noi chiamiamo essere supremo. Da migliaia di anni gli uomini si pongono il compito d'indagare a fondo questo *fantasma*, di *comprenderlo* e di trovare in lui una *realtà* (di provare «l'esistenza di Dio») e si tormentano così con l'atroce impossibilità, con l'interminabile lavoro da Danaidi di trasformare il fantasma in un non-fantasma, l'irreale in qualcosa di reale, lo *spirito* in una persona completa e *corporale*. Dietro il mondo esistente cercarono la «cosa in sé», l'essenza, e dietro la *cosa* la *non-cosa*, l'assurdo [*das Unding*].

Quando si ricerca il *fondamento* di una cosa, cioè la sua *essenza*, si scopre spesso qualcosa di totalmente diverso dalla sua *apparenza*: così un discorso melenso e un cuore bugiardo, parole pompose e pensieri meschini, ecc. Dando risalto all'essenza, si abbassa l'apparenza, fino allora misconosciuta, a pura *parvenza*, a illusione. L'essenza del mondo, che ci appare attraente e meraviglioso, è, per chi riesca a scrutarlo nel fondo, la – vanità: la vanità è – l'essenza del mondo (il movimento del mondo). Chi è religioso non si cura della parvenza ingannatrice né delle vane apparenze, ma scruta l'essenza e nell'essenza ha la – verità.

Le essenze che risultano da un certo tipo di apparenze sono cattive, sono esseri cattivi; le altre, viceversa, sono buone. L'essenza dell'animo umano, per esempio, è l'amore, l'essenza della volontà umana è il bene e quella del pensiero umano è la verità, e così via.

Ciò a cui prima attribuivamo l'esistenza, per esempio il mondo e altre cose simili, appare adesso come pura parvenza, e *veramente esistente* è piuttosto l'essenza, il cui regno si popola di dèi, di spiriti, di demoni, cioè di esseri buoni o malvagi. Solo questo mondo alla rovescia, il mondo delle essenze, esiste adesso veramente. Il cuore umano può esser privo d'amore, ma la sua essenza, il Dio «che è amore», esiste; il pensiero umano può finire nell'errore, ma la sua essenza, la verità, esiste: «Dio è la verità», ecc.

La religione consiste appunto nel non conoscere e non riconoscere che le essenze e nient'altro che le essenze: il suo regno è un regno di essenze, di fantasmi e di spettri.

L'impulso ad afferrare lo spettro, o a realizzare il non-senso, ha prodotto un *fantasma corporale*, un fantasma o uno spirito con un vero corpo, un fantasma corposo. Come si sono martoriati i cristiani più vigorosi e geniali per comprendere quest'apparizione spettrale! Ma restava sempre la contraddizione delle due nature, la divina e l'umana, cioè la spettrale e la sensibile: restava il fantasma più strano che si fosse mai visto, un assurdo [*ein Unding*]. Fino allora nessuno spirito aveva procurato più tormenti all'anima: lo sciamano che, per scacciare uno spirito, si strazia fino a diventare folle di rabbia, agitandosi in convulsioni che spezzano i nervi, non potrebbe sopportare l'angoscia che i cristiani soffrirono nell'anima per colpa di quel fantasma del tutto incomprensibile.

Ma con Cristo era anche venuta alla luce la verità della cosa: il vero spirito o il vero fantasma – è l'uomo. Lo spirito *corporale* o corposo è appunto l'uomo: è lui l'essere tremendo e, al tempo stesso, l'apparenza e l'esistenza o l'esserci di quell'essere. Ormai l'uomo non prova più orrore dei fantasmi *fuori* di lui, ma soltanto di se stesso: si spaventa di se stesso. Nelle profondità del suo cuore abita lo *spirito del peccato*, già il più lieve pensiero (che è anch'esso uno spirito) può essere un *diavolo*, ecc. – Il fantasma ha preso corpo, il Dio è diventato uomo, ma l'uomo stesso è ora lo spettro pauroso che egli cerca di aggirare, di scacciare, di comprendere, di rendere reale e di far parlare: l'uomo è – *spirito*. Perisca il corpo, purché lo spirito si salvi: l'importante è lo spirito, soltanto la «salvezza dell'anima» (o dello spirito) merita attenzione. L'uomo è diventato a se stesso un fantasma, uno spettro inquietante, al quale si attribuisce perfino una sede determinata nel corpo (controversia sulla sede dell'anima: se nella testa o altrove).

Tu per me non sei un essere superiore, né io per te. Tuttavia in ciascuno di noi può trovarsi un essere superiore, che risveglia la venerazione reciproca. Per fare l'esempio più generale, in te e in me vive l'uomo. Se io non vedessi in te l'uomo, perché mai dovrei rispettarti? Tu certo non sei l'uomo nella sua forma vera e adeguata, ma soltanto un suo involucro mortale, dal quale egli può separarsi, senza per questo cessar di esistere; comunque, per adesso questo essere universale e superiore abita in te; uno spirito immortale ha preso, in te, un corpo mortale (perciò il tuo involucro è in realtà «preso in prestito») e così tu mi rappresenti uno spirito che appare, che appare in te, senza esser legato al tuo corpo o a quest'apparenza specifica, insomma uno spettro. Perciò io non ti considero un essere superiore, ma rispetto semplicemente quell'essere superiore che «si aggira» in te: io «rispetto in te l'uomo». Gli antichi, invece, non ritrovavano alcun essere superiore nei loro schiavi: «l'uomo» non aveva ancora raccolto grandi consensi.

Tuttavia essi vedevano, gli uni negli altri, fantasmi d'altro tipo. Il popolo è un essere superiore al singolo ed è, come l'uomo o come lo spirito dell'uomo, uno spirito che aleggia nei singoli: lo spirito del popolo. Perciò gli antichi onorarono questo spirito e il singolo poteva avere un suo significato solo in quanto serviva questo spirito o un altro a lui simile, per esempio lo spirito della famiglia, ecc.; solo in virtù dell'essere superiore, del popolo, veniva attribuito un valore al «membro del popolo». Così come tu sei santificato, ai nostri occhi, in virtù dello spirito «dell'uomo» che aleggia in te, allo stesso modo si era santificati, a quei tempi, in virtù di qualche altro essere superiore, come il popolo, la famiglia o simili. Ciascuno viene rispettato, da tempi immemorabili, solo in virtù di un essere superiore, e solo in quanto fantasma viene considerato santo, cioè viene protetto e riconosciuto. Se io mi prendo cura di te, perché ti voglio bene, perché il mio cuore trova alimento e le mie esigenze un soddisfacimento in te, ciò non accade in virtù di un essere superiore, di cui tu saresti il corpo santificato, né perché io veda in te un fantasma, cioè l'apparire d'uno spirito, ma invece per piacere egoistico: tu stesso, col *tuo* modo d'essere, hai per me valore, infatti il tuo essere non è un essere superiore, non è superiore a te, né più generale di te, è unico come te stesso, perché è te stesso.

Ma non soltanto l'uomo, bensì il tutto è abitato da fantasmi. L'essere superiore, lo spirito, si aggira in tutto, ma a nulla è legato: «appare» soltanto. Fantasmi in ogni angolo!

Qui sarebbe il luogo adatto per passare in rassegna questi spiriti aleggianti, se non che essi si ripresenteranno più avanti, per poi dileguarsi di fronte all'egoismo. Perciò ne nomineremo solo alcuni, a titolo d'esempio, per passare subito alla descrizione del nostro comportamento verso di essi.

Santo è, per esempio, innanzitutto lo «Spirito Santo», santa la verità, santi il diritto, la legge, la buona causa, la maestà, il matrimonio, il bene comune, l'ordine, la patria, ecc., ecc.

Fissazioni

Stai attento! La tua testa è piena di fantasmi e di fissazioni! Tu t'immagini grandi cose e ti dipingi tutto un mondo di dèi che se ne starebbe lì per te, un regno degli spiriti al quale ti senti chiamato, un ideale che ti fa cenno. Tu hai un'idea fissa!

Non pensare che io scherzi o che parli per immagini, se considero tutti gli uomini che sono fissati su qualcosa di superiore – e sono l'enorme maggioranza, quasi tutta l'umanità – completamente matti, matti da manicomio. Che cos'è che chiamiamo «idea fissa»? Un'idea che

ha soggiogato l'uomo. Se voi riconoscete che una tale idea fissa è sintomo di pazzia, rinchiudete chi ne è schiavo in un manicomio. E forse che la verità di fede di cui non si può dubitare, la maestà, per esempio, del popolo alla quale non si può attentare (chi lo fa è – reo di lesa maestà), la virtù contro la quale il censore non può permettere una sola parola, affinché la moralità si mantenga pura, ecc., non sono tutte «idee fisse»? Oppure tutte le chiacchiere idiote dei nostri giornali, per esempio, non sono discorsi da matti, da maniaci delle idee fisse della moralità, della legalità, della cristianità, ecc.? Se sembra che questi matti circolino liberi, è solo perché il manicomio in cui si trovano è grande quanto il mondo. Provate a toccare ad uno di questi matti la sua idea fissa, e vi troverete subito a dovervi difendere le spalle dai suoi attacchi furiosi. Infatti questi grandi pazzi somigliano ai piccoli cosiddetti pazzi anche in questo: anch'essi piombano come furie su chi osa toccare la loro idea fissa. Prima gli tolgono l'arma, gli tolgono la parola e poi gli saltano addosso con unghie e artigli. Ogni giorno svela ormai la vigliaccheria e la vendicatività di questi pazzi e il popolo sciocco acclama i loro folli provvedimenti. Basta leggere i quotidiani di questo periodo e sentir parlare i filistei e ci si convincerà facilmente di qualcosa di tremendo: siamo rinchiusi insieme a dei matti. «Non devi dire "matto" a tuo fratello, altrimenti...». Ma io non temo la maledizione e dico: i miei fratelli sono matti da legare. Un povero matto del manicomio è convinto, nel suo delirio, di essere Dio padre o l'imperatore del Giappone o lo Spirito Santo, ecc.; un bravo borghese è convinto di essere chiamato a essere un buon cristiano, un protestante credente, un cittadino fedele, un uomo virtuoso, ecc. – bene, nell'un caso come nell'altro si tratta esattamente della stessa cosa: di un'«idea fissa». Chi non ha mai tentato e osato *non* essere un buon cristiano, un protestante credente, un uomo virtuoso, ecc., è *schiavo* e succubo della fede, della virtù, ecc. Gli scolastici filosofavano solo *all'interno* dei dogmi della Chiesa; papa Benedetto XIV scrisse opere ponderose restando sempre *all'interno* delle superstizioni papistiche, senza mai metterle in dubbio; allo stesso modo ci sono scrittori che riempiono grossi *in-folio* sullo Stato, senza mettere mai in questione la stessa idea fissa dello Stato e i nostri giornali rigurgitano di politica, perché sono fissati sull'idea che l'uomo sia fatto per diventare uno *zoon politikón*; e così i sudditi vegetano nella sudditanza, i virtuosi nella virtù, i liberali nell'«umanità», ecc., senza provar mai sulle loro idee fisse il coltello tagliente della critica. E così quei pensieri sono ostinati e irremovibili come le manie di un pazzo: chi li mette in dubbio, compie atto *sacrilego*. Ecco che cos'è veramente sacro: l'«idea fissa»!

Forse che incontriamo soltanto persone possedute dal diavolo, oppure non troviamo altrettanto spesso *ossessi* che sono posseduti dal

bene, dalla moralità, dalla legge o da qualche altro «principio»? Le possessioni diaboliche non sono le sole. Sia Dio che il diavolo operano su di noi, provocando rispettivamente «effetti di grazia» ed «effetti diabolici».

Se non vi piace la parola «possessione», parlate pure di preconetto, anzi, giacché siete tutti posseduti dallo spirito, dal quale vi viene ogni «ispirazione», parlate pure di entusiasmo spirituale. Io aggiungo che l'entusiasmo perfetto (è inutile perder tempo con quello incerto e imperfetto) si chiama fanatismo.

Il *fanatismo* è caratteristico delle persone colte; infatti colto è colui che s'interessa di cose spirituali e l'interesse per cose spirituali, se è davvero vivo, è appunto *fanatismo* e non può non esserlo: è interesse fanatico per il sacro (*fanum*). Osservate i nostri liberali, sfogliate i giornali patriottici della Sassonia, ascoltate quel che dice Schlosser: «La società di d'Holbach formava un vero e proprio complotto contro la dottrina tradizionale e il sistema vigente e i suoi membri erano fanatici delle loro irreligiosità allo stesso modo in cui frati e preti, gesuiti e pietisti, metodisti, società missionarie e bibliche sono fanatici e rigidi per quel che riguarda il servizio divino e i dogmi».¹

Osservate come si comporta un «uomo morale» che al giorno d'oggi spesso sostiene d'aver liquidato Dio e rifiuta il cristianesimo come un'anticaglia. Se gli si domanda se non ha mai messo in dubbio che l'accoppiamento tra fratelli sia un incesto, che la monogamia rappresenti il vero matrimonio, che la fedeltà e il rispetto siano sacri doveri, ecc., un brivido morale lo percorrerà al solo pensiero che uno possa sfiorare con intenzione erotica la propria sorella, ecc. Perché questo brivido? Perché egli *crede* a quei comandamenti morali. Questa *fede* morale ha radici profonde nel suo cuore. Per quanto si accanisca contro i *pii* cristiani, egli è rimasto tuttavia altrettanto cristiano: un cristiano *morale*. Sotto le vesti della moralità, il cristianesimo lo tiene prigioniero e, per esser più precisi, prigioniero della *fede*. La monogamia dev'essere sacra e chi vive in bigamia viene punito come delinquente; chi pratica l'incesto, deve espiare perché è un delinquente. Su questo sono d'accordo anche coloro che strillano sempre che nello Stato non si deve tener conto della religione e che l'ebreo è un cittadino allo stesso modo del cristiano. Incesto e monogamia non sono forse *articoli di fede*? Provate a toccarli e vi accorgete che quell'«uomo morale» è anch'egli un *paladino della fede*, sebbene a prima vista si penserebbe di riservare questo titolo ad un Krummacher o ad un Filippo II. Questi lottano per la fede della Chiesa, quello per la

¹ *Achtzehntes Jahrhundert*, II, 519 [F. Chr. Schlosser, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts* (Storia del secolo diciottesimo), Heidelberg, 1837].

fede dello Stato o per le leggi morali dello Stato; in nome di un articolo di fede entrambi condannano chi si comporta diversamente da come la *loro* fede prescrive: gli viene impresso il marchio di «delinquente» e viene lasciato marcire nelle «case di correzione morale», nelle carceri. La fede morale è non meno fanatica della fede religiosa. Però, nel caso che due fratelli vengano gettati in carcere per una relazione che riguardava solo la loro «coscienza», si tratta di «libertà di fede»! «Ma davano un esempio pericoloso!». Sì, certo, potevano indurre anche altri a ritenere che lo Stato non deve immischiarsi nelle loro relazioni, e con questo sarebbe finita la «purezza dei costumi». I paladini della fede religiosa sono fanatici zelanti della «santità di Dio», quelli della fede morale, invece, della «santità del Bene».

Gli zelatori del sacro, in una qualche sua forma, spesso si assomigliano poco. Gli ortodossi rigorosi o vecchi credenti sono ben diversi dai sostenitori «della verità, dei lumi e del diritto», dai Filaleti, Amici della Luce, Illuminati, ecc. E tuttavia questa differenza non tocca proprio niente di essenziale. Se attacchiamo singole verità tradizionali (per esempio i miracoli, il potere illimitato dei principi, ecc.), gli illuminati si schierano con noi e solo i vecchi credenti strillano. Ma se attacchiamo la verità stessa, ci avverseranno gli uni e gli altri, perché gli uni e gli altri sono *credenti*. Lo stesso vale per i comandamenti morali: gli ortodossi sono inesorabili, gli illuminati sono più tolleranti, ma chi attacca la moralità stessa dovrà vedersela con gli uni e con gli altri. «Verità, moralità, diritto, lumi della ragione, ecc.» devono essere e restare «sacrosanti». Ciò che biasimiamo del cristianesimo dev'essere appunto, secondo questi illuminati, «non cristiano», ma il cristianesimo stesso deve restare «ben saldo»: attaccarlo è atto sacrilego, è «sacrilegio». È vero che l'eretico contro la fede pura non è più esposto alle furiose persecuzioni di un tempo, ma tanto più rischia, al giorno d'oggi, l'eretico contro la purezza dei costumi.

La devozione ha subito, nell'ultimo secolo, tanti mai colpi, e il suo essere sovrumano si è sentito chiamare tante mai volte «inumano» che ormai non c'è più alcun gusto ad attaccarla. E tuttavia si sono fatti avanti quasi sempre, come avversari, soltanto uomini morali, che combattevano l'essere supremo in nome di – un altro essere supremo. Così Proudhon dice chiaro e tondo: «L'uomo è destinato a vivere senza la religione, ma la legge morale (*la loi morale*) è eterna ed assoluta. Chi oserebbe oggi attaccare la morale?».¹ Gli uomini morali hanno scremato dalla religione la parte migliore del grasso e se la sono gustata: adesso hanno un gran da fare per liberarsi dalla malattia

¹ *De la création de l'ordre etc.*, p. 36 [P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation politique*, Paris-Besançon, 1843, p. 38].

ghiandolare che così si sono presa. Quando noi facciamo osservare che l'intimo della religione non viene affatto intaccato finché ci si limita solo a rifiutare il suo essere sovrumano e diciamo che, perché religione vi sia, basta che, in ultima analisi, si faccia riferimento allo «spirito» (perché Dio è spirito), mostriamo chiaramente che religione e moralità concordano sul punto fondamentale e possiamo prescindere dalle loro pur feroci lotte. Entrambe trattano con un essere supremo, e a me poco importa se sia umano o sovrumano, poiché in ogni caso è un essere al di sopra di me, per così dire un essere sovramio. Alla fin fine, il comportamento nei confronti dell'«essere umano» o dell'«uomo» è ancora un comportamento religioso, anche se la vecchia religione è stata rifiutata: il serpente ha soltanto cambiato pelle.

Così Feuerbach c'insegna che «*invertendo* semplicemente la filosofia speculativa, cioè mettendo sempre il predicato al posto del soggetto e facendo così del soggetto l'oggetto e il principio, si ha la verità senza veli, pura, nuda».¹ A questo modo perdiamo certamente il punto di vista religioso limitato, perdiamo il *Dio* che è il soggetto da questo punto di vista, ma in cambio otteniamo l'altra parte dal punto di vista religioso: quella *morale*. Non diciamo più, per esempio «Dio è l'amore», ma «l'amore è divino». Ma se sostituiamo il predicato «divino» col sinonimo «sacro», ecco che le cose tornano esattamente come prima. Ora l'amore dev'essere ciò che vi è di *buono* nell'uomo, la sua divinità, il suo onore, la sua vera *umanità* («esso soltanto lo rende uomo», esso soltanto fa di lui un uomo). Più precisamente le cose starebbero, dunque, così: l'amore è l'*umano* nell'uomo e l'inumano è l'egoista senza cuore. Ma tutto quello che il cristianesimo e, con esso, la filosofia speculativa, che è teologia, ci offrono come bene e come assoluto, non è per l'appunto, nella sua particolarità, il bene (oppure, il che fa lo stesso, è *solo il bene*): così, con la trasformazione del predicato in soggetto, l'*essenza* cristiana (il predicato contiene per l'appunto l'essenza) non farebbe che fissarsi in modo ancora più opprimente. Il Dio e il divino si confonderebbero ancor più inestricabilmente con me. Scacciare il Dio dal suo cielo è defraudarlo della sua «*trascendenza*» non dà ancora diritto a gridar vittoria, se lo si è semplicemente cacciato nel cuore umano, dotandolo così di un'*immanenza* indelebile. Ora si dirà: il divino è ciò che è veramente umano!

¹ *Anekdoten*, II, 64 [L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (*Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*), in *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, a cura di A. Ruge, vol II, Zürich e Winterthur, 1843, p. 64. Nella citazione vi è un probabile refuso. Feuerbach infatti scrive «als Subjekt» e non «das Subjekt», perciò si dovrebbe tradurre: «... mettendo sempre il predicato al posto del soggetto, e facendone così, in quanto soggetto, l'oggetto e il principio»].

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

Possiamo ora considerare di passaggio la tendenza illuministica che, dopo che i teologi insistevano da tempo nel dire che solo la fede è capace di cogliere le verità religiose, che Dio si rivela solo al credente, ecc., insomma che soltanto il cuore, il sentimento, la fantasia del credente è religiosa, proclamò che anche l'«intelletto naturale», la ragione umana è capace di conoscere Dio. Ma questo che altro significa se non che la ragione pretendeva di essere tanto visionaria quanto la fantasia? In questa prospettiva Reimarus scrisse le sue *Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* [Nobilissime verità della religione naturale]. Alla fine si arrivò logicamente a dimostrare che *tutto* l'uomo, con tutte le sue facoltà, è *religioso*; cuore e animo, intelletto e ragione, sentimento, volontà e conoscenza, insomma tutto nell'uomo apparve religioso. Hegel ha mostrato che anche la filosofia è religiosa. E che cosa mai non viene chiamato religione al giorno d'oggi? La «religione dell'amore», la «religione della libertà», la «religione politica», insomma ogni forma d'entusiasmo. E infatti le cose stanno proprio così.

Noi adoperiamo ancora oggi la parola «religione», di origine latina, che esprime il concetto dell'*esser legati*. Legati, *noi* lo saremo certamente, finché la religione occupa la nostra interiorità: ma lo spirito, è anche esso legato? Al contrario, lo spirito è libero, è unico signore, non è il nostro spirito, ma è assoluto. Perciò la giusta traduzione affermativa della parola «religione» sarebbe: «*libertà dello spirito*»! Colui nel quale lo spirito è libero, è religioso esattamente nello stesso modo in cui è sensuale l'uomo nel quale i sensi hanno libero sfogo. L'uno è legato dallo spirito, l'altro dai piaceri. Esser legati o *religio* è dunque la religione in rapporto a me: io sono legato; ma la stessa religione è in rapporto allo spirito, libertà: lo spirito è libero, ha la libertà dello spirito. Parecchi avranno fatto esperienza delle funeste conseguenze di cui noi soffriamo dopo esserci lasciati sopraffare, liberamente e senza freni, dai piaceri sensuali; ma lo spirito libero, la splendida spiritualità, l'entusiasmo per interessi spirituali, o comunque si voglia chiamare, nei modi più diversi, questo gioiello, fa sì che *noi* finiamo per trovarci in una situazione ancora peggiore di quella in cui ci getta la più selvaggia licenziosità; eppure questo fatto nessuno lo vuol riconoscere, anzi non può nemmeno riconoscerlo, se non è coscientemente egoista.

Reimarus e tutti quelli che hanno mostrato che anche la nostra ragione, il nostro cuore, ecc., conducono a Dio, hanno così mostrato appunto il fatto che noi siamo invasati da capo a piedi. Essi certamente irritarono i teologi togliendo loro il privilegio dell'edificazione religiosa, ma alla religione, alla libertà dello spirito fecero senz'altro guadagnare ancora più terreno. Infatti, se lo spirito non è più limitato al sentimento o alla fede, ma appartiene a se stesso, allo spirito, anche come intelletto, ragione e pensiero in genere (ossia può partecipare delle verità spirituali e celesti anche in quanto intelletto, ecc.), tutto lo spirito si occupa allora solo di ciò che è spirituale, cioè solo di se stesso ed è dunque libero. Ormai siamo talmente religiosi che i «giurati» ci condannano a morte e ogni poliziotto può, da bravo cristiano, spedirci in galera in virtù del suo «giuramento d'ufficio».

La moralità poté opporsi alla devozione solo a partire dal momento in cui l'odio ribollente contro tutto ciò che somigliava a un «ordine» (decreti, precetti, ecc.) esplose in rivolta e il «signore assoluto» personale venne schernito e perseguitato: la moralità poté quindi diventare autonoma solo attraverso il liberalismo, la cui prima forma, il liberalismo *borghese*, ebbe un'importanza storica straordinaria e indebolì le potenze propriamente religiose (si veda più avanti la sezione sul liberalismo). Infatti il principio secondo cui la moralità non è una semplice appendice che accompagna la devozione religiosa, ma è invece del tutto autonoma, non è già più scritto nei comandamenti divini, ma invece nella legge della ragione; anzi, è da quest'ultima che anche la devozione religiosa, se deve continuare a esser valida, deve trarre la sua legittimità. Nella legge della ragione l'uomo dispone di sé, perché «l'uomo» è razionale; perciò dall'«essenza dell'uomo» si deducono necessariamente le leggi razionali. La devozione religiosa e la moralità si distinguono l'una dall'altra, perché per la prima il legislatore è Dio, per la seconda l'uomo.

Da un certo punto di vista morale si argomenta così: o l'uomo è guidato dalla sua sensualità e in tal caso, giacché la segue, è *immorale*, oppure è guidato dal bene che, una volta accolto nella volontà, dà luogo all'intenzione morale (attitudine e predisposizione verso il bene): in questo caso l'uomo si dimostra *morale*. Da questo punto di vista, come si potrebbe definire immorale, per esempio, l'azione di Sand contro Kotzebue?¹ Essa era sicuramente altrettanto disinteressata quanto, per esempio, le ruberie di san Crispino a favore dei poveri. «Non avrebbe dovuto uccidere, perché sta scritto: Non uccidere!». Quindi servire il bene, il bene del popolo, come Sand se non altro

¹ [Lo studente Karl Sand uccise il drammaturgo Kotzebue, sospettato di essere spia della Russia. Sand fu processato e decapitato].

intendeva, o il bene dei poveri, come Crispino, è morale, ma l'omicidio e il furto sono immorali: il fine è morale, il mezzo immorale. Come mai? «Perché l'omicidio, l'uccisione a tradimento, è male in sé». Quando i guerriglieri attiravano i nemici della nazione nelle gole e poi, nascosti fra i cespugli, li uccidevano a fucilate, non si trattava forse di omicidio a tradimento? Eppure potreste chiedervi, alla luce del principio di moralità, che comanda di servire il bene, se l'omicidio non possa assolutamente in nessun caso essere una realizzazione del bene e allora dovrete ammettere l'omicidio che realizza il bene. Voi non potete affatto condannare l'azione di Sand: essa era morale, perché al servizio del bene, perché disinteressata; era una punizione eseguita dal singolo mettendo a repentaglio la propria vita: un'*esecuzione*. Che cosa fu, in ultima analisi, l'azione audace di Sand, se non la soppressione violenta di certi scritti? Forse che voi non conoscete lo stesso procedimento come «legale», sancito dalla legge? E quali obiezioni si possono muovere, partendo dal vostro principio della moralità? «Ma era un'*esecuzione* contraria alla legge». Allora l'aspetto immorale della cosa era l'illegalità, la disubbidienza nei confronti della legge? In questo modo ammettete che il bene non è altro che – la legge: la *moralità* non è altro che il *rispetto per la legge*. È inevitabile che la vostra moralità si abbassi fino a questa exteriorità del «rispetto per la legge», fino a questa santimonia del puro adempimento della legge; soltanto che quest'ultima è insieme più tirannica e più oltraggiosa dell'antica. Per quella, infatti, importava solo l'*azione*, ma voi volete anche l'*intenzione*: bisogna avere *in sé* la legge, il regolamento, e chi ha l'intenzione di essere perfettamente ligio alla legge è il più morale di tutti. Anche l'ultima traccia di letizia della vita cattolica deve scomparire in questa legalità protestante. Ecco che infine il dominio della legge è perfettamente compiuto. Non «io vivo, ma la legge vive in me». Così sono arrivato veramente al punto di non essere altro che il «vaso della sua magnificenza (della legge)». «Ogni prussiano nasconde un gendarme nel cuore» – dice un alto ufficiale prussiano.

Perché certe *opposizioni* non riescono a svilupparsi? Esclusivamente perché non vogliono abbandonare il tracciato della moralità o della legalità. Di qui le enormi ipocrisie a base di abnegazione, di amore, ecc.: un vero schifo, da far venire ogni giorno la nausea più profonda di fronte a questo comportamento corrotto e ipocrita di un'«opposizione legale». – Nel comportamento *morale* dell'amore e della fedeltà non c'è posto per una volontà divisa, contrapposta a se stessa; il bel comportamento è turbato se uno vuole una cosa e l'altro il contrario. Ma secondo la prassi seguita finora e il vecchio pregiudizio dell'opposizione, innanzitutto deve essere mantenuto il comportamento morale. Che cosa resta allora

all'opposizione? Forse volere una libertà che l'amato ritiene giusto negarle? Ma nemmeno per sogno! *Volere* quella libertà, non le è concesso; può soltanto *auspicarla*, «presentare petizioni e istanze» in questo senso, balbettare un «vi prego!». Che cosa accadrebbe se l'opposizione *volesse* davvero, volesse con tutta l'energia della volontà? Ma no! Essa deve rinunciare alla *volontà*, per vivere l'*amore*, rinunciare alla libertà – per amore della *moralità*. Non può mai «esigere come un diritto» ciò che le è concesso soltanto d'«invocare come una grazia». L'amore, l'abnegazione, ecc., richiedono con inflessibile sicurezza che ci sia una sola volontà a cui gli altri siano fedeli, che servano, seguano ed amino. Sia che questa volontà venga considerata razionale, sia che venga considerata irrazionale, chi la segue agisce moralmente, e immoralmente, invece, chi si sottrae a essa. La volontà che impone la censura appare a molti irragionevole, tuttavia chi, in un paese dove esiste la censura, le sottrae il proprio libro, agisce immoralmente e chi invece glielo sottopone agisce moralmente. Se uno liquidasse il proprio senso morale e organizzasse, per esempio, una tipografia clandestina, lo si dovrebbe definire immorale e, per di più, poco furbo nel caso che si facesse pescare; ma potrebbe tuttavia pretendere di avere un valore agli occhi degli «uomini morali»? Forse sì, e precisamente nel caso che s'immaginasse di servire una «moralità più elevata».

Il tessuto dell'odierna ipocrisia sta appeso fra i confini di due campi, e fra di essi la nostra epoca oscilla continuamente, incollandovi i fili delicati dell'illusione e dell'autoillusione. Non più abbastanza forte per servire senza dubbi e debolezze la *moralità*, e non ancora abbastanza spregiudicata per vivere fino in fondo l'egoismo, essa si dibatte nella ragnatela dell'ipocrisia fra l'una e l'altro e, paralizzata dalla maledizione delle *mezze misure*, acchiappa tutt'al più qualche ottusa e misera mosca. Se uno ha osato, per una volta, presentare «liberamente» la propria richiesta, ecco che poi l'annacqua subito con assicurazioni d'amore e – *simula rassegnazione*; se l'interlocutore, d'altra parte, ha avuto la faccia tosta di rispondere negativamente a quella richiesta, presentata così liberamente, richiamandosi, da un punto di vista *morale*, a questioni di fiducia, ecc., ecco che subito anche il coraggio morale viene meno ed egli assicura che quelle libere parole sono state da lui accolte con particolare compiacimento, ecc.: sì – *simula apprezzamento*. Insomma: si vorrebbe avere una cosa senza perdere l'altra: si vorrebbe avere una *volontà libera* che continuasse tuttavia a essere *morale*. M'immagino l'incontro fra voi liberali e un uomo feudale: voi addolcirete ogni parola libera con uno sguardo pieno di ossequiosa fiducia e quello rivestirà il suo feudalismo con le frasi fatte più adulatrici sulla libertà. Poi, separandovi, voi penserete, esattamente come lui: «Ti

conosco, vecchia volpe!». Egli subodora in voi il diavolo, così come voi in lui il vecchio e tetro Signore Iddio.

Nerone è soltanto per i «buoni» un uomo «malvagio»: per me non è che un *ossesso*, proprio come i «buoni». Ma questi vedono in lui un diavolo scatenato e lo spediscono all'inferno. Perché niente lo frenò nei suoi capricci? Perché si tollerò tanto? Ma forse che i miti romani, che permisero a un tale tiranno di toglier loro ogni volontà, erano migliori di lui, anche di poco? Nella Roma arcaica lo si sarebbe giustiziato in un baleno, non si sarebbe mai diventati suoi schiavi. Ma i «buoni» fra i romani del suo tempo gli opposero soltanto istanze morali, non la loro *volontà*; si lamentavano con gran sospiri perché il loro imperatore non rendeva omaggio come loro alla moralità, ma, per quanto li riguardava, rimasero «sudditi morali», finché alla fine uno non trovò il coraggio di farla finita con la «moralità e l'ubbidienza del suddito». Allora gli stessi «buoni romani» che, da «sudditi ubbidienti», si erano vergognosamente privati di ogni volontà, esaltarono l'azione sacrilega e immorale del ribelle. Dov'era mai, nei «buoni», il coraggio della *rivoluzione*, che adesso esaltavano, dopo che l'aveva avuto un altro? I buoni non potevano avere questo coraggio, perché una rivoluzione, e addirittura un'insurrezione, è sempre qualcosa d'«immorale», qualcosa a cui ci si può risolvere soltanto se si smette di essere «buoni», e allora si diventerà «malvagi» o altrimenti – né l'una né l'altra cosa. Nerone non era peggiore del suo tempo, nel quale non si poteva che essere una delle due cose: o buoni o malvagi. Il suo tempo doveva giudicarlo: era malvagio, e molto: non un furfantello, ma uno scellerato. Ogni uomo morale non può emettere che questo giudizio su di lui. Di manigoldi come lui ne vive ancora qualcuno (si vedano per esempio le memorie del cavaliere von Lang), in mezzo agli uomini morali. Fra questi manigoldi non si vive certo comodamente perché non si è sicuri un momento della propria vita; ma si vive forse più comodamente fra gli uomini morali? Della propria vita si è altrettanto insicuri, solo che si viene impiccati «per via legale»; del proprio onore, poi, non si è sicuri per niente, e la coccarda nazionale si dilegua in men che non si dica. Il rude pugno della moralità non ha alcun riguardo per la nobile essenza dell'egoismo.

«Ma non si può mettere un manigoldo e un uomo onesto allo stesso livello!». Ebbene, nessuno lo fa più spesso di voi, giudici della morale; anzi, dirò di più: un uomo onesto che parla apertamente contro il regime esistente, contro le sante istituzioni, ecc., lo rinchiudete in prigione, giudicandolo un delinquente, mentre a un manigoldo un po' scaltrito cedete il portafoglio e cose ancora più importanti. *In praxi*, dunque, non potete rimproverarmi niente. «Ma in teoria...!». Bene, qui

io pongo effettivamente quei due allo stesso livello, come poli contrapposti, ma tutti e due al livello della legge morale. Entrambi, infatti, hanno senso soltanto nel mondo «morale», esattamente come, nell'epoca precristiana, un ebreo legalista e uno non legalista avevano senso e significato solo in riferimento alla legge ebraica, mentre davanti a Cristo il fariseo non contava più dei «peccatori e pubblicani». Allo stesso modo, davanti all'individualità [*vor der Eigenheit*], il fariseo morale vale quanto il peccatore immorale.

Nerone, invasato com'era, si rese ben scomodo. Ma un individualista [*ein eigener Mensch*] non gli avrebbe contrapposto scioccamente il «sacro», per poi lamentarsi se il tiranno non se ne curava, ma invece la propria volontà. Molto spesso il nemico della sacralità dei diritti inalienabili dell'uomo viene richiamato proprio a quella sacralità e gli si mostra con grandi prove che una qualche libertà è appunto un «sacro diritto dell'uomo». Coloro che si comportano così meritano di venir derisi, come infatti succede, a meno che non imbocchino, sia pure inconsapevolmente, la strada che conduce veramente allo scopo. Essi, infatti, sono più o meno consapevoli del fatto che, una volta conquistata la maggioranza a quella libertà, essa la vorrà e si prenderà ciò che *vuole*. La sacralità di quella libertà e tutte le sue possibili prove non saranno mai sufficienti per ottenerla di fatto: le lamentele e le petizioni appartengono solo ai mendicanti.

L'uomo morale è necessariamente limitato, per il fatto che egli non conosce altro nemico dell'«immorale». «Chi non è morale, è immorale» e, come tale, abietto, spregevole, ecc. Così l'uomo morale non può mai capire l'egoista. I rapporti sessuali al di fuori del matrimonio non sono forse immorali? L'uomo morale può fare tutte le acrobazie che vuole, ma non potrà che restare di questa idea; Emilia Galotti perse la vita per questa verità morale. Ed è vero: si tratta di un'immoralità. Una ragazza virtuosa diventi pure una vecchia zitella; un uomo virtuoso passi pure il tempo a lottare contro gli istinti della sua natura, fino quasi a soffocarli, oppure si castrì, come fece il santo Origene per amore del cielo: così renderà onore al santo matrimonio e alla santa purezza, in quanto inviolabili, perché ciò è – morale. La dissolutezza non potrà mai diventare un'azione morale. Per quanto l'uomo morale si sforzi di giudicare con indulgenza e di perdonare chi le si abbandona, essa rimane una mancanza grave, un peccato contro un comandamento morale, un'onta indelebile. La castità faceva parte, un tempo, dei voti sacerdotali; oggi fa parte del comportamento morale. La purezza è un – bene. Invece, per l'egoista, la castità, come tante altre cose, non è affatto un bene di cui non saprebbe privarsi; anzi, non gliene importa proprio niente. Che cosa ne deriva per il giudizio dell'uomo morale? Il

fatto che egli annovera l'egoista nell'unica classe di uomini che egli conosce oltre agli uomini morali: in quella degli immorali. Egli non può comportarsi diversamente; deve necessariamente giudicare l'egoista immorale nella misura in cui questi non si cura della moralità. Se non lo giudicasse così, vorrebbe dire che egli stesso, l'uomo morale, non è più tale fino in fondo ed ha appena cominciato a rinnegare la moralità, pur senza confessarselo. In ogni caso, non si dovrebbe lasciarsi confondere da questi fenomeni, al giorno d'oggi non più tanto rari, ma considerare che chi si limita a concedere qualcosa alla moralità può essere annoverato così poco fra i veri uomini morali come Lessing fra i pii cristiani, visto che egli, nella famosa parabola, paragona la religione cristiana, non meno della maomettana e dell'ebraica, a un «anello falso». Spesso la gente è più avanti di quanto non voglia ammettere anche a se stessa. Per Socrate, che si trovava allo stadio culturale della moralità, sarebbe stato immorale voler seguire gli allettanti consigli di Critone e fuggire dal carcere; l'unica scelta morale era quella di restare. Ma le cose stavano così soltanto perché Socrate – era un uomo morale. I rivoluzionari, invece, uomini «empi e senza morale», avevano giurato fedeltà a Luigi XVI, eppure decretarono la sua destituzione, anzi, la sua morte: era un'azione immorale di cui tutti gli uomini morali proveranno orrore per tutta l'eternità.

Tutto questo riguarda tuttavia più o meno soltanto la «moralità borghese», che i più liberi guardano con disprezzo. Essa infatti, come, in generale, il mondo borghese, che è il suo terreno, è ancora troppo poco distante dal cielo religioso e troppo poco libera per non trapiantare acriticamente e senza indugi le leggi di quest'ultimo sul proprio campo, invece di dar vita a dottrine proprie ed autonome. Assai diversamente si presenta la moralità quando raggiunge la consapevolezza della propria dignità e innalza il suo principio, l'essenza dell'uomo o «l'uomo», a criterio universale ed unico. Coloro i quali hanno raggiunto faticosamente una consapevolezza così decisa rompono completamente con la religione, il cui Dio non trova più alcun posto accanto al loro «uomo», e così come aprono falle nella nave dello Stato (si veda più sotto), sbriciolano anche la «moralità», che prospera solo nello Stato, e di conseguenza non dovrebbero neppure adoperare più questa parola. Infatti, ciò che questi «critici» chiamano moralità si differenzia molto nettamente dalla cosiddetta «morale borghese o politica» e non può non apparire al borghese come una «libertà insensata e sfrenata». Ma, in fondo, essa non ha, in più, che la «purezza del principio», il quale, liberato dalla contaminazione con l'elemento religioso, è ormai giunto, nella sua nuova purezza e determinatezza, cioè come – «umanismo», all'onnipotenza. Perciò non ci si deve

meravigliare del fatto che il termine «moralità» venga conservato accanto ad altri, come libertà, filantropia, coscienza di sé, ecc., con la sola aggiunta dell'aggettivo «libero», così come, sebbene lo Stato borghese venga coperto d'ingiurie, lo Stato dovrà tuttavia rinascere come «Stato libero» o, per lo meno, come «società libera».

Poiché questa moralità perfezionatasi in umanismo si è staccata completamente dalla religione, dalla quale storicamente era derivata, niente le impedisce di diventare per conto proprio una nuova religione. Infatti, fra religione e moralità sussiste una differenza soltanto finché i nostri rapporti col mondo degli uomini vengono regolati e santificati dal nostro legame con un essere sovrumano, oppure finché le nostre opere sono compiute «per amore di Dio». Ma quando si arriva al punto che «per l'uomo l'essere supremo è l'uomo», scompare quella differenza e la moralità, sottratta a questo modo dalla sua posizione subordinata, si perfeziona e diventa religione. In questa maniera, infatti, l'uomo, che fino ad ora era l'essere più alto dopo l'essere supremo, raggiunge la supremazia assoluta e noi ci comportiamo nei suoi confronti come verso l'essere supremo, ossia religiosamente. La moralità e la devozione religiosa ridiventano così sinonimi come all'inizio del cristianesimo, e soltanto perché l'essere supremo è cambiato un comportamento santo non si chiama più «santo», ma «umano». Quando la moralità vince, si compie un cambiamento completo: abbiamo un *nuovo signore*.

Dopo l'annientamento della fede, Feuerbach s'immagina di approdare nel porto dell'*amore*, che egli ritiene sicuro. «La prima e suprema legge dev'essere l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini Deus est*: questo è il sommo principio pratico, questo il punto di svolta della storia universale».¹ Ma in realtà è cambiato solo il Dio, il *Deus*; l'amore è rimasto: prima era amore per il Dio sovrumano, adesso amore per il Dio umano, per l'*homo* in quanto *Deus*. L'uomo, dunque, è per me – sacrosanto. E tutto ciò che è «veramente umano» è per me – sacrosanto! «Il matrimonio è santo in virtù di se stesso. E lo stesso vale per tutti gli altri rapporti morali. *Santa* è e dev'essere per te l'amicizia, santa la proprietà, santo il matrimonio, santo il bene di ogni uomo, ma santo *in sé e per sé*».² Non sembra un prete? Chi è il suo Dio? L'uomo! che cos'è il divino? L'umano! A questo modo il predicato si è davvero trasformato in soggetto e, invece del principio: «Dio è amore», si dice: «L'amore è divino», invece che «Dio si è fatto uomo» – «L'uomo si è fatto Dio», ecc. Si tratta appunto soltanto di una nuova – *religione*.

¹ *Wesen des Christentums*, seconda edizione, p. 402 [L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cit.].

² P. 403 [*Ibidem*].

«Tutti i rapporti morali sono veramente tali, vengono rispettati veramente con senso morale, soltanto se valgono come *religiosi* in virtù di se stessi (senza la consacrazione e la benedizione del sacerdote)». Il principio di Feuerbach: la teologia è antropologia, significa soltanto che «la religione dev'essere etica, l'etica solamente è religione».

L'operazione fondamentale di Feuerbach è soltanto uno spostamento fra soggetto e predicato, in cui quest'ultimo viene privilegiato. Ma dato che egli stesso dice: «L'amore non è sacro perché è un predicato di Dio (né gli uomini l'hanno mai ritenuto sacro per questo), ma è un predicato di Dio perché è divino in virtù di se stesso e per se stesso», poteva ben accorgersi che bisognava dar guerra ai predicati stessi, all'amore e a tutte le cose sacre. Come ha potuto sperare di allontanare gli uomini da Dio se lasciava loro il divino? E se per loro, come Feuerbach stesso dice, non Dio, ma i suoi predicati sono sempre stati l'importante, allora poteva continuare a lasciar loro anche i fronzoli, visto che rimaneva loro la bambola, il nocciolo vero e proprio. Egli riconosce anche che per lui si «tratta solo dell'annientamento di un'illusione»,¹ ma pensa che essa «abbia effetti pericolosissimi sugli uomini, perché l'amore stesso, che in sé è la più intima, la più vera disposizione d'animo, diventa a causa della religiosità solo apparente e illusorio, giacché l'amore religioso ama l'uomo solo per amore di Dio, cioè solo apparentemente ama l'uomo, in verità ama soltanto Dio». Forse che le cose stanno diversamente con l'amore morale? Esso ama l'uomo, *quest'uomo*, per amore di *quest'uomo*, oppure per amore della moralità, per amore *dell'uomo*, e dunque – poiché *homo homini Deus* – per amore di Dio?

Di fissazioni ce ne sono ancora molte altre, formalmente diverse, ad alcune delle quali sarà bene adesso accennar brevemente.

Così il *rinnegare se stessi* è comune sia ai santi che ai non santi, sia ai puri che agli impuri. L'impuro *rinnega* tutti i «migliori sentimenti», ogni pudore, perfino il timore naturale e segue soltanto il desiderio che lo domina. Il puro rinnega il suo naturale rapporto col mondo («rinnega il mondo») e segue soltanto l'«anelito» che lo domina. L'avidò, trascinato dalla sete di denaro, rinnega ogni ammonimento della coscienza, il senso dell'onore, la mitezza e la compassione in ogni loro forma: egli allontana da sé ogni riguardo: il desiderio lo trascina. Lo stesso fa il santo. Egli si rende «ludibrio del mondo», è duro di cuore, «rigoroso», perché lo trascina il suo anelito. Come il non santo rinnega *se stesso* davanti a Mammona, così il santo rinnega *se stesso* davanti a Dio e alle leggi divine. Noi viviamo in un tempo in cui la *spudoratezza*

¹ P. 408 [*Ibidem*].

dei santi si rivela ogni giorno in modo più palese, costringendoli, al tempo stesso, a smascherarsi e compromettersi ogni giorno di più. La spudoratezza e la stupidità degli argomenti di chi avversa il «progresso dei tempi» non superano forse di gran lunga ogni misura e ogni aspettativa? Ma tutto ciò è inevitabile. I rinnegatori di se stessi dovranno percorrere, in quanto santi, la stessa strada dei non santi e, come questi ultimi sprofondano sempre più, rinnegando se stessi, nella volgarità e nella *bassezza*, così è inevitabile che i primi si sollevino alla più disonorante *elevatezza*. Il Mammona terrestre e il Dio celeste richiedono entrambi nello stesso modo e nella stessa misura che uno rinneghi se stesso. Il santo dalla sua elevatezza e il non santo dalla sua bassezza aspirano entrambi a un «bene», il primo a un bene materiale, il secondo a un bene ideale, il cosiddetto «sommo bene», ed essi alla fine si completano nuovamente a vicenda, perché l'«uomo materiale» sacrifica tutto a un'ombra ideale, alla sua *vanità*, e l'«uomo spirituale» sacrifica tutto a un piacere materiale, al *benessere*.

Quelli che raccomandano agli uomini il «disinteresse» credono di dire una gran cosa. Che cosa intendono esattamente? Certo qualcosa di simile al «rinnegar se stessi». Ma chi è questo sé che deve venir rinnegato, che non deve ricavare alcun interesse? Sembra che debba esserlo *tu stesso*. E nell'interesse di chi ti si raccomanda di rinnegare te stesso, di essere disinteressato? Di nuovo nel *tuo* interesse e a vantaggio tuo soltanto, poiché col tuo disinteresse servi il tuo «vero interesse».

Devi agire nel *tuo* interesse e tuttavia non devi cercare il *tuo* interesse!

Campioni di disinteresse sono i *benefattori* dell'umanità, un Francke, fondatore di orfanotrofi, un O'Connell, che lavora infaticabilmente per il suo popolo irlandese, ma anche i *fanatici* come san Bonifacio, che impegna tutta la sua vita per convertire i pagani, o come Robespierre, che sacrifica ogni cosa alla virtù, o come Körner, che muore per Dio, il re e la patria. Per questo gli avversari di O'Connell, per esempio, gli rimproverano un interesse personale o il desiderio di un guadagno (trovando, come sembra, argomenti validi nella rendita O'Connell); infatti, se riuscisse loro di far sospettare del suo «disinteresse», potrebbero facilmente alienargli i suoi seguaci.

Ma tuttavia, che altro potrebbero dimostrare se non che O'Connell lavorava per uno *scopo* diverso da quello dichiarato? Ma sia che mirasse a guadagnar denaro, sia che volesse la liberazione del suo popolo, una cosa resta sicura nell'un caso come nell'altro: egli aveva uno scopo, anzi, il *suo* scopo, era quindi interessato sia in un caso che nell'altro, soltanto

che, nel secondo caso, il suo interesse patriottico tornava utile *anche ad altri*, era *d'interesse comune*.

Ma allora il disinteresse è irrealistico e non esiste in nessun caso? Al contrario, niente è più comune! Si può anzi definirlo un articolo di moda nel mondo civilizzato, ritenuto talmente indispensabile che, se in stoffa resistente costa troppo, ci si agghinda per lo meno con i suoi lustrini e si fa mostra di averlo. Dove ha inizio il disinteresse? Nel punto preciso in cui uno scopo cessa di essere il nostro *scopo*, la nostra *proprietà* di cui, in quanto proprietari, possiamo fare ciò che vogliamo; nel punto preciso in cui esso diventa uno scopo fisso, ossia un'idea – fissa e comincia ad appassionarci, entusiasmarci e renderci fanatici, insomma quando mette fuori gioco la nostra *autorità* e diventa nostro – signore. Non si è disinteressati finché si tiene uno scopo in proprio potere; lo si diventa con ogni: «Questo è il mio posto, non posso fare altrimenti», la frase fondamentale di tutti gli ossessi; lo si diventa non appena uno scopo è *sacro* e viene servito, di conseguenza, con sacro zelo.

Io non sono disinteressato finché lo scopo rimane mia *proprietà* e io, anziché rendermi cieco mezzo della sua realizzazione, lo metto invece continuamente in questione. Il mio zelo non dev'essere per questo inferiore a quello più fanatico, ma nello stesso tempo io rimarrò completamente freddo, incredulo e suo implacabile nemico; io rimarrò suo *giudice*, perché sono suo proprietario.

Il disinteresse cresce rigoglioso fin dove si estende l'invasamento, e cresce ugualmente bene sulle proprietà del diavolo e su quelle di uno spirito benigno: là vizi, follia, ecc.; qui umiltà, dedizione, ecc.

Da che parte si potrebbe mai volgere lo sguardo senza incontrare vittime di questo sacrificio che consiste nel rinnegar se stessi? Qui di fronte a me siede una giovane donna che offre forse già da dieci anni sacrifici cruenti alla sua anima. La sua figura è rigogliosa, ma il capo è piegato da una stanchezza mortale e le guance pallide tradiscono il lento dissanguarsi della sua giovinezza. Povera creatura, quante volte le passioni avranno fatto palpitare il tuo cuore e la gioventù, con la sua gagliarda energia, avrà reclamato il suo diritto! Quando il tuo capo si agitava fra i morbidi guanciali, la natura, risvegliandosi, spasimava nelle tue membra, il sangue gonfiava le tue vene e fantasie fiammeggianti riversavano nei tuoi occhi lo splendore della voluttà, Ma ecco apparire il fantasma della tua anima e della sua beatitudine eterna. Inorridivi, le tue mani si congiungevano, i tuoi occhi pieni di angoscia sollevavano lo sguardo verso l'alto, e tu – pregavi. Le tempeste della natura si calmavano, la superficie delle acque tornava tranquilla nell'oceano dei tuoi desideri. Lentamente le palpebre esauste si abbassavano su quella

vita ormai spenta, la tensione si dileguava lentamente dalle turgide membra, nel cuore si placavano le onde tumultuose, le mani congiunte gravavano sul seno ormai inerte, ancora un ultimo, lieve gemito, e – *l'anima era tranquilla*. Ti addormentavi, per ridestarti al mattino a nuove lotte, e nuove – preghiere. Ormai l'abitudine alla rinuncia raffredda l'ardore del tuo desiderio e le rose della tua gioventù impallidiscono nella tua – anemica beatitudine. L'anima è salva, che importa se il corpo perisce? O Taide, o Ninon, come avete fatto bene a disprezzare questa smunta virtù! Meglio una ragazzetta di liberi costumi che mille zitelle incanutite nella virtù!

L'idea fissa si fa sentire anche nella forma di «leggi, principi, punti di vista» e simili. Archimede chiedeva un punto *fuori* della terra per poterla smuovere. È questo punto, questo punto di vista, che gli uomini hanno sempre cercato e che ognuno ha assunto come poteva. Questo punto di vista estraneo è il *mondo dello spirito*, delle idee, dei pensieri, dei concetti, delle essenze, ecc.: è il *cielo*. Il cielo è il «punto di vista» dal quale si smuove la terra, si osserva la vita terrena e – la si disprezza. Con enormi dolori e fatiche l'umanità ha sempre lottato per assicurarsi il cielo, per occupare stabilmente e per sempre questa posizione: il punto di vista celeste.

È stato il cristianesimo a porsi il compito di liberarci dalla nostra determinazione naturale (dal nostro essere determinati dalla natura), dal dominio degli impulsi del desiderio: il cristianesimo, così, ha voluto che l'uomo non si lasciasse determinare dai suoi desideri. Questo non significa che *egli* non debba *avere* desideri, ma che i desideri non devono avere lui, che essi non debbono diventare *fissi*, indomabili e indissolubili. Ora, ciò che il cristianesimo (la religione) ha ordito contro i desideri, non potremmo applicarlo contro il suo stesso precetto, secondo cui lo *spirito* (pensiero, rappresentazioni, idee, fede, ecc.) dovrebbe determinarci? Non potremmo esigere che anche lo spirito o la rappresentazione, l'idea non abbia il potere di determinarci, non sia quindi *fisso* e intoccabile o «santo»? Si porrebbe allora il compito della *dissoluzione dello spirito*, dissoluzione di ogni pensiero, di ogni rappresentazione. Come prima il compito era: noi dobbiamo sì avere desideri, ma i desideri non devono avere noi, così il compito sarebbe ora: noi dobbiamo sì avere *spirito*, ma lo spirito non deve avere noi. Se quest'ultimo enunciato sembra non avere un senso preciso, si pensi, per esempio, al fatto che per qualcuno un pensiero diviene una «massima», di cui egli finisce prigioniero, cosicché non è lui ad avere la massima, ma piuttosto la massima ad avere lui. Con la massima egli ha di nuovo un «punto di vista» stabile. Le dottrine del catechismo diventano, senza che ce ne accorgiamo, le nostre *regole fondamentali* e non possono più

essere respinte. Il pensiero di queste, ossia lo – spirito, ha potere esclusivo e non ascolta più alcuna obiezione della «carne». Eppure è soltanto per mezzo della «carne» che io posso rompere la tirannia dello spirito; infatti, soltanto se un uomo percepisce anche la sua carne, percepisce se stesso nella sua integralità, e soltanto se percepisce *se stesso* nella sua integralità, è percettivo e ragionevole. Il cristiano non percepisce la miseria della sua natura schiavizzata, ma vive nell'«umiltà»; per questo non si lamenta dell'ingiuria che viene fatta alla sua *persona*: con la «libertà dello spirito» si crede soddisfatto. Se la carne, tuttavia, prende per una volta la parola ed il suo tono è, come non può non essere, «appassionato», «indecente», «non benpensante», «malintenzionato», ecc., il cristiano crede di percepire voci diaboliche, voci ribelli *contro lo spirito* (infatti la decenza, l'impassibilità, l'atteggiamento benpensante e simili sono appunto – spirito) e reagisce, giustamente, con zelo: non sarebbe più cristiano, se le tollerasse. Egli ascolta solo la moralità e tappa la bocca all'amoralità, ascolta solo la legalità e imbavaglia la voce fuori legge: lo *spirito* della moralità e della legalità lo tiene prigioniero di sé, padrone severo e inflessibile. È il «dominio dello spirito» e, al tempo stesso, il *punto di vista* dello spirito.

Chi vogliono mai liberare i soliti signori liberali? Per quale libertà strillano e spasimano? Per quella dello *spirito*! Dello spirito della moralità, della legalità, della devozione, del timore di Dio, ecc. Tutto questo lo vogliono anche i signori antiliberali e l'intera discussione che li divide concerne il godimento di un beneficio: i secondi vogliono avere la parola per sé soli, mentre i primi reclamano «una parte nel godimento di quel beneficio». Lo *spirito* resta per entrambi il *signore* assoluto ed essi litigano soltanto a proposito del problema di chi debba salire sul trono gerarchico che spetta al «reggente del Signore». L'aspetto migliore della cosa è che si può starsene tranquillamente a osservare queste movimentate vicende, con la sicurezza che le belve selvagge della storia si sbraneranno a vicenda esattamente come quelle della natura; i loro cadaveri putrefatti concimano il terreno sul quale raccoglieremo – i nostri frutti.

Torneremo più avanti a parlare di altre fissazioni, quali il lavoro come vocazione, la veracità, l'amore, ecc.

Quando si contrappone ciò che ci è proprio a ciò che ci viene *imposto*, non ha nessun valore l'obiezione secondo cui non possiamo avere in noi niente di isolato, ma ogni cosa solo in rapporto al nostro vivere nel mondo, tramite l'impressione, cioè, che riceviamo da ciò che ci circonda, perciò come qualcosa di «imposto»; ma c'è una bella differenza fra i sentimenti e i pensieri che vengono *destati* in me da

qualcos'altro e quelli che vengono *posti* in me. Dio, l'immortalità, la libertà, l'umanità, ecc., vengono impressi in noi fin dall'infanzia nella forma di pensieri e sentimenti che muovono più o meno vigorosamente la nostra interiorità e ci dominano senza che ne siamo consapevoli oppure, nelle nature più ricche, possono esprimersi in sistemi di pensiero o in opere artistiche, ma rimangono comunque sentimenti imposti, non destati in noi, come mostra il fatto che dobbiamo credere loro e dipendere da loro. Che ci sia un assoluto e che questo assoluto debba venir concepito, sentito e pensato da noi, veniva fermamente creduto da coloro che mettevano in azione tutte le forze del loro spirito per conoscerlo e rappresentarlo. Il *sentimento* dell'assoluto è in noi in quanto ci è stato imposto; il suo sviluppo conduce solo alla molteplicità delle sue manifestazioni. Così era imposto quel sentimento religioso di Klopstock che nel *Messias* [*Il Messia*] non fece altro che esprimersi artisticamente. Se invece la religione che egli trovò fosse stata per lui solo uno stimolo che avesse destato in lui pensieri e sentimenti, cioè qualcosa di suo *proprio* che egli avrebbe potuto contrapporre, ecco che ne sarebbe risultato, invece dell'entusiasmo religioso, la dissoluzione e la consumazione dell'oggetto. Invece, nella sua età matura, egli continuò semplicemente a esprimere i suoi sentimenti puerili, accolti passivamente da bambino, e dissipò le energie della sua virilità a ostentare gli orpelli delle sue bambinate.

La differenza è dunque fra i sentimenti che mi sono stati imposti e quelli che sono stati semplicemente destati in me. Questi ultimi sentimenti sono miei propri, egoistici, perché non mi sono stati impressi, imbeccati e inculcati *come sentimenti*; degli altri, invece, mi vanto, me ne preoccupo come di un'eredità, li coltivo e ne sono *posseduto*. Chi non ha mai osservato, più o meno consapevolmente, che tutta la nostra educazione mira a creare in noi dei *sentimenti*, cioè a imporceli, invece di lasciare a noi la loro creazione, anche a rischio di fallimenti. Se udiamo il nome di Dio, dobbiamo provare timor di Dio; se udiamo quello del principe, dobbiamo ascoltarlo con rispetto, venerazione e sottomissione; se udiamo quello della morale, dobbiamo pensare di essere di fronte a qualcosa d'inviolabile; se udiamo quello del male e dei malvagi, dobbiamo rabbrivire, ecc. Questi *sentimenti* sono l'oggetto e il fine dell'educazione e chi, per esempio, ascoltasse con compiacimento le azioni dei «malvagi», dovrebbe venir «castigato ed educato» con la verga. Strapieni in questo modo di *sentimenti imposti*, dobbiamo comparire alla sbarra della maggiore età, dove veniamo «giudicati adulti». Il nostro equipaggiamento consiste di «sentimenti edificanti, pensieri sublimi, massime nobilissime, principi eterni», ecc. Adulti, i giovani lo divengono quando cinguettano come i

vecchi; li s'incalza con la scuola, affinché imparino la vecchia lagna, e quando ce l'hanno ormai dentro, li si dichiara adulti.

Non ci è permesso di sentire, di fronte a ogni cosa e ogni nome che ci capita d'incontrare, ciò che vorremmo e potremmo sentire, non ci è permesso, per esempio, di pensare, di fronte al nome di Dio, a qualcosa di ridicolo, e non sentire venerazione alcuna, ma ci è invece prescritto ed imposto che cosa dobbiamo sentire e pensare e in che modo questo deve avvenire.

Il senso della *cura d'anime* è appunto questo: la mia anima o il mio spirito dev'essere disposto come altri ritengono opportuno, non come io stesso vorrei. Com'è faticoso per il singolo conquistarsi infine un sentimento *proprio* almeno di fronte a questo e quel nome e ridere in faccia a qualcuno che si aspetta da noi, come reazione al suo discorso, sguardi santimoniosi ed espressioni immacolate! Ciò che ci è imposto è a noi *estraneo*, non ci appartiene e perciò è «sacro» ed è difficile superare il «sacro timore» che ci provoca.

Al giorno d'oggi si sente anche esaltare nuovamente la «serietà», la «serietà nelle cose e nei fatti di grande importanza», la «serietà tedesca», ecc. Questa specie di serietà esprime chiaramente quanto siano ormai diventati antichi e seri la follia e l'invasamento. Infatti non c'è nessuno più serio di un folle, quando si tratta del nocciolo della sua follia: allora, preso da gran zelo, non comprende più scherzo alcuno. (Si vedano i manicomi).

3. La gerarchia

La riflessione storica sul nostro mongolesimo, che voglio inserire a questo punto come divagazione, non ha alcuna pretesa di rigore, anzi, nemmeno di fondatezza, ma mi sembra che possa contribuire a chiarire il resto.

La storia universale, il cui sviluppo è stato opera esclusiva della stirpe caucasica, sembra aver percorso finora due epoche caucasiche: nella prima svilupparammo fino al logoramento il *carattere negro*, innato in noi, al quale nella seconda seguì il *carattere mongolico* (o cinese), a cui è ugualmente necessario porre decisamente fine. Il carattere negro rappresenta l'*antichità*, il tempo della dipendenza dalle *cose* (dalle viscere dei galli, dal volo degli uccelli, dagli starnuti, da tuoni e fulmini, dallo stormire di alberi sacri, ecc.); il carattere mongolico il tempo della dipendenza dai pensieri, il periodo *cristiano*. Al futuro, invece, sono riservate le parole: «Io sono proprietario del mondo delle cose e io sono proprietario del mondo dello spirito».

All'epoca del carattere negro risalgono le invasioni di Sesostri e, in generale, l'importanza dell'Egitto e del Nord Africa. All'epoca del carattere mongolico appartengono le invasioni degli unni e dei mongoli, fino a quelle dei russi.

Il valore di *me stesso* non potrà mai essere stimato abbastanza finché il duro diamante del *non-io* continuerà ad avere un prezzo altissimo, come già a suo tempo Dio e il mondo. Il non-io è ancora troppo compatto e resistente perché io lo possa consumare e assorbire: gli uomini, piuttosto, strisciano, con straordinaria *operosità*, in lungo e in largo su quest'oggetto *resistente*, cioè sulla sua *sostanza*, come parassiti su di un corpo dai cui succhi traggono alimento, senza consumarlo perciò completamente. È l'*operosità* degli insetti, l'*industriosità* dei mongoli. Presso i cinesi, così, tutto rimane com'era e niente di «essenziale» o «sostanziale» soggiace a mutamento; tanto più tranquillamente essi si affaccendano *lavorando* a ciò che resta e che viene detto «antico», «degli antenati», ecc.

Di conseguenza, nella nostra epoca mongolica, ogni cambiamento è stato solo una riforma o un miglioramento, non mai una distruzione o una consumazione fino all'annientamento. La sostanza, l'oggetto, *rimane*. Tutta la nostra *industriosità* non era che attività di formiche e salti di pulce, esercizi d'acrobazia sull'immobile corda dell'oggettivo, lavoro servile sotto il dominio dell'immutabile, dell'«eterno». I cinesi sono certo il popolo *più positivo*, seppelliti come sono nelle loro istituzioni; ma neppure l'epoca cristiana è uscita dal *positivo*, ossia dalla «libertà limitata», dalla libertà «entro certi limiti». Al livello culturale più progredito, quest'attività merita il nome di *scientifica*, di lavoro su un presupposto inamovibile, su di un' *ipotesi* intoccabile.

Nella sua forma primitiva e più incomprensibile, la moralità si presenta come *abitudine*. Agire secondo il costume e le abitudini del proprio paese – significa allora essere morali. Perciò è in Cina che troviamo, più che in ogni altro luogo, un comportamento morale puro, una moralità limpida, genuina: si rimane fedeli alle antiche abitudini e agli antichi costumi e si odia ogni innovazione come un delitto che merita la pena di morte. Infatti l'*innovazione* è il nemico mortale dell'*abitudine*, di ciò che è *antico* e che *perdura*. Non c'è difatti alcun dubbio che l'uomo, attraverso l'*abitudine*, si assicura contro l'invasione delle cose, del mondo e costruisce un mondo suo proprio, nel quale egli solo si sente a suo agio e a casa sua, insomma si edifica un *cielo*. Il «cielo» non ha per l'appunto altro senso che questo: è la vera patria dell'uomo, dove niente di estraneo può più determinarlo e dominarlo, nessuna influenza terrestre può più estraniarlo da se stesso, dove, insomma, le ceneri del mondo sono state gettate via e la lotta contro il

mondo è ormai finita, dove quindi nulla più viene *negato* all'uomo. Il cielo è la fine della *rinuncia*, è il *libero godimento*. Là l'uomo non si nega più niente, perché niente gli è più estraneo e avverso. Ma l'abitudine è una «seconda natura», che scioglie e libera l'uomo dalla sua naturalità prima e originaria, assicurandolo contro ogni casualità di quest'ultima. L'abitudine sapiente dei cinesi ha pensato ad ogni evenienza, ha «provveduto» a tutto; qualsiasi cosa succeda, il cinese sa sempre come deve comportarsi e non ha bisogno di considerare prima le circostanze per scegliere la condotta opportuna: nessun caso imprevisto può farlo precipitare dal cielo della sua tranquillità. Il cinese, la cui moralità è un'abitudine di vita, non può venir colto di soppiatto e di sorpresa: nei confronti di ogni cosa egli si comporta con equanimità, cioè con la medesima forza d'animo, perché il suo animo, protetto dalla cautela della sua morale tradizionale, non si lascia confondere. Con ciò, l'umanità sale, per mezzo dell'abitudine, il primo gradino sulla scala della cultura o della civiltà e poiché s'immagina, dando la scalata alla civiltà, di dare contemporaneamente la scalata al cielo, al regno della civiltà (la seconda natura), sale veramente il primo gradino della – scala celeste.

Il mongolesimo ha stabilito l'esistenza di esseri spirituali, ha creato un mondo di spiriti, un cielo, e così i caucasici hanno lottato per millenni con questi esseri spirituali, ricercandone il fondamento. Che altro fecero, dunque, se non costruire su fondamenta mongoliche? Non hanno costruito sulla sabbia, ma in aria, hanno lottato con cose mongole, hanno dato l'assalto al cielo mongolico, al *t'ien*. Quando annienteranno finalmente questo cielo? Quando diventeranno finalmente *veri caucasici*, trovando se stessi? Quando accadrà che l'«immortalità dell'anima», la quale negli ultimi tempi aveva creduto di essere ancora più sicura presentandosi come «immortalità dello spirito», si ribalterà finalmente nella *mortalità dello spirito*?

Con la lotta industriosa della razza mongolica gli uomini avevano *edificato* un *cielo*, ma i discendenti della stirpe caucasica si posero il compito opposto, che tuttavia aveva ancora a che fare col cielo, essendo quelli ancora intrisi di mongolesimo: il compito di dare l'assalto al cielo della morale: la loro impresa è *l'assalto al cielo*. La loro opera si limita a questo: minare ogni istituzione umana, per costruirne, una volta spianato il terreno, una nuova e migliore, rovinare i costumi, per mettere al loro posto costumi sempre nuovi e sempre migliori, ecc. Quest'opera è già veramente ciò che vuol essere, in tutta la sua purezza, e già s'intravede la fine? No, in questa creazione di un «meglio» essa è imbevuta di mongolesimo. Essa dà l'assalto al cielo soltanto per ricreare un cielo, essa rovescia un vecchio potere soltanto per legittimarne uno

nuovo, essa si limita a *migliorare*. E tuttavia la meta finale, per quanto possa dileguarsi dalla vista a ogni nuovo attacco, è la vera, completa distruzione del cielo, della morale, ecc., insomma dell'uomo che si è assicurato soltanto contro il mondo, dell'*isolamento* e della pura *interiorità* dell'uomo. Attraverso il cielo della civiltà, l'uomo cerca di isolarsi dal mondo e di vincere la sua potenza ostile. Ma anche questo isolamento celeste dev'essere vinto: la vera fine degli assalti al cielo è la distruzione del cielo, il suo annientamento. L'attività di *miglioramento* e di *riforma* è il mongolesimo del caucasico, perché in questo modo egli istituisce ogni volta di nuovo ciò che c'era già, ossia un'*istituzione*, una realtà generale, un cielo. Egli è nemico giurato del cielo e tuttavia costruisce ogni giorno nuovi cieli: cieli su cieli, a torre; e se un cielo ne distrugge un altro, è solo per stabilirsi al suo posto: il cielo degli ebrei distrugge quello dei greci, quello dei cristiani quello degli ebrei, quello dei protestanti quello dei cattolici, ecc. Ma se gli *assaltatori del cielo* dal sangue caucasico si disfaranno della loro pelle mongolica, allora oseranno seppellire l'uomo tutto sentimento sotto le macerie del colossale mondo dei sentimenti, l'uomo isolato sotto il suo mondo isolato, l'uomo che tende al cielo sotto il suo cielo. E il cielo è il *regno degli spiriti*, il regno della *libertà dello spirito*.

Il regno celeste, il regno degli spiriti e dei fantasmi, ha trovato una giusta sistemazione nella filosofia speculativa. Così venne espresso in quanto regno dei pensieri, dei concetti e delle idee: il cielo è popolato di pensieri e di idee e questo «regno degli spiriti» è allora la vera realtà.

Voler assicurare la libertà allo *spirito* è mongolesimo, la libertà dello spirito è libertà mongolica, libertà dell'animo, libertà morale, libertà dei costumi, ecc.

La parola «moralità» è considerata sinonimo di autonomia e di autodeterminazione. Ma la cosa non sta in questi termini e il caucasico, anzi, si è dimostrato autonomo *nonostante* la sua moralità mongolica. Il cielo mongolico della morale restava la fortezza incrollabile e il caucasico si è dimostrato morale solo dandole continuamente l'assalto; se non avesse avuto più niente a che fare con la morale, se non avesse avuto in lei la sua permanente, inespugnabile nemica, sarebbe cessata la relazione con la morale e, con questa, la moralità stessa. Il fatto che l'autonomia del caucasico sia ancora un'autonomia morale, ne rivela appunto il carattere mongolico, è un segno che indica che il caucasico, in essa, non ha ancora trovato se stesso. L'«autonomia morale» corrisponde pienamente alla «filosofia religiosa e ortodossa», alla «monarchia costituzionale», allo «Stato cristiano», alla «libertà entro certi limiti», alla «libertà di stampa limitata» o, con un'immagine, all'eroe malato, costretto al suo letto.

L'uomo avrà veramente vinto il suo sciamanesimo e tutti i suoi spettri solo quando avrà la forza di lasciar cadere non solo la fede nei fantasmi, ma anche la fede nello spirito, cioè quando non crederà più né agli spiriti né allo spirito.

Chi crede ai fantasmi ammette l'esistenza di un «mondo superiore che s'insinua nel nostro», ma esattamente lo stesso vale anche per chi crede allo spirito: entrambi ricercano, dietro al mondo sensibile, un mondo sovra-sensibile, cioè creano un *altro* mondo a cui credono e quest'altro *mondo, prodotto del loro spirito*, è un mondo spirituale: i loro sensi non lo percepiscono né sanno nulla di quest'altro mondo non sensibile, soltanto il loro spirito vi dimora. Non è lungo il passo da questa fede mongolica nell'*esistenza degli esseri spirituali* all'ammissione che il *vero essere* dell'uomo è, conformemente, il suo *spirito*, per cui solo lo spirito, solo la «salvezza dell'anima» merita ogni cura. Con questo viene assicurata l'azione sullo spirito, la cosiddetta «influenza morale».

Salta perciò agli occhi che il mongolesimo rappresenta il mettere fuori legge i sensi, la negazione della sensibilità e della naturalità e che il peccato e la coscienza del peccato è stata la nostra millenaria piaga mongolica.

Ma chi dissolverà anche lo spirito nel suo *nulla*? Colui che, per mezzo dello spirito, dimostrò la *nullità*, la finitezza, la caducità della natura, quegli soltanto potrà abbassare anche lo spirito alla stessa nullità: *io* lo posso, lo può ciascuno di voi che disponga ed operi come un io illimitato, lo può, con una parola – l'*egoista*.

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

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

Per i bambini piccoli, come per gli animali, non esiste nulla di sacro, perché c'è posto per quest'idea solo quando l'intelligenza è abbastanza sviluppata da poter fare distinzioni come «buono e cattivo, legittimo e illegittimo», ecc.; soltanto a questo grado di riflessione e di capacità di giudizio (che è poi la prospettiva propria della religione) può subentrare, al posto del *timore* naturale, la «venerazione» innaturale (cioè prodotta solo dal pensiero), il *sacro timore*. Questo implica che si

consideri qualcosa di esterno più potente, più grande, più giusto, migliore, ecc., cioè che si riconosca una potenza estranea, non che la si senta solamente, ma che la si riconosca esplicitamente, cioè la si ammetta, ci si ritiri, ci si conceda prigionieri e ci si lasci legare (dedizione, umiltà, sottomissione, sudditanza, ecc.). Qui aleggia tutta la schiera di fantasmi delle «virtù cristiane».

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

«Ma se non ci fosse qualcosa che vale come sacro per l'uomo, l'arbitrio, la soggettività sfrenata si troverebbero spalancate porte e finestre!». Il timore è all'inizio di tutto, e anche all'uomo più brutale si può incutere timore, mettendo così già un limite alla sua spavalderia. Nel timore, tuttavia, rimane sempre il tentativo di liberarsi con la furbizia, l'inganno, l'astuzia, ecc. da ciò che incute timore. Con la venerazione, invece, le cose vanno assai diversamente. L'oggetto del nostro timore viene adesso non soltanto temuto, ma anche onorato: diventa una potenza interiore a cui non posso più sottrarmi; l'onore e ne sono posseduto come un suddito devoto: rendendole onore, sono completamente in suo potere e non tento nemmeno lontanamente di liberarmi. Adesso resto attaccato, con tutta la forza della fede, a ciò che temevo: io *credo*. L'oggetto temuto ed io siamo una cosa sola: «Non sono io che vivo, ma ciò che venero vive in me!». Poiché lo spirito, che è infinito, non può aver fine, esso non muta nemmeno: teme la *morte*, non sa separarsi dal suo piccolo Gesù, non può più riconoscere, avendo gli occhi accecati, la grandezza del finito: l'oggetto temuto, cresciuto ormai fino a diventar degno di venerazione, non può più esser toccato: la venerazione viene promessa per l'eternità e il suo oggetto viene divinizzato. Ormai l'uomo non crea più, ma *impara* (conosce, ricerca, ecc.), cioè si occupa di un *oggetto* stabile, nel cui studio s'immerge profondamente, senza possibilità di ritornare a se stesso. Il rapporto che lo lega a quest'oggetto è quello del conoscere, del ricercarne i fondamenti e del fondarlo, ecc., non quello del *dissolverlo* (abolirlo, ecc.). «L'uomo dev'essere religioso»: su questo non si discute, il problema è solo come raggiungere questo scopo, quale sia il vero significato della religiosità, ecc. Tutt'altra cosa è porre in discussione l'assioma stesso, metterlo in dubbio, anche a costo di doverlo poi buttar via. Anche la moralità è un'idea sacra di questo tipo: morali lo si dev'essere senz'altro, il problema è solo quello di ricercare il modo

giusto, la maniera giusta di esserlo. La moralità stessa non si osa metterla in questione, chiedendosi se non sia essa stessa un'illusione: essa rimane, nella sua sublimità, superiore a ogni dubbio, immutabile. E così procede la scala del sacro, dal «sacrosanto» fino al «santissimo e sacratissimo».

Talvolta si dividono gli uomini in due classi, i *colti* e gli *incolti*. I primi si occupavano, se erano degni del loro nome, di pensieri, dello spirito, e poiché nell'era cristiana, il cui principio è appunto il pensiero, avevano il dominio, esigevano rispetto e sottomissione ai pensieri che avevano riconosciuto. Lo Stato, l'imperatore, la Chiesa, Dio, la moralità, l'ordine, ecc.: ecco i pensieri o spiriti che esistono solo per lo spirito. Un semplice essere vivente, un animale, se ne cura tanto poco quanto un bambino. Ma gli incolti non sono appunto altro che bambini e chi è tutto preso dai suoi bisogni vitali è indifferente verso quegli spiriti; ma poiché è anche debole nei loro confronti, soggiace al loro potere e viene dominato da – pensieri. Questo è il senso della gerarchia.

Gerarchia è dominio dei pensieri, dominio dello spirito!

Gerarchici, noi lo siamo ancora oggi, oppressi da coloro che si appoggiano sui pensieri. I pensieri sono il sacro.

Ma il colto cozza sempre contro l'incolto, e viceversa, non solo nello scontro fra due persone, ma anche all'interno di una sola persona. Infatti non c'è uomo che sia così colto da non provar piacere anche per le cose del mondo (e in ciò è incolto) e nessuno così incolto da non avere nessun pensiero. In Hegel viene finalmente alla luce la nostalgia struggente che proprio l'uomo più colto prova per le *cose* e la ripugnanza che nutre per ogni «vuota teoria». E allora al pensiero deve corrispondere perfettamente la realtà, il mondo delle cose, e nessun concetto dev'essere privo di realtà. Per questo il sistema hegeliano fu considerato il più oggettivo, come se in esso pensiero e cosa celebrassero la loro riunione. Ma non si trattava per l'appunto che dell'estrema violenza del pensiero, della sua tirannia assoluta, del suo dominio esclusivo, del trionfo dello spirito e, con esso, del trionfo della *filosofia*. Di più la filosofia non può fare, né oggi né mai, perché il suo culmine è il *potere assoluto dello spirito*, l'onnipotenza dello spirito.¹

Gli uomini spirituali si sono *messi in testa* qualcosa che deve essere realizzato. Essi hanno *concetti* dell'amore, del bene, ecc., e li vorrebbero veder *realizzati*; per questo vogliono costruire sulla terra un regno dell'amore, in cui nessuno agisca più per interesse personale, ma tutti,

¹ Rousseau, i filantropi e altri avversarono la cultura e l'intelligenza, ma non si accorsero che esse si ritrovavano in *ogni* uomo dell'era cristiana e si scagliarono soltanto contro la cultura dotta e raffinata.

invece, «per amore». L'amore deve regnare, *dominarci*. Come si dovrebbe chiamare ciò che si sono messi in testa se non – *idea fissa*? Ci «sono proprio *fantasmi* nella loro testa». Il fantasma più opprimente è l'uomo. Si ricordi il proverbio: «La strada della perdizione è lastricata di buoni propositi». Il proposito di realizzare compiutamente in sé l'umanità, di diventare veramente uomini è uno di quelli che portano alla perdizione, come pure i propositi di diventare buoni, nobili, amorevoli, ecc.

Nel sesto fascicolo delle sue *Denkwürdigkeiten* [*Cose memorabili*], a pagina 7, Bruno Bauer dice: «Questa classe borghese, che doveva avere un peso così tremendo nella storia moderna, non è capace di un'azione che richieda sacrificio, di entusiasmo per un'idea, di elevazione: non si dedica a nient'altro che all'interesse della sua mediocrità, cioè resta sempre rinchiusa nel proprio orizzonte e vince alla fine soltanto grazie al suo carattere di massa, con cui fiacca tutti gli energici tentativi della passione, dell'entusiasmo e della coerenza; vince grazie alla sua superficie, nella quale assorbe una parte delle nuove idee». E a pagina 6: «Essa ha fatto sì che le idee rivoluzionarie, per le quali uomini disinteressati e appassionati si erano sacrificati, non lei, tornassero a suo esclusivo vantaggio, ha tramutato lo spirito in denaro. Ovviamente, dopo aver tolto a quelle idee la loro punta, la coerenza, l'impegno demolitore e fanatico contro ogni egoismo». Questa gente, insomma, non è pronta al sacrificio, non si esalta per lo spirito, non ha ideali, non è coerente: non è entusiasta, ma invece, secondo i criteri comuni, egoista, interessata, volta solo al proprio tornaconto, fredda, calcolatrice, ecc.

Chi è «pronto al sacrificio»? Veramente tale è colui il quale mette tutto ciò che ha al servizio di *una sola cosa*, di uno scopo, di una volontà, di una passione, ecc. L'amante che abbandona padre e madre e affronta ogni pericolo e ogni privazione per raggiungere il suo scopo non sacrifica forse tutto ciò che ha? E l'ambizioso che immola a un'unica passione ogni voglia, ogni desiderio e ogni soddisfazione? E l'avarò che rinuncia a tutto pur di accumulare tesori, e il gaudente e altri uomini di questo tipo? Li domina una sola passione, a cui sacrificano tutte le altre.

Ma questi uomini che sacrificano tutto ciò che hanno non sono forse interessati, cioè egoisti? Siccome essi sono dominati da un'unica passione, ricercano un'unica soddisfazione, ma con tanto più zelo: vivono solo in funzione di questa. Ogni loro atto, ogni loro gesto è egoistico, ma di un egoismo unilaterale, limitato, di corte vedute, un egoismo che è invasamento.

«Ma queste sono passioni meschine, dalle quali, al contrario di quanto tu dici, l'uomo non si deve lasciar asservire. Bisogna sacrificarsi per una grande idea, per una grande causa!». Una «grande idea», una «buona causa» è per esempio la gloria di Dio, per la quale innumerevoli uomini andarono incontro alla morte; il cristianesimo, che ha trovato i suoi martiri ben disposti; la Chiesa in cui soltanto c'è salvezza, che si è nutrita avidamente del sacrificio degli eretici; la libertà e l'eguaglianza, al cui servizio stavano sanguinose ghigliottine.

Chi vive per una grande idea, una buona causa, una dottrina, un sistema, un'alta missione, deve rinunciare a ogni piacere mondano, a ogni interesse egoistico. Qui abbiamo il concetto della *bigotteria* pretesca, che può anche essere chiamato, tenendo conto del suo aspetto pedagogico, della pedanteria scolastica; infatti gli ideali sono, per noi, maestri di scuola pedanti. L'uomo spirituale ha precisamente la missione di vivere solo nell'idea e di agire solo per l'idea, per la causa veramente buona. Per questo non gli si addice, come il popolo avverte, mostrare un orgoglio mondano, ricercare la vita agiata, partecipare a divertimenti come balli e giochi, insomma avere altri interessi oltre a quello «sacro». A ciò va ascritta certamente anche la magra retribuzione degli insegnanti, che dovrebbero sentirsi già ripagati solo dal carattere sacro della loro missione e «rinunciare» ad altri piaceri.

Non manca neppure un ordine gerarchico delle idee sacre, in una o più delle quali l'uomo deve vedere la sua missione. Famiglia, patria, scienza, ecc., possono trovare in me un servitore fedele alla propria missione.

Qui incontriamo l'antichissimo delirio del mondo, che ancora non ha imparato a fare a meno della *bigotteria*. Vivere e agire *per un'idea* sarebbe la missione dell'uomo, il cui valore *umano* si misurerebbe dalla fedeltà nell'adempimento della missione stessa.

Questo è il dominio dell'idea o la *bigotteria* pretesca. Robespierre, per esempio, Saint-Just, ecc., non erano che preti bigotti, esaltati dall'idea, entusiasti, strumenti consequenziali di quell'idea, uomini ideali. Così esclama Saint-Just in un discorso: «C'è qualcosa di tremendo nel sacro amor di patria; esso è tanto esclusivo da sacrificare tutto, senza pietà, senza timore, senza riguardo umano, all'interesse pubblico. Esso precipita Manlio nell'abisso, richiedendogli il sacrificio dei suoi affetti personali; conduce Regolo a Cartagine; getta un romano nel baratro e pone Marat, vittima della sua dedizione, nel Panthéon».

Questi rappresentanti di interessi ideali o sacri hanno di fronte un mondo d'innumerevoli interessi «personali», profani. Nessun'idea, nessun sistema, nessuna causa santa è tanto grande da non dover mai venir superata e modificata da tali interessi personali. Anche se essi

tacciono per un certo tempo e tacciono nei momenti di furore e fanatismo, ritornano tuttavia presto a galla grazie al «buon senso del popolo». Gli ideali riescono a vincere completamente solo quando non avversano più l'interesse personale, cioè quando soddisfano l'egoismo.

L'uomo che proprio sotto la mia finestra sta gridando: «Aringhe affumicate!», offrendo così la sua merce, ha un interesse personale a far buoni affari e, anche se sua moglie o altri gliel'augurano, si tratta tuttavia pur sempre di un interesse personale. Se invece un ladro gli rubasse il suo cesto, si creerebbe subito un interesse di molti, dell'intera città, di tutta la nazione, insomma di tutti coloro che aborriscono il furto: un interesse per il quale la persona del venditore di aringhe diventerebbe indifferente, mentre al suo posto verrebbe in primo piano la categoria del «derubato». Ma anche in questo caso potrebbe trattarsi, alla fin fine, d'interesse personale, nella misura in cui ognuno penserebbe di doversi associare alla punizione del ladro perché altrimenti il furto impunito potrebbe diventare un fenomeno generale e così lui stesso potrebbe venir derubato. Tuttavia è difficile ammettere che molti facciano effettivamente un calcolo del genere e si sentirà piuttosto gridare che il ladro è un «delinquente». Ora la cosa si presenta così: anche se un delitto non arrecasse il minimo danno né a me né a qualcuno a cui tengo, lo condannerei lo stesso, pieno di zelo. Come mai? Perché io sono entusiasta della *moralità*, tutto preso dall'*idea* della moralità e perseguito tutto ciò che le è ostile. Così, per esempio, Proudhon, ritenendo che il furto sia senz'altro da aborreire, crede di aver bollato a sufficienza la proprietà, dichiarando che essa «è un furto». Quest'ultimo è, nella prospettiva bigotta, un *delitto* o, per lo meno, una mancanza.

Qui ha fine l'interesse personale. Questa particolare persona che ha rubato il cesto è, per la mia persona, del tutto indifferente; soltanto il ladro, questo concetto di cui quella persona rappresenta un esemplare, tocca il mio interesse. Il ladro e l'uomo stanno nel mio spirito in contrasto insolubile; chi ruba, degrada in sé l'uomo o l'«umanità». Uscendo dall'interesse personale si finisce nel *filantropismo*, nell'amore per l'uomo, che normalmente viene frainteso come se fosse amore per un uomo, per ogni singolo, mentre non è che amore per l'uomo, per il concetto irreali, per il fantasma. Non τοὺς ἀνδρώπους, gli uomini, ma τὸν ἄνθρωπον, l'uomo, è nel cuore del filantropo. Certo, egli si cura di ogni singolo, ma soltanto perché vorrebbe veder realizzato dappertutto il suo caro ideale.

Non si tratta dunque di cura di me, di te, di noi: sarebbe un interesse personale che rientrerebbe perciò nel capitolo dell'«amore mondano». Il filantropismo è un amore celeste, spirituale, e insomma –

bigotto. *L'uomo* deve venir edificato in noi, anche se noi, poveri diavoli, dovessimo perirne. È un principio bigotto come il famoso *fiat justitia, pereat mundus*: uomo e giustizia sono idee, fantasmi, per amore dei quali si sacrifica tutto: per questo gli spiriti bigotti sono «pronti a sacrificarsi».

Chi si esalta per *l'uomo* non considera, finché dura la sua esaltazione, le persone e nuota in un interesse ideale, sacro. *L'uomo*, infatti, non è una persona, ma un ideale, un fantasma.

Le qualità più diverse possono venir annoverate fra gli attributi *dell'uomo*. Se si trova che la sua esigenza fondamentale è nella devozione, nasce la bigotteria religiosa; se la si vede nella moralità, la bigotteria morale alza la testa. Gli spiriti bigotti dei nostri giorni vorrebbero così far una «religione» di ogni cosa: una «religione della libertà, religione dell'eguaglianza, ecc.» e ogni idea diventa per loro una «causa sacra», per esempio perfino la cittadinanza, la politica, la pubblicità degli atti, la libertà di stampa, le giurie popolari, ecc.

Che cosa significa in questo senso «disinteresse»? Soltanto questo: avere un interesse ideale davanti al quale ogni considerazione della persona deve cessare!

Una cosa simile ripugna alla mente ostinata dell'uomo mondano, il quale, tuttavia, dopo millenni è ormai abbastanza abbattuto da dover piegare il capo ribelle e «onorare una potenza superiore»: la bigotteria l'ha prostrato. Ogni volta che l'egoista mondano si scuoteva di dosso una potenza superiore, per esempio la legge del Vecchio Testamento, il papa romano, ecc., ecco che gliene arrivava subito sopra una sette volte più alta, per esempio la fede, al posto della legge, la trasformazione di tutti i laici in sacerdoti, al posto del clero ristretto, ecc. Gli capitava la stessa sorte di quell'ossesso in cui entrarono sette diavoli quando credette di essersi liberato dall'unico che aveva in corpo.

Nel passo che abbiamo citato poco sopra, si nega che la classe borghese abbia una qualche idealità. Certo, essa manovrò contro la coerenza ideale con cui Robespierre voleva realizzarne il principio. L'istinto del proprio interesse le diceva che questa coerenza mal si accordava con le sue finalità e che favorire l'entusiasmo per il principio ideale avrebbe voluto dire lavorar contro se stessa. Doveva forse comportarsi così disinteressatamente, lasciar perdere tutti i suoi scopi, per far trionfare un'acerba teoria? Certo, i preti bigotti possono essere ben contenti, quando la gente dà ascolto ai loro appelli: «Butta via ogni cosa e seguimi!», oppure: «Vendi tutto ciò che hai, da' il ricavato ai poveri, così avrai un tesoro in cielo, poi vieni e seguimi!». Alcuni idealisti decisi obbediscono a questo appello; i più, invece, agiscono come

Anania e Saffira, comportandosi per metà in modo bigotto o religioso e per metà in modo mondano, servendo Dio e Mammona.

Io non biasimo la classe borghese per non essersi lasciata defraudare dei suoi scopi da Robespierre, cioè per essersi consigliata col proprio egoismo, per vedere quanto spazio poteva concedere all'idea rivoluzionaria. Semmai si potrebbero biasimare (ammesso che il biasimo sia qui al posto giusto) coloro che si lasciarono defraudare, nei loro interessi, dagli interessi della classe borghese. Ma non è probabile che presto o tardi anch'essi impareranno a conoscere meglio i propri interessi? August Becker dice:¹ «Per conquistarsi i produttori (i proletari), non è assolutamente sufficiente una negazione dei concetti giuridici tradizionali. La gente, purtroppo, si cura poco della vittoria teorica dell'idea. Bisogna dimostrar loro *ad oculos* come questa vittoria possa venir usata in pratica nella vita». E a pagina 32: «Dovete pigliare la gente dalla parte dei suoi interessi reali, se volete avere effetto su di essa». Subito dopo egli mostra come nelle nostre campagne si stia già sviluppando una gran bella amoralità, perché la gente preferisce seguire i suoi interessi reali che non i comandamenti della moralità.

Siccome i preti bigotti e i maestri pedanti della rivoluzione servivano l'uomo, tagliarono la testa *agli uomini*. Non che i laici e i profani della rivoluzione avessero poi un orrore particolare del tagliar le teste, ma essi si preoccupavano meno dei diritti dell'uomo, cioè *dell'uomo*, che non dei propri.

Ma come mai l'egoismo di coloro che sostengono l'interesse personale e con esso si consigliano in ogni occasione soggiace tuttavia pur sempre, alla fin fine, a un interesse bigotto o pedantesco, cioè a un interesse ideale? La loro persona appare a loro stessi troppo piccola, troppo insignificante, e così è effettivamente, per poter avanzare delle pretese su tutto e per poter imporsi completamente. Un segno sicuro di questo sta nel fatto che essi si dividono in due persone, una eterna e una temporale, e ogni volta si curano esclusivamente o dell'una o dell'altra, la domenica dell'eterna, nei giorni di lavoro della temporale, pregando per la prima, lavorando per la seconda. Essi hanno in sé un prete bigotto, per questo non sanno liberarsene e si sentono far la predica, nel loro animo, tutte le domeniche.

Quanto hanno lottato e calcolato gli uomini per *scoprire* questi esseri dualistici! Le idee, i principi, i sistemi si susseguivano, ma nessuno sapeva contenere, alla lunga, la contraddizione dell'uomo «mondano», del cosiddetto «egoista». Questo non dimostra che tutte quelle idee erano troppo impotenti per assorbire in sé e soddisfare tutta la mia

¹ *Volksphilosophie unserer Tage*, p. 22 [A. Becker, *Die Volksphilosophie unserer Tage (La filosofia popolare dei nostri giorni)*, Neumünster bei Zürich, 1843].

volontà? Esse mi erano e mi rimasero ostili, anche se l'ostilità restò per lungo tempo nascosta. Sarà lo stesso con la *individualità propria*? È anch'essa soltanto un tentativo di mediazione? A qualsiasi principio mi rivolgessi, come per esempio a quello della *ragione*, dovevo poi sempre distaccarmene. O forse posso essere sempre razionale, disporre della mia vita, in ogni cosa, secondo ragione? Certo, io posso *aspirare* alla razionalità, posso amarla, appunto come Dio o come quelle altre idee: io posso esser filosofo e amare la sapienza così come amo Dio. Ma ciò che amo, ciò a cui aspiro, è soltanto nelle mie idee, nelle mie rappresentazioni, nei miei pensieri: è nel mio cuore, nella mia mente, è in me come è in me il mio cuore, ma non è me e io non sono lui.

Fra gli effetti degli spiriti bigotti bisogna ricordare soprattutto ciò che spesso si sente chiamare «*influenza morale*».

L'influenza morale ha inizio dove comincia l'*umiliazione*, anzi non è altro che questa umiliazione stessa, cioè lo scoraggiamento del coraggio che, così spezzato e piegato, diventa *umiltà*. Se io grido a qualcuno che si trova sul luogo dove sta per scoppiare una mina di allontanarsi, non esercito con questo avvertimento alcuna influenza morale; se dico a mio figlio: «Resterai affamato se non vuoi mangiare quel che c'è in tavola», non si tratta di un'influenza morale. Ma se gli dico che dovrà pregare, onorare il padre e la madre, venerare il crocifisso, dire la verità, ecc., perché tutto ciò fa parte della natura umana ed è la missione dell'uomo o addirittura perché è la volontà di Dio, ecco qui l'influenza morale: un uomo deve piegarsi davanti alla *missione* dell'uomo, dev'essere docile, diventare umile, deve rinunciare alla propria volontà in cambio di un'altra estranea che varrà come regola e legge; deve *abbassarsi*, umiliarsi davanti a un essere *superiore*: autoumiliazione. «Chi umilia se stesso verrà esaltato». Eh, sì! I bambini devono essere *sospinti* per tempo verso la devozione, la religiosità e la rispettabilità; un uomo che è stato ben educato è uno al quale sono stati *fatti apprendere*, con l'insegnamento e con le prediche, *impressi*, inculcati, infusi «buoni principi».

Se si alzano le spalle di fronte a questi santi principi, i «buoni» alzano le mani con un gesto di disperazione e gridano: «Ma per l'amor di Dio, se non si danno buoni insegnamenti ai bambini, essi andranno dritti dritti per la via del peccato, fin nell'abisso e diventeranno monelli buoni a nulla!». Calma, profeti di sventura! Buoni a nulla nel vostro senso lo diventeranno certamente, ma appunto il vostro senso non è proprio buono a nulla! Quei monelli insolenti non si lasceranno più abbindolare con chiacchiere e piagnistei e non proveranno alcuna simpatia per tutte le scemenze per le quali voi vi esaltate e di cui vaneggiate da sempre: essi aboliranno il diritto ereditario, cioè non

vorranno *ereditare* le vostre cretinate che voi invece avete ereditato dai vostri antenati; essi cancelleranno il *peccato originale*, che si trasmette anch'esso per via *ereditaria*. Se voi ordinerete loro: «Piègati davanti all'Altissimo», essi risponderanno: «Se egli vuole che noi ci pieghiamo, venga lui stesso e ci costringa; quanto a noi, non ci piegheremo spontaneamente». E se voi li minacerete ricordando loro la collera e le punizioni divine, essi reagiranno come se li aveste minacciati col babau. Una volta che non potrete più incuter loro timore dei fantasmi, il dominio dei fantasmi sarà finito e le fandonie non troveranno più nessuno che presti loro – *fede*.

E non sono forse proprio i liberali a insistere per una buona educazione e per una riforma didattica? Infatti il liberalismo come potrebbe realizzare la sua «libertà nei limiti della legge» senza la disciplina? Anche se non educano proprio al timore di Dio, esigono tuttavia tanto più severamente il *timore dell'uomo*, cioè *dell'uomo*, e risvegliano con la disciplina l'«entusiasmo per la vera missione umana».

Ci fu un tempo in cui ci si accontentò dell'illusione di avere la *verità* senza pensare seriamente al problema se l'uomo stesso non dovesse esser vero per possedere la verità. Questo tempo fu il *medioevo*. Si pensava di poter comprendere realtà che non sono sensibili, che non sono «cose», con la coscienza comune, cioè con la coscienza «cosale», che è ricettiva solo nei confronti delle cose, delle realtà sensibili, percettibili dai sensi. Così come si affaticano i propri occhi per vedere lontano oppure si esercita faticosamente la propria mano, finché ha raggiunto la destrezza necessaria per poter toccare i tasti in modo artistico, allo stesso modo ci si mortificò nelle maniere più varie, per diventar capaci di accogliere completamente in sé il sovrasensibile. Ma ciò che veniva mortificato era tuttavia soltanto l'uomo sensibile, la coscienza comune, il pensiero cosiddetto finito o oggettuale. Ma siccome questo pensiero, l'intelletto, che Lutero sotto il nome di ragione copre di vituperi, è incapace di concepire il divino, quella mortificazione contribuì a far comprendere la verità tanto quanto si potrebbe sperare, dopo aver esercitato per anni i piedi nella danza, che essi imparino alla fine, grazie a questo tirocinio, a suonare il flauto. Lutero, che pone fine al cosiddetto medioevo, fu il primo a comprendere che l'uomo doveva diventare un altro se voleva cogliere la verità, ossia che doveva diventare altrettanto vero della verità stessa. Soltanto chi ha già la verità nella fede, soltanto chi *crede* in lei, può diventarne partecipe, cioè essa è accessibile solo al credente e solo lui può sondarne gli abissi. Soltanto quell'organo dell'uomo che, in generale, può espirare aria dai polmoni potrà imparare anche a suonare il flauto e soltanto chi ha l'organo giusto per la verità potrà diventarne

partecipe. Chi non è capace di pensare che a realtà sensibili, a oggetti, a cose, s'immaginerà anche la verità in maniera sensibile, come una cosa. Ma la verità è spirito, non ha niente di sensibile, perciò può esser colta solo dalla «coscienza superiore», non da quella «mondana».

Perciò con Lutero si comincia a capire che la verità, essendo *pensiero*, esiste solo per l'uomo *pensante*. E questo significa che l'uomo, d'ora in avanti, deve far suo un punto di vista totalmente diverso, cioè il punto di vista celeste, il punto di vista della fede, della scienza, ossia del *pensare* di fronte al suo oggetto, il – *pensiero*, il punto di vista dello spirito di fronte allo spirito. Dunque: solo il simile conosce il simile! «Tu somigli allo spirito che tu comprendi».

Poiché il protestantesimo spezzò la gerarchia medioevale, poté radicarsi l'opinione secondo cui la gerarchia era stata completamente sgominata da esso, sorvolando così sul fatto che si trattava per l'appunto di una «Riforma», ossia di un rinnovo della gerarchia antiquata. Quella medioevale era stata soltanto una gerarchia debole, che non aveva potuto fare a meno di lasciar crescere, accanto a sé, tutta la possibile barbarie del profano; e proprio la Riforma rinvigorì la forza della gerarchia. Bruno Bauer scrive: «Come la Riforma fu fondamentalmente l'astratta separazione del principio religioso dall'arte, dallo Stato e dalla scienza, ossia la sua liberazione da queste potenze, con le quali si era legato nella Chiesa antica e nella gerarchia medioevale, così anche le correnti teologiche ed ecclesiastiche nate dalla Riforma non sono che l'attuazione coerente di quell'astrazione del principio religioso dalle altre potenze umane».¹ Bene, io penso che sia vero esattamente il contrario e credo che il dominio dello spirito o la libertà dello spirito (che sono in fondo una sola e medesima cosa) non sia mai stato prima così completo ed onnipotente, perché oggi esso, anziché separare il principio religioso dall'arte, dallo Stato e dalla scienza, ha sollevato queste ultime completamente al di fuori della mondanità, nel «regno dello spirito» e le ha rese religiose.

Lutero e Cartesio sono stati giustamente accostati, con riferimento ai loro rispettivi principi: «Chi crede è un Dio» e «lo penso, dunque sono» (*cogito ergo sum*). Il cielo dell'uomo è il *pensiero*, lo – spirito. Tutto può venirgli sottratto, ma non il pensiero, non la fede. *Determinate* fedi, come la fede in Zeus o in Astarte o in Yahweh o in Allah, ecc., possono venir distrutte: la fede stessa, invece, è indistruttibile. Nel pensare sta la libertà. Ciò di cui ho bisogno e di cui sono affamato non mi verrà concesso da alcuna *grazia*, né dalla Vergine Maria, né dall'intercessione dei santi, né dalla Chiesa, che ha il potere di

¹ *Anekdoten*, II, 152 [Recensione di B. Bauer a Th. Kliefoth, *Einleitung in die Dogmengeschichte* (*Introduzione alla storia dei dogmi*), Parchim-Ludwigslust, 1839, in *Anekdoten*, vol II, cit.].

sciogliere e di legare, ma sarò io stesso a procurarmelo. In breve: il mio modo d'essere (il *sum*) è un vivere nel cielo del pensiero, dello spirito, è un *cogitare*. Ma io stesso non sono altro che spirito pensante (secondo Cartesio) o credente (secondo Lutero). Io non sono il mio corpo; la mia carne può *sopportare* piaceri e tormenti. Io non sono la mia carne, *io* sono *spirito*, soltanto spirito.

Questo pensiero pervade la storia della Riforma fino ad oggi.

Solo la filosofia moderna, a partire da Cartesio, si è data seriamente da fare per portare il cristianesimo verso la sua attuazione completa ed efficace, innalzando la «coscienza scientifica» ad unica vera e valida. Per questo la filosofia moderna comincia col *dubbio* assoluto, col *dubitare*, con la «contrizione» della coscienza comune, con l'allontanamento da tutto ciò che non è legittimato dallo «spirito», dal «pensiero». Per essa niente vale la *natura*, niente l'opinione degli uomini o le «istituzioni umane» e non ha pace finché non ha portato in ogni cosa la ragione, in modo da poter dichiarare: «Il reale è razionale e solo il razionale è reale». Così essa ha finalmente condotto lo spirito, la ragione, alla vittoria; tutto è spirito, perché tutto è razionale; tanto l'intera natura quanto le più assurde opinioni degli uomini contengono la ragione, infatti «ogni cosa agisce necessariamente per il meglio», cioè contribuisce alla vittoria della ragione.

Il *dubitare* di Cartesio contiene l'affermazione decisa che solo il *cogitare*, il pensare, lo spirito – è. Si tratta di una completa rottura con la coscienza «comune», che attribuisce realtà alle cose *irrazionali*! Solo il razionale è, solo lo spirito è! Questo è il principio della filosofia moderna, il principio veramente cristiano. Già Cartesio separava rigorosamente il corpo dallo spirito e Goethe dice che «è lo spirito a edificarsi un corpo».

Ma anche questa filosofia, la cristiana, non riesce a sbarazzarsi del razionale e perciò infuria contro il «puramente soggettivo», contro le «trovate casuali, le accidentalità, l'arbitrio», ecc. Essa vuole rendere visibile il *divino* in ogni cosa, vuole che ogni coscienza diventi scienza del divino e che l'uomo veda Dio dappertutto; ma Dio non è mai senza il *diavolo*.

Perciò non può essere chiamato filosofo chi ha sì occhi buoni per le cose del mondo, uno sguardo limpido e non velato, un giudizio preciso sul mondo, ma vede nel mondo appunto solo il mondo, negli oggetti solo oggetti, insomma vede ogni cosa in modo prosaico com'essa è; filosofo, invece, è soltanto chi vede, mostra e dimostra, nel mondo il cielo, nel naturale il sovrannaturale, nel mondano il – *divino*. Quell'altro potrà essere intelligente quanto vuole, ma resta vero il detto: «Ciò che l'intelletto dell'uomo più intelligente non vede, lo sente, nella

sua semplicità, un animo di bambino». Solo quest'animo infantile, quest'occhio per il divino fa il filosofo. Quell'altro ha solo una coscienza «comune», ma chi conosce il divino e sa esprimerlo ha una coscienza «scientifica». Per questo motivo Bacone venne scacciato dal regno dei filosofi. D'altronde, la cosiddetta filosofia inglese non sembra aver prodotto nient'altro se non scoperte di cosiddette «menti aperte», come Bacone e Hume. Gli inglesi non hanno mai saputo elevare ad un'importanza filosofica la semplicità di un animo infantile, non hanno mai saputo ricavare filosofi dagli animi infantili. Detto con altre parole, la loro filosofia non ha mai saputo diventare *teologica*, diventare *teologia*, eppure solo come teologia la filosofia può *vivere se stessa fino in fondo* e giungere al suo compimento. La teologia è il luogo eletto per la sua agonia. Bacone non si curava di questioni teologiche e di punti cardinali.

La conoscenza ha il suo oggetto nella vita. Il pensiero tedesco cerca più d'ogni altro di raggiungere i cominciamenti e i punti sorgivi della vita e vede soltanto nella conoscenza stessa la vera vita. Il *cogito, ergo sum* di Cartesio ha il senso seguente: si vive solo se si pensa. Vita pensante significa «vita spirituale»! Solo lo spirito vive, la sua vita è la vera vita. Allo stesso modo poi, nella natura, solo le «leggi eterne», lo spirito o la ragione naturale sono la sua vera vita. Solo il pensiero, nell'uomo come nella natura, vive; tutto il resto è morto! Nella prospettiva della storia dello spirito è inevitabile giungere a quest'astrazione, alla vita dei concetti generali, che per la coscienza comune sono invece, *privi di vita*. Solo Dio, che è spirito, vive. Soltanto gli spettri sono veramente vivi.

Come può sostenere la filosofia moderna, ossia l'età moderna, di averci dato la libertà, se non ci ha liberato dal potere dell'oggettività? O forse sono libero dal despota se non ho più alcun timore della persona del dittatore ma rabbrivisco al pensiero di mancargli di rispetto, visto che credo di dovergliene? Le cose non stanno diversamente con l'età moderna. Essa si è limitata a trasformare gli oggetti *esistenti*, il potente vero, ecc., in oggetti *rappresentati*, cioè in *concetti*, davanti ai quali l'antico rispetto non solo non è andato perduto, ma anzi è aumentato d'intensità. Anche se ci si è preso gioco della crassa materialità del Dio e del diavolo di una volta, tanto maggiore attenzione si è prestata ai loro concetti. «Dei malvagi si sono liberati, ma il male è rimasto». Non ci si è fatti grandi scrupoli a rivoltarsi contro lo Stato esistente e a rovesciare le leggi esistenti, perché si era finalmente decisi a non lasciarsi più soggiogare dalla semplice presenza di ciò che si può toccare con mano; ma chi avrebbe osato peccare contro il *concetto* dello Stato e non sottomettersi al *concetto* della legge? Si rimase così «cittadini

dello Stato» e uomini «legalitari», fedeli alla legge; anzi, ci s'immaginava di essere tanto più legalitari, quanto più si aboliva, con considerazioni razionali, la legge precedente, manchevole, per ossequiare lo «spirito della legge». In tutto ciò gli oggetti avevano semplicemente subito una trasformazione, ma avevano mantenuto la loro supremazia e sovranità; insomma ci si trovava ancora in pieno nell'ubbidienza e nell'invasamento, si viveva nella *riflessione* e si aveva un oggetto su cui riflettere, da rispettare e davanti al quale si provava timore e venerazione. Non si era fatto nient'altro che tramutare le *cose* in *rappresentazioni* delle cose, in pensieri e concetti, e la *dipendenza* si era fatta ancora più intima e indissolubile. Così, per esempio, non è difficile emanciparsi dagli ordini dei genitori o sottrarsi agli ammonimenti dello zio e della zia o alle richieste del fratello e della sorella; ma l'ubbidienza rifiutata finisce facilmente per pesare sulla coscienza e quanto meno si cede alle singole richieste, considerandole irrazionali, da un punto di vista razionalistico, di fronte alla propria ragione, tanto più coscienziosamente si mantengono ben saldi rispetto e amore familiare e tanto più difficilmente ci si perdona una colpa contro la *rappresentazione* ideale che ci si è fatti dell'amore familiare e del dovere del rispetto. Liberati dalla dipendenza dalla famiglia reale, si cade in una dipendenza ancora più stretta dal concetto della famiglia: si è dominati dallo spirito della famiglia. La famiglia di Hans, Grete, ecc., ormai senza potere e autorità, è stata semplicemente interiorizzata, rimanendo così come «famiglia» in generale, a cui si può appunto applicare il vecchio detto: «Bisogna ubbidire a Dio più che all'uomo», che ora significa: «Io posso sì ribellarmi alle vostre richieste insensate, ma voi, in quanto mia 'famiglia', restate tuttavia l'oggetto del mio amore e della mia cura; infatti la 'famiglia' è un concetto sacro che il singolo non deva mai ledere». E questa famiglia senza più realtà esteriore, ma interiorizzata, ossia diventata pensiero, idea, vale adesso come «oggetto sacro», la cui tirannide è dieci volte più dura, perché la sua voce tuona nella mia coscienza. Questa tirannide verrà rotta soltanto se anche questa famiglia ideale diventerà per me un *niente*. Le parole cristiane: «Donna, che vuoi da me?»¹ e «Io sono venuto per spingere il figlio contro il padre e la figlia contro la madre»² e altre vengono accompagnate dal rimando alla famiglia celeste, quella vera, e non significano più nient'altro che l'esigenza dello Stato, secondo la quale, in caso di una collisione fra di esso e la famiglia, si deve ubbidire ai *suoi* ordini.

¹ *Giovanni*, 2, 4.

² *Matteo*, 10, 35.

Simile a quello della famiglia è il caso della moralità. Dalla morale qualcuno si libera, ma è difficile che riesca a liberarsi dalla rappresentazione ideale, dalla «moralità». La moralità è l'«idea» della morale, il suo potere spirituale, il suo potere sulla coscienza; la morale, invece, è troppo materiale per dominare lo spirito e non riesce a incatenare un uomo «spirituale», uno «spirito libero» cosiddetto indipendente.

Il protestante può metterla come vuole: la «Sacra Scrittura», la «parola di Dio» resta per lui sacra. Se per qualcuno non è più così, egli ha cessato di essere – protestante. Ma, con la parola di Dio, è sacro per il protestante anche tutto ciò che essa «prescrive», l'autorità istituita da Dio, ecc. Queste cose rimangono per lui indissolubili, inviciniabili, «superiori a ogni dubbio» e poiché il *dubbio*, che in pratica crea uno *sconvolgimento*, è la caratteristica più propria dell'uomo, quelle cose restano «superiori» all'uomo stesso. Chi non se ne sa *sbarazzare*, *crederà*, infatti credervi significa restarvi *legati*. Siccome nel protestantesimo la *fede* diventò più interiore, anche la *schiavitù* è diventata più interiore: si sono accolte in sé quelle cose sante, sono state intrecciate a ogni nostra attività, e se ne sono fatte «*questioni di coscienza*» e «*sacri doveri*». Pertanto per il protestante è sacro ciò di cui la sua coscienza non sa liberarsi e la *coscienziosità* definisce nel modo più chiaro il suo carattere.

Il protestantesimo ha fatto dell'uomo propriamente uno «Stato di polizia segreta». La «coscienza», spia sempre all'erta, sorveglia ogni movimento dello spirito, e ogni azione e ogni pensiero è per lei una «questione di coscienza», cioè una questione di polizia. Questa dilacerazione dell'uomo in «impulso naturale» e «coscienza» (plebe interiore e polizia interiore) costituisce il protestante. La ragione della Bibbia (al posto della cattolica «ragione della Chiesa») vale come sacra, e questo sentimento e questa consapevolezza della sacralità della parola biblica si chiama appunto «coscienza». In questo modo la sacralità ci è «entrata a forza nella coscienza». Se non ci si libera dalla coscienza, dalla consapevolezza del sacro, si potrà certo agire contro coscienza, ma non mai senza coscienza.

Il cattolico è soddisfatto di sé quando esegue l'*ordine*; il protestante agisce secondo la propria «miglior scienza e coscienza». Il cattolico è semplicemente e solamente un *profano*, il protestante è lui stesso *sacerdote*, *uomo dello spirito*. Questo è appunto il progresso rispetto al medioevo e al tempo stesso la maledizione del periodo della Riforma: l'attuazione completa del regno dello *spirito*.

La morale gesuitica non era nient'altro che un proseguimento del commercio delle indulgenze, solo che ormai il beneficiato

dall'indulgenza poteva gettare uno *sguardo* nel meccanismo della remissione e rendersi conto se gli veniva veramente tolto un peccato, perché in certi casi (casuisti) la sua azione non era affatto peccaminosa. Il commercio delle indulgenze aveva autorizzato ogni peccato e ogni mancanza e fatto tacere ogni moto della coscienza. La sensualità poteva prosperare, purché si conquistasse la licenza della Chiesa a forza di soldi. Questo favoreggiamento della sensualità fu continuato dai gesuiti, mentre i protestanti (moralisti, austeri, fanatici, penitenti, contriti ed oranti) ammisero, con ciò portando il cristianesimo al suo vero compimento, soltanto l'uomo spirituale e sacerdotale. Il cattolicesimo, specie il gesuitismo, favorì a questo modo l'egoismo e trovò all'interno del protestantesimo stesso un appiglio involontario e inconsapevole; i gesuiti ci hanno così salvato dalla decadenza e dal tramonto della *sensualità*. Tuttavia lo spirito protestante espande sempre più il suo dominio e il gesuitismo (giacché non rappresenta, vicino al protestantesimo, che è «divino», nient'altro che il suo complemento inseparabile, il «diabolico») non può affermarsi da sé in nessun luogo, ma deve assistere alla vittoria, per esempio in Francia, del filisteismo protestante, che fa procedere lo spirito a gonfie vele.

Spesso ci si compiace col protestantesimo per aver riportato in onore il mondano, per esempio il matrimonio, lo Stato, ecc. Ma per il protestantesimo, in realtà, proprio il mondano come mondano, il profano, è molto più indifferente di quanto non lo sia per il cattolicesimo, che lascia stare il mondo profano, anzi lo lascia godere dei piaceri che vuole, mentre il protestante razionale e coerente tenta di annientare completamente il mondano, e lo fa semplicemente *santificandolo*. Così viene tolto al matrimonio il suo carattere naturale, santificandolo, non nel senso del sacramento cattolico (col quale il matrimonio riceve semplicemente una consacrazione da parte della Chiesa, in quanto dunque cosa fondamentalmente non sacra), bensì nel senso che d'ora in avanti il matrimonio è in virtù di se stesso qualcosa di sacro, un rapporto sacro. Lo stesso vale per lo Stato e per tutto il resto. Prima il papa consacrava Stato e principi e li benediceva; adesso lo Stato di per sé è santo e così pure la maestà, senza bisogno di benedizioni sacerdotali. In realtà tutto l'ordine della natura o il diritto naturale è stato sacralizzato come «ordine divino». Così, per esempio, l'articolo 11 della Confessione Augustana dice: «Così è giusto che continuiamo ad attenerci alla saggia e assennata affermazione dei giureconsulti: è una legge naturale che l'uomo e la donna stiano insieme. Se è una *legge naturale, fa parte dell'ordine di Dio* iscritto nella natura ed è quindi anche una legge *divina*». E forse Feuerbach è qualcosa di più di un protestante illuminato, quando dichiara sacri i rapporti morali, non come ordine divino, è vero, ma, in cambio, in virtù

dello *spirito* che in essi dimora? «Ma il matrimonio, naturalmente come libero legame d'amore, è *sacro in virtù di se stesso*, per la *natura* dell'unione che in esso viene contratta. *Religioso* è solamente *quel* matrimonio che è *vero*, che corrisponde all'*essenza* del matrimonio, dell'amore. E lo stesso vale per tutti gli altri rapporti morali. Essi sono veramente *morali*, vengono rispettati veramente con senso morale, soltanto se valgono *come religiosi in virtù di se stessi*. C'è vera amicizia soltanto se i *confini* dell'amicizia vengono salvaguardati con religiosa coscienziosità, con la stessa coscienziosità con cui il credente salvaguarda la dignità del suo Dio. *Sacra* ti è e ti dev'essere l'amicizia, sacra la proprietà, sacro il matrimonio, sacro il bene di ogni uomo, ma sacro *in sé e per sé*».¹

Questo è un momento davvero essenziale. Nel cattolicesimo il mondano può certamente venir *consacrato* o *santificato*, ma senza questa benedizione sacerdotale non è sacro; invece nel protestantesimo i rapporti mondani sono sacri *in virtù di se stessi*, sacri per il semplice fatto che esistono. Il fatto che la sacralità venga conferita a qualcosa con la consacrazione fa tutt'uno con la massima gesuitica: «Il fine santifica i mezzi». Nessun mezzo di per sé è sacro o non sacro, ma la sua relazione con la Chiesa, la sua utilità per la Chiesa, santificano il mezzo. Uno di questi mezzi era anche il regicidio; se veniva compiuto per il bene della Chiesa, poteva esser certo di venir santificato, anche se non apertamente. Per il protestante la maestà è sacra, per il cattolico lo può diventare solo grazie alla consacrazione del prelado e soltanto perché il papa le ha conferito questa santità, anche senza un atto particolare, una volta per tutte. Se egli ritirasse la sua consacrazione, il re tornerebbe ad essere per il cattolico solo un «uomo mondano, un profano», un «non consacrato».

Mentre il protestante cerca di scoprire qualcosa di sacro perfino nei sensi, in modo da attenersi poi solo al sacro, il cattolico aspira piuttosto ad allontanare da sé tutta la dimensione dei sensi, ricacciandola in un territorio separato dove essa mantiene, come tutto il resto della natura, un suo valore. La Chiesa cattolica ha considerato il matrimonio mondano inconciliabile con l'ordine sacerdotale e ha vietato al suo clero di formarsi una famiglia mondana; la Chiesa protestante ha dichiarato sacri il matrimonio e il vincolo familiare, e quindi non disdicevoli per i suoi pastori.

Un gesuita, da buon cattolico, può santificare ogni cosa. Basta che dica a se stesso, per esempio: come sacerdote sono necessario alla Chiesa, ma la servo con tanto maggior zelo se placo opportunamente le mie voglie; di conseguenza voglio sedurre quella ragazza, far avvelenare

¹ *Wesen des Christentums*, p. 403 [L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cit.].

quel mio nemico, ecc.; il mio scopo è santo, perché è quello di un sacerdote, e santifica, di conseguenza, il mezzo. In fin dei conti, tutto questo avviene a vantaggio della Chiesa. Perché un prete cattolico non dovrebbe porgere all'imperatore Enrico VII l'ostia avvelenata, se ciò avviene per il bene della Chiesa?

I protestanti più rigorosi e clericali, cioè i calvinisti, si scagliarono, pieni di zelo, contro ogni «divertimento innocente», perché solo ciò che è santo e spirituale poteva essere innocente. Essi dovevano necessariamente ripudiare tutto ciò in cui non potevano provare la presenza dello Spirito Santo: danza, teatro, sfarzo (per esempio in chiesa) e simili.

Contro questo calvinismo puritano il luteranesimo è ancora una volta più orientato in senso religioso, cioè spirituale, è più radicale. Il calvinismo, infatti, respinge senza mezzi termini una quantità di cose giudicandole sensuali e mondane e *purifica* la chiesa; il luteranesimo, invece, cerca fin dove è possibile di portare lo *spirito* in ogni cosa, di riconoscere in tutto lo Spirito Santo come essenza e di *santificare* così l'intera dimensione mondana. («Un bacio onesto: che male in questo?». Lo spirito dell'onestà lo santifica). A questo modo il luterano Hegel (egli stesso dichiara in un passo: «lo voglio restare luterano») riesce a realizzare pienamente il concetto in ogni cosa. In ogni cosa c'è la ragione, cioè lo Spirito Santo, ovvero «il reale è razionale». Il reale è poi di fatto tutto quanto, perché in ogni cosa, per esempio in ogni menzogna, può venir scoperta la verità: non c'è nessuna menzogna assoluta, nessun male assoluto o simili.

Le grandi «opere dello spirito» sono state compiute quasi esclusivamente da protestanti, perché essi soli erano i veri discepoli e realizzatori dello *spirito*.

Quante cose sfuggono al controllo dell'uomo! Egli deve lasciare che il sole segua il suo corso, che il mare agiti le sue onde, che i monti s'innalzino verso il cielo. Egli si trova così senza potere di fronte all'*incontrollabile*. Come può scrollarsi di dosso l'impressione di essere *impotente* di fronte a questo gigantesco mondo? Esso è una *legge* stabile a cui l'uomo deve sottomettersi e che determina il suo *destino*. Qual era il fine dell'umanità precristiana? Liberarsi dall'imperversare dei destini, non lasciarsene *alterare*. Gli stoici raggiunsero questo fine con l'apatia, dichiarando *indifferenti* gli attacchi della natura e non lasciandosene influenzare. Orazio proclama il famoso *nil admirari*, annunciando così egli pure l'indifferenza verso l'*altro*, verso il mondo: esso non deve influire su di noi, non deve svegliare il nostro stupore. E il suo *impavidum ferient ruinae* esprime precisamente la stessa *imperturbabilità* del salmo 46, 3: «Anche se il mondo crollasse, noi non

abbiamo timore alcuno». Tutto ciò apre la strada al principio cristiano della vanità del mondo, al *disprezzo del mondo* proprio del cristianesimo.

Lo spirito *imperturbabile* «del saggio», col quale il mondo antico preparò la propria conclusione, sperimentò un profondo *turbamento interiore*, dal quale non poté difenderlo nessuna atarassia e nessun coraggio stoico. Lo spirito, al sicuro da ogni influenza del mondo, insensibile ai suoi colpi e *superiore* ai suoi attacchi, deciso a non lasciarsi stupire da niente e a non lasciarsi smuovere nemmeno dal crollo del mondo, continuava incessantemente a traboccare, perché nel suo interno si sviluppavano dei gas (spiriti) e dopo che *l'urto meccanico*, che viene dall'esterno, terminava il suo effetto, le *tensioni chimiche*, che si agitano nell'interno, davano inizio al loro gioco meraviglioso.

La storia antica si conclude in effetti con questo evento: *io* faccio del mondo la mia proprietà. «Ogni cosa mi è stata consegnata da mio padre» (*Matteo*, 11, 27). Il mondo ha finito di essere per me soverchiante, inavvicinabile, sacro, divino, ecc., è ormai «*sdivinizzato*» e io lo tratto a mio piacimento, tanto che, se dipendesse da me, potrei esercitare su di esso ogni potere magico, cioè tutta la potenza dello spirito, spostare i monti, ordinare ai gelsi di sradicarsi e di trapiantarsi nel mare (*Luca*, 17, 6) e realizzare tutto ciò che è possibile, cioè tutto ciò che è *pensabile*. «Tutto è possibile a colui che crede».¹ Io sono *signore* del mondo, mia è la «*magnificenza*» del grande signore. Il mondo si è fatto *prosaico*, perché il divino ne è scomparso: esso è mia proprietà, di cui posso disporre come voglio (cioè come vuole lo spirito).

Innalzandomi a *proprietario del mondo*, ho fatto conquistare all'egoismo la sua prima, piena vittoria: il mondo è sconfitto, l'egoismo è diventato *senza mondo* e ha messo sotto chiave il tesoro di una lunga era.

La prima proprietà, il primo dominio e la prima «magnificenza» sono stati conquistati!

Tuttavia il signore del mondo non è ancora signore dei suoi pensieri, dei suoi sentimenti, della sua volontà: non è signore e proprietario dello spirito, perché lo spirito è ancora santo, è lo «Spirito Santo» e il cristiano «senza mondo» non sa diventare «senza Dio». Se l'antica era una lotta contro il *mondo*, quella medioevale (cristiana) è una lotta contro *se stessi*, contro lo spirito; la prima era una lotta contro il mondo esteriore, la seconda contro il mondo interiore. L'uomo medioevale è «ripiegato su se stesso», pensante, pensoso.

¹ *Marco*, 9, 23.

Tutta la saggezza degli antichi è *saggezza mondana*, tutta quella dei moderni è *sapienza divina*.

I pagani (fra cui gli ebrei) riuscirono ad aver ragione del *mondo*; ma ora si tratta di aver ragione anche di se stessi, dello *spirito*, cioè di diventare senza spirito, ovvero senza Dio.

Da quasi duemila anni ci sforziamo di sottomettere lo Spirito Santo e piano piano qualche briciola di santità l'abbiamo pure strappata via e calpestata sotto i nostri piedi; ma questo gigantesco nemico si rialza sempre di nuovo, mutando nome e figura. Lo spirito non è stato ancora sdivinizzato, sconsacrato, dissacrato. È pur vero che da tempo non svolazza più in forma di colomba sulle nostre teste e non colma più solo i suoi santi, ma si lascia acchiappare anche dai profani, purtuttavia, come spirito dell'umanità, come spirito dell'uomo, cioè *dell'uomo*, rimane per me e per te pur sempre uno spirito *estraneo*, ancora lontano dal diventare nostra *proprietà* assoluta di cui poter disporre a nostro piacimento. È però senz'altro accaduto qualcosa che ha guidato visibilmente la storia dell'età cristiana: l'aspirazione a rendere *più umano* lo Spirito Santo, ad avvicinarlo agli uomini o ad avvicinarli gli uomini. Su questa strada si arrivò, alla fine, a concepirlo come «spirito dell'umanità» ed esso, detto ora volta a volta «idea dell'umanità, natura umana, sentimento umano, amore universale per l'uomo», ecc., diventò più amabile, più familiare e più accessibile.

Non si dovrebbe pensare che adesso ognuno può possedere lo Spirito Santo, accogliere in sé l'idea dell'umanità, dare in se stesso forma ed esistenza alla natura umana?

E invece no! Lo spirito non è stato ancora spogliato della sua santità e derubato della sua inavvicinabilità, è per noi irraggiungibile, non è nostra proprietà; infatti lo spirito dell'umanità non è il *mio* spirito. Potrà essere il mio *ideale* e posso dirlo mio in quanto mio pensiero: il *pensiero* dell'umanità è mia proprietà, cosa che posso dimostrare a sufficienza figurandomelo come voglio, oggi in un modo e domani in un altro: noi ce lo rappresentiamo infatti nelle maniere più varie. Ma esso è al tempo stesso un fedecommesso che non posso cedere e di cui non posso sbarazzarmi.

Dallo Spirito Santo venne fuori col tempo, attraverso parecchie trasformazioni, l'«*idea assoluta*», la quale dette luogo a sua volta, scindendosi in vario modo, a tutte le idee di amore per l'uomo, razionalità, virtù civiche, ecc.

Ma posso chiamare l'idea «mia proprietà», se essa è idea dell'umanità? E posso considerar vinto lo spirito se lo devo servire, «sacrificando me stesso»? L'antichità, negli ultimi tempi, aveva fatto del

mondo la sua proprietà, una volta spezzatane la supremazia e «divinità» e riconosciutane l'impotenza e la «vanità».

Lo stesso succede con lo *spirito*. Se io abbasso lo spirito a *fantasma* e il suo potere su di me a *fissazione*, posso dire di averlo sconsacrato, dissacrato, sdivinizzato e allora *ne faccio uso*, così come si fa uso, senza esitazioni e a proprio piacimento, della *natura*.

La «natura della cosa» e il «concetto del rapporto» devono guidarmi nel trattare la cosa e nell'istituire il rapporto. Come se il concetto della cosa esistesse per sé e non fosse invece il concetto che noi ci formiamo della cosa! Come se un rapporto che noi stabiliamo non fosse unico per il fatto che siamo unici noi che lo stabiliamo! Come se dipendesse dal modo in cui altri lo classifica! Ma come l'«essenza dell'uomo» è stata separata dall'uomo reale e questi è stato giudicato in base a quella, così viene separata da lui anche la sua azione, che viene valutata in base al suo «valore umano». I *concetti* devono decidere in ogni cosa, i concetti devono regolare la vita, i concetti devono *dominare*. Questo è il mondo religioso a cui Hegel ha dato un'espressione sistematica, portando un metodo nell'assurdo e perfezionando l'ordine dei concetti in una dogmatica dalle solide fondamenta e ben costruita. Tutto diventa una cantilena di concetti e l'uomo reale è costretto, cioè io sono costretto a vivere secondo queste leggi concettuali. Può forse esistere un più duro dominio della legge? Ma il cristianesimo non aveva forse ammesso fin dall'inizio di voler rendere ancora più forte il dominio della legge ebraica? («Nemmeno una lettera della legge deve andar perduta!»).

Col liberalismo furono semplicemente messi in gioco nuovi concetti, e precisamente concetti umani al posto dei divini, connessi allo Stato invece che alla Chiesa, «scientifici» invece che religiosi, insomma, più in generale, veri concetti e leggi eterne invece che «principi e sistemi grossolani».

Adesso, soltanto lo *spirito* regna nel mondo. Una quantità innumerevole di concetti frulla nelle teste, e che cosa fanno coloro che vogliono progredire? Negano questi concetti per sostituirli con dei nuovi! Essi dicono: «Voi vi fate un concetto sbagliato del diritto, dello Stato, dell'uomo, della libertà, della verità, del matrimonio, ecc.; il vero concetto del diritto, ecc., è piuttosto quello che proponiamo noi!». E così progredisce la confusione dei concetti.

La storia universale è stata crudele con noi e lo spirito ha raggiunto l'onnipotenza. Tu devi portar rispetto perfino a quella misera cosa che sono le mie scarpe, che potrebbero proteggere i tuoi piedi nudi, al mio sale, col quale le tue patate diventerebbero più saporite e alla mia carrozza di gala, il cui possesso ti libererebbe d'un colpo della tua

miseria: tu non puoi stendere le mani per prendere queste cose che sono mie. Di esse, come di mille altre, l'uomo deve riconoscere l'*indipendenza*, esse devono essere per lui intoccabili e inavvicinabili, proibite. Egli deve rispettarle scrupolosamente, guai a lui se, pieno di desiderio, allunga un dito: si dirà appunto che ha «le mani lunghe»!

Siamo stati ridotti alla miseria: ci è restato assai poco, anzi quasi niente! Ogni cosa è stata allontanata da noi, su niente possiamo aver pretese, se non ci viene donato: viviamo solo della *grazia* del donatore. Nemmeno un ago puoi sollevare da terra, a meno che non ti sia stato concesso, a meno che tu non abbia avuto il *permesso*. Da chi? Dal *rispetto*! Soltanto se il rispetto cede quell'ago in tua proprietà, soltanto se lo puoi *rispettare* come tua proprietà, soltanto allora potrai prenderlo. E ancora: tu non devi concepire un pensiero, pronunciare una sillaba, compiere un'azione di cui ti giustifichi tu stesso, invece di venirne giustificato dalla moralità o dalla ragione. Felice *spregiudicatezza* dell'uomo avido, come hanno tentato crudelmente d'immolarti sull'altare del *pregiudizio*!

Ma intorno all'altare s'inarcano le volte di una chiesa e le sue mura si estendono sempre più in là. Ciò che esse racchiudono, è – *sacro*. Tu non puoi più raggiungerlo e tanto meno toccarlo. Gridando per la fame che ti divora, ti aggiri intorno a quelle mura, per raccogliere quel poco di profano che è rimasto, ma i cerchi del tuo percorso si fanno sempre più ampi. Presto quella chiesa abbraccerà tutta la terra e tu verrai ricacciato al margine estremo; ancora un passo e il *mondo del sacro* avrà vinto; tu sprofondi nell'abisso. Perciò riprenditi, finché hai tempo, non errare più a lungo nel prato falciato del profano, rischia il salto e sfonda le porte, irrompendo nel santuario stesso! Se tu *divori il sacro*, te ne *appropri*! Digerisci l'ostia e te ne sarai sbarazzato!

III. I LIBERI

Siccome sopra abbiamo presentato gli antichi e i moderni in due parti distinte, potrebbe sembrare che i liberi dovessero essere trattati in questa terza parte come gruppo indipendente e separato. Ma non è assolutamente così. I liberi non sono che i più moderni, i modernissimi fra i «moderni» e vengono trattati in una parte speciale solo perché appartengono al presente e il presente richiede più attenzione, da parte nostra, di qualsiasi altra cosa. Io intendo per «liberi» nient'altro che i liberali, ma, per quel che riguarda il concetto di libertà, come pure alcuni altri, devo rimandare il lettore a quello che dirò più oltre, sebbene non possa non far uso di questi concetti già da adesso.

1. Il liberalismo politico

Dopo che il calice della cosiddetta monarchia assoluta fu vuotato fin quasi alla feccia, ci si accorse così chiaramente, nel diciottesimo secolo, che questa bevanda non aveva un sapore umano che non si poté non desiderare un calice diverso. I nostri padri si sentivano innanzitutto «uomini» e tali volevano infine esser considerati.

Chi vede in noi qualcos'altro che l'uomo, sarà da noi considerato appunto non un uomo, ma un mostro inumano [*einen Unmenschen*], e lo tratteremo conformemente; chi invece ci riconosce come uomini e ci protegge contro il pericolo di essere trattati in modo inumano, verrà da noi onorato come nostro protettore e patrono.

Teniamoci uniti, quindi, e proteggiamo l'un nell'altro l'uomo; così troveremo nella nostra *unità* la protezione necessaria e in noi che ci teniamo *uniti* una comunità i cui membri conoscono la propria dignità umana e si tengono uniti appunto in quanto «uomini». La nostra unità è lo *Stato*, noi chi ci teniamo uniti siamo la *nazione*.

Nella nostra comunità (nazione o Stato) noi siamo solo uomini. Il nostro comportamento come singoli, gli impulsi egoistici che possono muoverci appunto in quanto singoli, sono cose che riguardano esclusivamente la nostra *vita privata*; la nostra vita *pubblica* ossia la nostra vita nello Stato è *puramente umana*. Ciò che c'è in noi d'inumano o di egoistico viene degradato a «cosa privata» e noi distinguiamo chiaramente lo Stato dalla «società civile», nella quale regna l'«egoismo».

L'uomo vero è la nazione, il singolo invece è sempre un egoista. Spogliatevi dunque della vostra singolarità o del vostro isolamento, che è la radice di ogni disuguaglianza egoistica e di ogni discordia, e consacratevi pienamente all'uomo vero, alla nazione o allo Stato. Così avrete valore di uomini e tutto ciò che è proprio dell'uomo; lo Stato, che è l'uomo vero, vi concederà tutto ciò che è suo e vi darà i «diritti dell'uomo»: l'uomo vi darà i suoi diritti!

Questo è il discorso della borghesia.

La borghesia è caratterizzata precisamente dall'idea che lo Stato è tutto in tutto, è il vero uomo e che il valore umano del singolo consiste nell'essere un cittadino dello Stato. Essere un buon cittadino: in questo egli ricerca il suo massimo onore e niente conosce di superiore a questo massimo, se non, al più, l'antiquato – «essere un buon cristiano».

La borghesia si sviluppò lottando contro le classi privilegiate, dalle quali venne trattata *cavalièrement* come «terzo stato» e confusa con la «*canaille*». Fino allora, dunque, nello Stato si sottolineava la «disuguaglianza personale». Il figlio di un nobile era destinato a cariche

verso le quali i borghesi più eccellenti invano alzavano gli occhi, ecc. Contro questo si ribellò il sentimento borghese. Basta con i privilegi, con le distinzioni di persona, con le differenze di classe! Tutti devono essere uguali! Non si dovrà più perseguire alcun *interesse particolare*, ma invece l'*interesse generale di tutti*. Lo Stato dev'essere una comunità di uomini liberi e uguali e ognuno deve dedicarsi al «bene comune», disciogliersi nello Stato, fare dello Stato il proprio fine e il proprio ideale. «Stato! Stato!»: ecco il grido di tutti; da allora si cercò l'«ordinamento giusto», la costituzione migliore, insomma lo Stato nella sua forma più perfetta. L'idea dello Stato entrò in tutti i cuori e generò entusiasmi; servire lo Stato, questo Dio mondano: ecco il nuovo servizio divino, il nuovo culto! L'epoca propriamente *politica* era cominciata. Servire lo Stato o la nazione divenne l'ideale supremo, l'interesse statale l'interesse supremo, il servizio statale (che si può benissimo compiere anche senza essere funzionari dello Stato) l'onore supremo.

Così venivano messi al bando gli interessi *particolari* e gli aspetti personali e sacrificarsi per lo Stato era diventato lo *shibboleth*. La *propria* persona va sacrificata: solo per lo Stato bisogna vivere. Si deve agire «disinteressatamente», cercare non il *proprio* utile, ma quello dello Stato. Quest'ultimo è perciò diventato la vera persona, di fronte alla quale la personalità singola scompare: non io devo vivere, ma lo Stato in me. Perciò ci si oppose all'egoismo di un tempo: viva il disinteresse e l'*impersonalità*! Di fronte a questo Dio – lo Stato –, scomparve ogni egoismo e davanti a lui tutti erano uguali: essi erano, senza alcun'altra differenza – uomini, nient'altro che uomini.

La materia infiammabile della *proprietà* fece scoppiare l'incendio della rivoluzione. Il governo aveva bisogno di soldi. Doveva allora confermare il principio che il governo è *assoluto* e, quindi, signore di ogni proprietà, unico proprietario; doveva *riprendersi* il *suo* denaro che si trovava solo in possesso, non in proprietà, dei suoi sudditi. Invece il governo convoca gli stati generali, per farsi *concedere* quel denaro. La paura delle ultime conseguenze distrusse l'illusione del governo *assoluto*; chi si deve far «concedere» qualcosa, non può dirsi assoluto. I sudditi capirono di essere *veri proprietari* e che era *loro* il denaro che si richiedeva. Coloro che fino a quel momento erano stati sudditi presero coscienza del loro essere *proprietari*. Bailly lo descrive con poche parole: «Se voi non potete disporre della mia proprietà senza il mio consenso, ancora meno potrete disporre della mia persona e di tutto quanto concerne la mia posizione spirituale e sociale! Tutto questo è mia proprietà, come il pezzo di terra che coltivo, e io ho diritto ed interesse a fare da me le leggi». Dalle parole di Bailly sembra proprio che *ognuno* sia adesso proprietario. Invece, al posto del governo, al

posto del principe, proprietaria e signora diviene adesso – la *nazione*. D'ora in avanti l'ideale è la – «libertà del popolo», il popolo libero, ecc.

Già il giorno 8 luglio 1789 la dichiarazione del vescovo di Autun e Barrère distrusse l'apparenza dell'importanza di ognuno, del *singolo*, nella legislazione: essa mostrò la piena *impotenza* dei committenti: la *maggioranza dei rappresentanti* è diventata *padrona*. Quando il 9 luglio viene presentato il piano della divisione dei lavori per la costituzione, Mirabeau osserva: «Il governo ha solo il potere, non il diritto; soltanto nel *popolo* va ritrovata la sorgente di ogni *diritto*». Il 16 luglio lo stesso Mirabeau esclama: «Non è forse il popolo la sorgente di ogni *potere*?». Dunque, la sorgente di ogni diritto e di ogni – potere! Fra parentesi, qui si manifesta il contenuto del «diritto»: è il – *potere*, la forza. «Chi ha il potere ha il diritto».

La borghesia è l'erede delle classi privilegiate. In effetti solo i diritti dei baroni, tolti loro come «usurpazioni», passarono alla borghesia. Ma la borghesia ormai si chiamava «nazione». «Nelle mani della nazione» furono rimessi tutti i *privilegi*. Con questo cessarono di essere «privilegi» o «diritti esclusivi» e divennero «diritti». È la nazione d'ora in avanti a richiedere decime e *corvées*, essa ha ereditato i tribunali feudali, i diritti sulla caccia e – i servi della gleba. La notte del 4 agosto segnò la fine dei «privilegi» (anche le città, le comunità e i magistrati godevano di privilegi e di diritti di signoria) e il nuovo giorno fu l'alba del «diritto», dei «diritti dello Stato», dei «diritti della nazione».

Il monarca nella persona del «signore e sovrano» era stato un povero monarca in confronto al nuovo, la «nazione sovrana». Questa *monarchia* era mille volte più dura, più severa e coerente. Contro il nuovo monarca non potevano più esser fatti valere diritti o privilegi; ben più limitato era, in confronto, il «re assoluto» dell'*ancien régime*. La rivoluzione provocò il passaggio dalla *monarchia limitata* alla *monarchia assoluta*. D'ora in poi ogni diritto che non venga concesso da questo monarca è un'«usurpazione» e ogni privilegio che egli conferisce, invece, un «diritto». L'epoca richiedeva una *monarchia assoluta*, per questo cadde quella cosiddetta monarchia assoluta, che aveva saputo essere tanto poco assoluta da lasciarsi limitare da mille signorotti.

La ricerca e l'aspirazione di millenni, quella cioè di trovare un signore assoluto accanto al quale non sussistessero più altri signori o signorotti che potessero limitarne il potere, è stata realizzata dalla borghesia. Essa ha manifestato il signore che, solo, può concedere «titoli di diritto» e senza la cui autorizzazione *niente è legittimo*.

«Adesso noi sappiamo che un idolo nel mondo non è niente e che nessun altro è Dio, fuorché uno solo».¹

Contro *il* diritto a niente vale l'obiezione, valida contro *un* diritto, secondo cui esso è «un torto». Si può soltanto dire che è un'assurdità, un'illusione. Se lo si chiamasse torto, si dovrebbe opporgli un *altro* diritto a cui confrontarlo. Se invece si rigetta il diritto come tale, il diritto in sé e per sé, completamente, si rigetta anche il concetto di «torto» e si disintegra così del tutto il concetto di «diritto» (al quale appartiene anche quello di «torto»).

Che cosa vuol dire che noi godiamo tutti quanti di «uguali diritti politici»? Soltanto questo: che lo Stato non ha nessun riguardo per la mia persona, che io, come ogni altro, sono per lui soltanto un uomo, senza alcun altro significato che in qualche modo possa imporglisi. Io non m'impongo allo Stato come nobile, figlio di un aristocratico, oppure come semplice erede di un funzionario il cui ufficio mi appartiene per eredità (come nel medioevo le contee, ecc., e più tardi, sotto la monarchia assoluta, alcuni uffici ereditari). Ora, lo Stato ha un'infinità di diritti da concedere, per esempio il diritto di guidare un battaglione o una compagnia, il diritto di far lezione all'università, ecc.: esso può concederli perché sono suoi, cioè sono diritti dello Stato o diritti «politici». Per lo Stato, in questo, è indifferente la persona che da esso ottiene certi diritti, purché essa adempia ai doveri che da quei diritti discendono. Per lo Stato andiamo tutti bene, siamo tutti *uguali*, nessuno è da più o da meno di un altro. Chi sia colui che riceve il comando dell'esercito, mi è indifferente – dice lo Stato sovrano – purché si dimostri all'altezza del suo compito. «Eguaglianza di diritti politici» significa che ognuno può meritarsi qualsiasi diritto di quelli che lo Stato ha da concedere, purché abbia i requisiti del caso, requisiti che sono richiesti di volta in volta dalla natura del diritto in questione e che non hanno quindi niente a che vedere con una preferenza per questa o quella persona (*persona grata*): la natura del diritto di diventare ufficiale, per esempio, comporta una sana costituzione fisica e una certa quantità di cognizioni, ma non richiede un'origine nobile. Se invece un borghese, fosse pure il più meritevole, non avesse il diritto di accedere a quella carica, ci sarebbe una disuguaglianza di diritti politici. Gli Stati moderni, quale più quale meno, hanno attuato questo principio egualitario.

La monarchia degli ordini (così voglio chiamare la monarchia assoluta, l'età dei re *prima* della rivoluzione) manteneva il singolo dipendente da tante piccole monarchie. Si trattava di gruppi sociali chiusi (società), come le corporazioni artigianali, l'aristocrazia, il clero, la

¹ 1^a Corinti, 8, 4.

borghesia, le città, le comunità, ecc. In tutti questi casi il singolo doveva *innanzitutto* considerarsi membro di quella piccola società e ubbidire ciecamente al suo spirito, all'*esprit de corps*, suo monarca. Per il singolo aristocratico, per esempio, la propria famiglia e l'onore del suo casato devono valere di più della propria persona. Il singolo si rapportava soltanto attraverso la sua *corporazione*, il suo ordine, alla grande corporazione, cioè allo Stato, così come nel cattolicesimo il singolo si mette in rapporto con Dio solo attraverso il sacerdote. A tutto questo pose fine il terzo stato, trovando il coraggio di annullare *se stesso come stato* o ordine. Esso decise di non essere più, di non chiamarsi più «*stato*» (ordine) accanto ad altri ordini, ma di trasfigurarsi, di universalizzarsi, diventando «nazione». Per questo creò una monarchia ben più perfezionata ed assoluta dell'antica e l'intero *principio degli ordini*, il principio delle piccole monarchie all'interno della grande monarchia, che aveva dominato fino ad allora, fu distrutto. Perciò non si può dire che la rivoluzione abbia toccato soltanto i due primi ordini privilegiati: essa riguardava le piccole monarchie degli ordini nel loro complesso. Ma se gli ordini e la loro dominazione erano stati infranti (anche il re era soltanto un re della monarchia degli ordini, non un re borghese), restavano gli individui ormai liberati dalla disuguaglianza degli ordini. Dovevano veramente non appartenere più a nessun ordine, essere dei disgraziati «senza arte né parte», isolati, non più legati né a un ordine (*status*) né da un vincolo più generale? No! Il terzo stato si era dichiarato nazione appunto per non essere più un ordine *accanto* ad altri, ma l'*unico ordine*. Quest'unico ordine è la nazione, lo «Stato» (*status*). Che cos'era diventato il singolo? Un protestante politico! Infatti adesso egli era entrato in rapporto diretto col suo Dio, lo Stato. Egli non era più, se aristocratico, nella monarchia della nobiltà, oppure, se artigiano, nella monarchia della corporazione, ma invece egli e tutti gli altri conoscevano e riconoscevano soltanto un *unico signore*, lo Stato, come servitori del quale ricevevano tutti quanti lo stesso titolo onorifico: il titolo di «cittadino».

La borghesia è l'*aristocrazia del merito*; «premiare il merito» è il suo motto. Essa lottò contro la nobiltà «pigra», infatti secondo essa, nuova, solerte nobiltà, diventata tale con la solerzia e col merito, non si è liberi «per nascita», ma neppure io sono libero, bensì lo è il «meritevole», il leale *servitore* (del suo re o dello Stato o del popolo negli Stati costituzionali). La libertà, cioè il «merito», si acquista *servendo*, fosse pure servendo Mammona. Bisogna rendersi benemerito dello Stato, cioè del principio dello Stato, del suo spirito morale. Chi *serve* questo spirito dello Stato è un bravo cittadino, quale che sia il tipo d'attività professionale, purché lecito, della sua vita. Agli occhi dei borghesi, bravi cittadini, gli «innovatori» esercitano un'«arte che non dà

pane». Soltanto il «trafficante» è «pratico» e lo spirito del trafficante è tanto in chi va a caccia di un impiego statale, quanto in chi fa fruttare il suo gruzzoletto o tenta in qualche altro modo di rendersi utile a sé e agli altri.

Ma se i meritevoli sono tenuti in conto di liberi (il borghese che ama le comodità, il funzionario fedele non ha forse realizzato in pieno la libertà a cui aspira?), allora i «servitori» sono – i liberi! Il servitore ubbidiente è l'uomo libero! Che crudo paradosso! Eppure questo è il senso della borghesia, e il suo poeta Goethe e il suo filosofo Hegel hanno saputo esaltare la dipendenza del soggetto dall'oggetto, l'ubbidienza nei confronti del mondo oggettivo, ecc. Chi serve soltanto la causa [*Sache*] e «le si dedica tutto», ha la vera libertà. E la causa, per chi pensa, è sempre stata la – *ragione*, essa promulga leggi universali, come Stato e Chiesa, e incatena il singolo uomo col *pensiero dell'umanità*. Essa decide che cosa è «vero» e noi dobbiamo prenderlo per norma. Non c'è gente più «razionale» e «ragionevole» dei servitori devoti, ai quali, come servitori dello Stato, spetta più che ad ogni altro il titolo di bravi cittadini.

Che tu sia ricco sfondato o povero in canna è una cosa che lo Stato della borghesia rimette alle tue personali preferenze; basta che tu abbia «buone intenzioni»: te le richiede lo Stato, che considera suo compito essenziale inculcarle in tutti. Per questo ti difenderà dai «cattivi suggerimenti», rinchiudendo i «malintenzionati» e facendo tacere i loro discorsi sovversivi con la censura, con le leggi sulla stampa e con le mura delle carceri e incaricando, d'altra parte, persone «dalle buone intenzioni» di svolgere l'ufficio censorio e facendo esercitare su di te un'*influenza morale*, in tutti i modi possibili, da «benintenzionati e benpensanti». Se ti ha reso sordo ai cattivi suggerimenti, con tanto maggiore solerzia ti riaprirà le orecchie per i *suggerimenti* morali.

Con l'età della borghesia ha inizio anche quella del *liberalismo*. Si vuol vedere realizzato dappertutto ciò che è «razionale», «conforme allo spirito del tempo», ecc. La seguente definizione del liberalismo, che vorrebbe esaltarlo, ne determina perfettamente il carattere: «Il liberalismo non è altro che la conoscenza razionale applicata ai nostri rapporti esistenti».¹ Sua meta è un «ordine razionale», un «comportamento morale», una «libertà limitata», non l'anarchia, l'assenza di leggi, l'individualismo. Ma, se domina la ragione, soccombe la *persona*. L'arte ha da tempo non solo ammesso la bruttezza, ma l'ha

¹ *Einundzwanzig Bogen*, p. 12 [Anonimo (Carl Witt), *Preussen seit der Einsetzung Arndts bis zur Absetzung Bauers* (*La Prussia dall'insediamento di Arndt alla deposizione di Bauer*), in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (*Ventuno fogli di stampa dalla Svizzera*), a cura di G. Herwegh, Zürich-Winterthur, 1843].

ritenuta necessaria per la propria esistenza e l'ha accolta in sé: essa ha bisogno del malvagio, ecc. Anche in campo religioso i liberali più radicali vanno tanto avanti da volere che anche l'uomo più religioso sia considerato un cittadino dello Stato, cioè come il malvagio religioso; non vogliono più saperne di processi agli eretici. Ma contro la «legge razionale» nessuno deve ribellarsi, altrimenti lo si minaccia con la più severa – punizione. Non si vuole che la persona, cioè che io abbia libertà di movimenti e valore autonomo: questi sono riservati alla ragione e si proclama appunto il dominio della ragione, che è un dominio come un altro. I liberali sono *zelanti*, non per la fede, per Dio, ecc., è vero, ma certamente per la *ragione*, loro signora. Essi non sopportano l'impudenza, e quindi nemmeno lo sviluppo e la determinazione autonoma dell'individuo, che perciò *tutelano*, facendo concorrenza, in questo, ai dominatori più assoluti.

Che cosa bisogna intendere per «libertà politica»? Forse la libertà dei singoli *dallo* Stato e dalle sue leggi? No, al contrario, *l'esser legato* del singolo allo Stato e alla legge statale. Ma perché si parla allora di «libertà»? Perché non si è più separati dallo Stato attraverso intermediari, ma si è in rapporto diretto e immediato con esso, perché si è cittadini e non sudditi di un altro, nemmeno del re come persona, ma soltanto nella sua qualità di «capo dello Stato». La libertà politica, questa dottrina fondamentale del liberalismo, non è che una seconda fase del – protestantesimo e corre perfettamente parallela alla «libertà religiosa».¹ Oppure quest'ultima significa una libertà *dalla* religione? Tutt'al contrario! Quella formula esprime soltanto la libertà da intermediari, la libertà da sacerdoti che fungano da mediatori, l'abolizione del «laicato», ossia il rapporto diretto e immediato con la religione o con Dio. Soltanto a condizione di essere religiosi si può godere della libertà religiosa, che non significa perciò assenza di religione, ma invece fede profonda, rapporto diretto con Dio, senza bisogno di mediatori. Chi è «religiosamente libero» fa della religione la causa del cuore, la sua *propria causa*, una causa «tanto seria da essere santa». Lo stesso vale anche per chi è «politicamente libero»: egli fa dello Stato una causa tanto seria da essere santa, la sua causa del cuore, la sua causa principale, la sua propria causa.

Libertà politica vuol dire che la polis, che lo Stato sono liberi e «libertà religiosa» vuol dire che la religione è libera, come «libertà di coscienza» vuol dire che la coscienza è libera; non si afferma assolutamente, quindi, che io sono libero dallo Stato, dalla religione o

¹ Louis Blanc dice (*Histoire de dix ans*, I, p. 138) a proposito del periodo della Restaurazione: «*Le protestantisme devint le fond des idées et des mœurs*» [L. Blanc, *Histoire de dix ans. 1830-1840*, vol. I, Paris, 1841].

dalla coscienza, ossia che me ne sono *sbarazzato*. Quella libertà non è *mia*, ma di una potenza che mi domina e mi tiranneggia; essa significa che uno dei miei *tiranni*, come Stato, religione, coscienza, è libero. Lo Stato, la religione, la coscienza, questi tiranni, mi rendono schiavo e la *loro* libertà è la *mia* schiavitù. È ovvio e inevitabile che essi seguano, in ciò, il principio secondo cui «il fine giustifica i mezzi». Se il fine è il bene dello Stato, la guerra, come mezzo, viene santificata; se il fine dello Stato è la giustizia, l'omicidio, come mezzo, viene santificato e ribattezzato col nome sacro di «esecuzione capitale», ecc.; lo Stato, che è santo, *santifica* tutto ciò che gli torna utile.

La «libertà individuale», che il liberalismo borghese vigila gelosamente, non significa affatto che io sono totalmente libero di autodeterminarmi liberamente, nel qual caso le azioni che compio diverrebbero davvero *mie*, ma indica semplicemente che io sono indipendente dalle *persone*. È libero individualmente chi non è responsabile di fronte a nessun *uomo*. Se prendiamo la cosa in questo senso (e in altro senso non è possibile prenderla), non soltanto il dominatore è individualmente libero, cioè *non responsabile di fronte ad alcun uomo* («di fronte a Dio» si dichiara responsabile egli stesso), ma lo sono tutti coloro che «sono responsabili solo di fronte alla legge». È questo il tipo di libertà che i moti rivoluzionari del secolo hanno conquistato: l'indipendenza dall'arbitrio, dal «*tel est notre plaisir*». Perciò lo stesso principe costituzionale dovette venir spogliato di ogni caratteristica personale, gli fu sottratto ogni potere di prendere decisioni individualmente, affinché come persona, come *uomo individuale*, non violasse la «libertà individuale» di altri. La *volontà personale del dominatore* è scomparsa con il principe costituzionale; è giusto e naturale, quindi, che i principi assoluti si difendano contro il nuovo stato di cose. Eppure sono proprio loro a voler essere «principi cristiani» nel senso migliore dell'espressione. Ma allora dovrebbero diventare una potenza *puramente spirituale*, perché il cristiano è sottomesso soltanto allo *spirito* («Dio è spirito»). Ma, da un punto di vista logico, soltanto il principe costituzionale rappresenta una potenza puramente spirituale, perché egli si presenta senz'alcuna importanza personale, spiritualizzato al punto da poter valere come uno «spirito» perfetto e inquietante, come un'*idea*. Il re costituzionale è il vero re *cristiano*, il principio cristiano nella sua pura coerenza. Con la monarchia costituzionale è finito il dominio individuale, cioè quello di un dominatore che veramente *vuole*; perciò nella monarchia costituzionale regna la *libertà individuale*, l'indipendenza da ogni dominatore individuale, da chiunque potrebbe dominarmi con un «*tel est notre plaisir*». Questa è la vita statale compiutamente *cristiana*, una vita spiritualizzata.

La borghesia si comporta in tutto e per tutto in modo *liberale*. Ogni intrusione *personale* nella sfera dell'altro offende il senso borghese: se il borghese si accorge che dipendiamo dal capriccio, dall'arbitrio, dalla volontà di un uomo in quanto individuo singolo (cioè in quanto non autorizzato da una «potenza superiore»), egli subito ostenta il suo liberalismo e grida al «sopruso». Insomma il borghese afferma la propria libertà da ciò che si chiama «comando» (*ordonnance*): «Nessuno può comandarmi niente!». «Comando» significa che ciò che *io* debbo fare è la volontà di un altro uomo, mentre «legge» non esprime un potere personale dell'altro. La libertà borghese è la libertà o indipendenza dalla volontà di un'altra persona, è la cosiddetta libertà personale o individuale; infatti, essere personalmente liberi significa solo essere liberi nella misura in cui nessun'altra persona può disporre di me, ossia significa che ciò che mi è permesso o non mi è permesso non dipende dalla decisione personale di un altro. La libertà di stampa, per esempio, è una di queste libertà del liberalismo, il quale combatte la costrizione della censura solo in quanto arbitrio personale, ma per il resto sembra dispostissimo a tiranneggiare quella libertà con «leggi sulla stampa»; i liberali borghesi, insomma, vogliono scrivere liberamente le *loro* cose; siccome essi sono *legalitari*, i loro scritti non rientreranno nei casi previsti dalla legge. Soltanto ciò che è liberale, cioè legale, deve poter essere stampato; per tutto il resto vengono minacciate le punizioni delle «leggi sulla stampa». Vedendo assicurata la libertà personale, non ci si accorge affatto che, se si andrà avanti su questa strada, ci dominerà la più aspra mancanza di libertà. Infatti ci siamo sì liberati dai *comandi* e «nessuno può comandarci niente», ma tanto più sottomessi siamo ora, in compenso, nei confronti della – *legge*. Si viene asserviti con tutti i crismi della legge.

Nello Stato borghese ci sono soltanto «uomini liberi» che vengono *costretti* a un'infinità di cose (per esempio al rispetto, alla professione di fede e simili). Ma che importa? Chi li costringe è «solo» lo – Stato, la legge, non un uomo!

Dove vuol arrivare la borghesia, scagliandosi piena di zelo contro ogni comando personale, ossia tale che non si fondi sulla «causa», sulla «ragione», ecc.? Essa lotta per l'appunto solo nell'interesse della «causa», contro il dominio delle «persone»! Ma la causa dello spirito è ciò che è razionale, buono, legale, ecc.: questa è la «buona causa». La borghesia vuole un dominatore *impersonale*.

Se poi il principio è questo, e cioè che solo la causa può dominare l'uomo (la causa della moralità, la causa della legalità, ecc.), allora non può venir autorizzata alcuna limitazione personale di uno da parte di un altro (limitazioni personali di questo tipo erano, per esempio, in

passato, quella del borghese che non poteva accedere a incarichi riservati ai nobili e quella del nobile che non poteva esercitare l'artigianato, riservato ai borghesi, ecc.), ossia deve esserci *libera concorrenza*. Non le persone, ma solo la cosa [*die Sache*] dà modo ad uno di limitare un altro (il ricco, per esempio, limita chi è privo di mezzi attraverso il denaro, una cosa). Di qui in avanti c'è un solo dominio: quello dello Stato; come persona, nessuno può più essere signore di un altro. Già dalla nascita i bambini appartengono allo Stato, e ai genitori solo in nome dello Stato, che, per esempio, non tollera l'infanticidio, esige il battesimo dei suoi figli, ecc.

Per lo Stato i suoi figli sono tutti uguali («eguaglianza civile o politica») ed è affar loro sbrigarsela da soli nei loro rapporti: si facciano pure *concorrenza* gli uni con gli altri.

Libera concorrenza significa semplicemente che ognuno può entrare in lizza, farsi valere e lottare contro ogni altro. Contrario a tutto questo era, ovviamente, il partito feudale, la cui esistenza dipende proprio dal non esserci libera concorrenza. Le lotte del periodo della Restaurazione in Francia non avevano altro oggetto che questo: la borghesia lottava per la libera concorrenza, mentre i sostenitori del feudalesimo cercavano di rimettere in auge il sistema delle corporazioni.

Ebbene, la libera concorrenza ha vinto e non poteva non vincere contro il sistema delle corporazioni (si veda più avanti).

Il fatto, poi, che la rivoluzione sia finita nella reazione, ha semplicemente messo in luce che cosa la rivoluzione *in realtà* era. Infatti, appena interviene la *riflessione*, ogni aspirazione finisce nella reazione e l'opera iniziata va avanti solo finché dura l'impetuosità, l'*ebbrezza*, la «smoderatezza». «Moderazione» sarà sempre la parola d'ordine dei reazionari, perché la moderazione pone dei limiti e libera ciò che si vuole veramente, cioè il principio, dalla «sfrenatezza» e dall'«intemperanza» iniziali. Questi ragazzacci turbolenti, questi studenti spavaldi che non hanno riguardi, sono *in realtà* filistei, perché per loro come per questi ultimi tali riguardi sono l'oggetto di ogni preoccupazione, con la sola differenza che essi si ribellano, da smargiassi, contro quei riguardi, ossia si rapportano a essi in modo negativo, mentre più tardi, una volta diventati filistei, s'inclinano di fronte a essi, ossia si rapportano a essi in modo positivo. Ma in tutti e due i casi tutto quanto, pensiero e azione, gira intorno ai «riguardi»; il filisteo è *reazionario* a confronto del giovane, è il compagno ribelle che diventa poi misurato, così come il giovane è il filisteo ancora privo di moderazione. L'esperienza di ogni giorno conferma la verità di questo

ribaltamento e mostra che i bravacci diventano, con i primi capelli grigi, filistei.

Allo stesso modo anche la cosiddetta reazione in Germania dimostra di non essere stata che la continuazione *in tono più moderato* dell'entusiasmo per la libertà ai tempi della guerra.

La rivoluzione non era diretta contro *l'ordine stabilito*, ma contro *quell'ordine stabilito*, contro un *determinato* ordine. Essa sopprime *quel* dominatore, non *il* dominatore come tale, anzi i francesi finirono per essere dominati nel modo più spietato; essa uccise i vecchi viziosi, ma volendo assicurare ai virtuosi un'esistenza più sicura, cioè essa sostituì semplicemente il vizio con la virtù (vizio e virtù si distinguono fra di loro solo come un ragazzo turbolento da un filisteo), ecc.

Fino al giorno d'oggi il principio rivoluzionario è rimasto fermo a quel punto: ha lottato contro *questo* o *quell'ordine* stabilito, cioè è stato *reformista*. Per quanto si *migliori*, per quanto si mantengano le premesse del «progresso ragionato», non si farà che sostituire il vecchio *padrone* con uno *nuovo* e il crollo non sarà che – ricostruzione. È sempre la storia della differenza fra il filisteo giovane e quello vecchio. La rivoluzione ebbe inizio in modo grettamente borghese con la sollevazione del terzo stato, del ceto medio, e in modo grettamente borghese si esaurisce. Non *l'uomo singolo* (e solo questi è *l'uomo*) divenne libero, bensì il *cittadino* (il borghese), il *citoyen*, l'uomo *politico*, che appunto per questo non è *l'uomo*, bensì un esemplare della specie umana, e più precisamente un esemplare della specie borghese, un *libero cittadino*, un *libero borghese*.

In rapporto alla storia universale, non fu il *singolo* ad agire nella rivoluzione, ma un *popolo*: la *nazione*, in quanto sovrana, volle compiere ogni cosa. Un io immaginario, un'idea, qual è la nazione, si fa avanti, entra in azione, ovvero i singoli si prestano a far da strumenti di questa idea e agiscono da «cittadini».

La borghesia ha il suo potere e al tempo stesso i suoi limiti nella *costituzione*, in una carta, in un principe legale, cioè «giusto», che si regola e regna egli stesso in base a «leggi razionali», insomma nella *legalità*. Il periodo della borghesia è dominato dallo spirito britannico della legalità. Una riunione di Stati provinciali, per esempio, si richiama continuamente alla memoria che le competenze che le sono state assegnate non vanno oltre a questo o a quel punto e, in generale, che l'autorità che ne ha graziosamente concesso la convocazione può anche cambiare idea e ordinarne lo scioglimento. Essa ricorda continuamente a se stessa il motivo della sua convocazione, cioè la sua *vocazione*. Non si può certo negare che io sono stato generato da mio padre; ma una volta che sono al mondo, non m'interessano affatto le intenzioni con

cui egli mi ha generato; quale che sia la *vocazione* che egli ha voluto affibbiarmi, il motivo per cui mi ha *chiamato* alla vita, io faccio quello che voglio io. Per questo, all'inizio della rivoluzione francese, anche l'assemblea degli stati generali, che pure era stata convocata, si considerò, a ragione, indipendente da chi l'aveva convocata. Essa *esisteva* e sarebbe stato sciocco se non avesse fatto valere il diritto dell'esistenza, ma si fosse immaginata di essere dipendente da qualcuno come da un padre. Chi è stato chiamato, convocato, non deve più chiedersi: «Che cosa voleva chi mi ha chiamato, quando mi creò?», bensì: «Ora che sono qui, in virtù di quella chiamata, che cosa voglio?». Né chi l'ha convocato, né i committenti, né la carta che rese possibile la sua convocazione, niente sarà per lui una potenza sacra ed intoccabile. Le sue *competenze* dipendono non da una qualche autorizzazione, ma dal suo potere; egli non riconoscerà alcuna limitazione di «competenze», non vorrà essere *ligio alla legge*. Questo darebbe luogo, se mai fosse possibile aspettarsi qualcosa del genere dalle camere del parlamento, a una camera perfettamente *egoista*, sciolta da ogni cordone ombelicale e senza riguardi. Ma le camere sono sempre devote e perciò non c'è da stupirsi se in esse si fa largo tanto «egoismo» molle o indeciso, cioè ipocrita.

I membri degli ordini devono restare nei *limiti* che sono stati loro assegnati dalla carta costituzionale, dalla volontà del re e simili. Se non vogliono o non possono farlo, devono «dimettersi». Chi mai, fra questa gente fedele al dovere, potrebbe agire altrimenti, mettendo se stesso, le proprie convinzioni e la propria volontà al *primo posto*? Chi sarebbe mai tanto immorale da far valere la *propria* volontà, anche a costo di mandare in rovina la comunità e tutto quanto? Ci si mantiene scrupolosamente entro i limiti delle *competenze* che ci sono state *assegnate*; entro i limiti del proprio *potere* non si può certo non restare in ogni caso, perché nessuno può fare più di quel che può fare. «La mia potenza ovvero la mia impotenza sarebbe il mio solo limite e l'attribuzione di competenze, invece, soltanto una coercizione da parte delle istituzioni? Io dovrei riconoscermi in queste idee sovversive?! No, no, io sono un – cittadino ligio alla legge!».

La borghesia professa una morale che è strettamente connessa alla sua essenza. La sua prima esigenza è che si abbia un lavoro sicuro, si eserciti una professione onorevole e si tenga una condotta morale. Immorali sono, secondo lei, il cavaliere d'industria, la cortigiana, il ladro, il bandito e l'assassino, il giocatore, l'uomo senza un patrimonio e senza un lavoro, l'uomo leggero. L'atteggiamento che il bravo borghese assume di fronte a questa gente «immorale» viene da lui stesso definito «profondissima indignazione». Tutti questi tipi non hanno né una

residenza stabile, né solidi interessi, né una vita tranquilla e rispettabile, né un reddito fisso, ecc.; insomma la loro esistenza non poggia su alcuna *base sicura* ed essi appartengono perciò alla pericolosa categoria dei «singoli» e degli «isolati», al pericoloso *proletariato*: sono «individui scalmanati», che non offrono alcuna «garanzia» e «non hanno niente da perdere» e quindi niente da arrischiare. L'uomo che contrae un vincolo matrimoniale, che si fa una famiglia, ne resta *legato* e perciò dà affidamento, offre una presa sicura; la prostituta, invece, no. Il giocatore rischia tutto al gioco, rovina se stesso e altri: nessuna garanzia. Si potrebbero comprendere sotto il nome di «vagabondi» tutti coloro che appaiono, al borghese, sospetti, ostili e pericolosi, giacché egli disdegna ogni tipo di vita vagabonda. E ci sono anche vagabondi dello spirito, ai quali la dimora degli avi appare troppo angusta e opprimente per potersene restare tranquilli in quello spazio ristretto: invece di mantenersi entro i limiti di un modo di pensare moderato e di prendere per verità intoccabile ciò che a tanti dà conforto e sicurezza, essi oltrepassano tutti i confini della tradizione e vagabondano in strane regioni del pensiero, sollevando critiche irriverenti e dubitando impudentemente di tutto, questi vagabondi stravaganti. Essi formano la classe degli instabili, degli irrequieti, dei mutevoli, cioè dei proletari, e vengono detti, quando manifestano la loro natura randagia, «teste inquiete».

Così ampio, infatti, è il senso del cosiddetto proletariato o del pauperismo. Ci si sbaglierebbe di grosso se si attribuisse alla borghesia l'intento di rimuovere con tutte le sue forze la miseria (il pauperismo). Al contrario: il buon borghese si trae d'impaccio con la convinzione incomparabilmente consolante che «i beni della fortuna sono stati divisi una volta in parti ineguali e resteranno sempre così, secondo il saggio consiglio di Dio». La miseria che lo circonda dappertutto non disturba il vero borghese a tal punto che egli non possa sentirsi a posto gettando, al massimo, un'elemosina qua e là oppure procurando lavoro e nutrimento a un giovanotto «onesto e che sa rendersi utile». Ma tanto più egli si sente turbato, nel godimento della sua tranquillità, dalla miseria *scontenta* e *smaniosa di novità*, da quei poveri che non se ne stanno più quieti a sopportare *in silenzio* ma che cominciano a far *stravaganze* e a diventare inquieti. Rinchiudete il vagabondo, gettate l'agitatore nel carcere più buio! Egli vuole «suscitare lo scontento» verso lo Stato e «aizzare contro le istituzioni vigenti»: lapidatelo! lapidatelo!

Ma questi scontenti, da parte loro, fanno un ragionamento del genere: per i «bravi borghesi» è indifferente che sia un re assoluto o un re costituzionale, oppure una repubblica, ecc., a proteggere loro stessi e

i loro princìpi, purché in qualche modo vengano protetti. E qual è il loro principio, il cui protettore essi sono sempre «pronti ad amare»? Quello del lavoro no; quello della nascita neppure. Ma piuttosto quello della *mediocrità*, del giusto mezzo: un po' la nascita e un po' il lavoro, cioè un *possesto che dia interessi*. Il possesso rappresenta qui la parte stabile, il dato, l'eredità (nascita), il dar frutti l'opera della fatica (lavoro): il risultato è dunque: *capitale che lavora*. Ma niente eccessi, niente estremismo, niente radicalismo! Diritto di nascita, d'accordo: ma solo nella forma di possesso ereditato; lavoro, d'accordo, ma nulla o quasi di lavoro proprio, bensì lavoro del capitale – e dei lavoratori sottomessi.

Se un'epoca è prigioniera di un errore, succede sempre che alcuni ne traggono vantaggio, mentre altri ne subiscono i danni. Nel medioevo era universale, fra i cristiani, l'errore di credere che la Chiesa dovesse avere ogni potere o l'autorità suprema in terra; la gerarchia ecclesiastica credeva a questa «verità» come ci credevano i laici, e gli uni e gli altri erano preda dello stesso errore. Ma la gerarchia ne ricavava il *vantaggio* del potere, i laici il danno della sudditanza. Ma come dice il proverbio: «Le difficoltà aguzzano l'ingegno» e così i laici, alla fine, diventarono furbi e non credettero più alla «verità» medioevale. Lo stesso rapporto sussiste fra borghesia e lavoratori. Borghesi e lavoratori credono alla «verità» del denaro; i secondi, che non lo posseggono, ci credono non meno dei primi, che lo posseggono; insomma i laici al pari dei sacerdoti.

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

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

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

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

Perciò il nullatenente considererà lo Stato come una potenza che protegge i possidenti, che li privilegia in ogni modo, mentre lui viene semplicemente – dissanguato. Lo Stato è uno – *Stato borghese*, è lo *status* della borghesia. Esso protegge gli uomini non a seconda del loro lavoro, ma a seconda della loro docilità («fedeltà alla legge»), cioè nella misura in cui essi godono e amministrano i diritti concessi loro dallo Stato in conformità alla volontà, cioè alle leggi dello Stato.

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

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

Gli operai hanno in mano il potere più enorme: se ne diventassero davvero consapevoli e l'adoperassero, niente potrebbe resistere loro: basterebbe che essi suspendessero il lavoro, considerassero come proprio il prodotto del lavoro compiuto fino a quel momento e se lo godessero. Questo è il significato delle rivolte operaie che affiorano qua e là.

Lo Stato si fonda sulla – *schiavitù del lavoro*. Se il *lavoro* diventerà *libero*, lo Stato sarà perduto.

2. Il liberalismo sociale

Noi siamo nati liberi, ma, dovunque guardiamo, ci vediamo fatti schiavi da parte degli egoisti! Dobbiamo allora diventare egoisti anche noi? Dio ce ne scampi e liberi! Piuttosto vogliamo che non possano esistere gli egoisti! Vogliamo farli diventare «straccioni», non vogliamo aver niente nessuno, affinché «tutti» abbiano.

Così parlano i socialisti.

«Chi è questa persona che voi chiamate "tutti"?». «È la "società"!». «Essa ha un corpo?». «*Noi* siamo il suo corpo!». «Voi? Ma voi tutti non siete affatto un corpo! Certo, tu hai un corpo, e tu anche e tu pure, ma tutti insieme voi siete solo corpi, non un corpo. A questo modo la società di cui fate parte avrà certo dei corpi a sua disposizione, ma non un corpo unitario e suo proprio. Essa sarà per l'appunto, come la "nazione" dei politici, nient'altro che uno "spirito", e il corpo con cui si manifesta solo una parvenza».

Nel liberalismo politico la libertà dell'uomo è libertà dalle *persone*, dalla signoria personale, dal *signore*: assicurazione di ogni singola persona contro le altre persone, libertà politica.

Nessuno può comandare, solo la legge comanda.

Se adesso le persone sono diventate *uguali*, uguale non è il loro *possesso*. E il povero *ha bisogno* del ricco, il ricco del povero, il povero del denaro del ricco, il ricco del lavoro del povero. Dunque nessuno ha bisogno dell'altro come *persona*, ma ne ha bisogno invece per quello che gli *dà*, ovvero per quello che ha da dargli, per quello che ha o possiede. L'*uomo* è dunque ciò che *ha*. E nell'*avere*, ossia negli «averi», gli uomini sono disuguali.

Di conseguenza, conclude il liberalismo sociale, *nessuno deve possedere*; allo stesso modo il liberalismo politico giungeva alla conclusione che *nessuno* doveva *comandare*, ossia come lì solo lo *Stato* esercitava il comando, così qui solo la *società* possiede.

Lo Stato, proteggendo la persona e la proprietà di ognuno dagli altri, *divide* tutti quanti: ognuno è una parte a sé e *ha* una parte per sé. Chi si accontenta di ciò che è e di ciò che ha, trova, in questo stato di cose, il suo tornaconto; ma chi vorrebbe essere di più ed avere di più, si guarda in giro alla ricerca di questo di più e lo trova nel potere di altre *persone*. E qui giunge a un paradosso: come persona, nessuno è da meno di nessun altro, e tuttavia una persona *ha* ciò che l'altra non ha e vorrebbe avere. Dunque, conclude quello, una persona è sì più di un'altra, infatti l'una ha ciò di cui ha bisogno, l'altra no; questa è povera, l'altra è ricca.

Dobbiamo allora far rivivere – continua a chiedersi – ciò che a ragione seppellimmo, dobbiamo far valere questa disuguaglianza

personale ristabilitasi per vie traverse? No di certo! Noi dobbiamo invece portare a compimento ciò che è stato realizzato solo per metà. Alla nostra libertà dalla persona dell'altro manca ancora la libertà da ciò di cui la persona dell'altro può disporre, da ciò che sta in suo potere personale, insomma dalla sua «proprietà personale». Aboliamo quindi la *proprietà personale*. Nessuno deve possedere più nulla, tutti devono essere – straccioni. La proprietà sarà – *impersonale*, apparterrà alla – *società*.

Di fronte al *reggitore* supremo, all'unico *detentore del comando*, noi eravamo diventati tutti uguali, persone uguali, cioè nullità.

Di fronte al *proprietario* supremo diventiamo tutti ugualmente – *straccioni*. Per ora qualcuno viene ancora considerato da un altro uno «straccione», un «nullatenente»; ma un giorno queste valutazioni cesseranno, noi saremo tutti quanti straccioni e, in quanto massa globale della società comunista, potremmo chiamarci collettivamente «marmaglia di straccioni».

Quando il proletario avrà davvero istituito la «società» che si propone, in cui la distanza fra ricchi e poveri verrà rimossa, *sarà* uno straccione, giacché sa bene come si fa a essere straccioni, e potrà eventualmente innalzare la parola «straccione» facendola diventare un appellativo onorato, così come la rivoluzione ha fatto con la parola «borghese». Lo straccione è il suo ideale, straccioni dovremo diventar tutti.

Questa è la seconda rapina che viene commessa, nell'interesse dell'«umanità», a danno del «personale». Non si lascia al singolo né comando né proprietà: il primo se l'è preso lo Stato, la seconda la società.

Poiché nella società si manifestano i peggiori disagi, soprattutto gli oppressi, cioè gli appartenenti alle classi sociali inferiori, pensano di trovarne la colpa nella società stessa e si pongono il compito di scoprire la *società giusta*. È solo il vecchio fenomeno per cui si cerca la colpa in tutti gli altri prima che *in se stessi*; la si cerca quindi nello Stato, nell'egoismo dei ricchi, ecc., i quali invece debbono la loro esistenza proprio alla nostra colpa.

Le riflessioni e le conclusioni del comunismo appaiono molto semplici. Come stanno ora le cose, cioè nelle condizioni attuali dello Stato, alcuni, anzi la maggioranza, si trovano in svantaggio in confronto agli altri, che sono la minoranza. In questo *stato* di cose i primi si trovano in *stato d'agiatezza*, i secondi in *stato di miseria*. Perciò lo *stato* attuale delle cose, cioè lo *Stato (status)* deve venir soppresso. Che cosa dovrà sostituirlo? Al posto del benessere di pochi singoli – un *benessere generale*, il *benessere di tutti*.

Con la rivoluzione la borghesia diventò onnipotente ed abolì ogni disuguaglianza, innalzando o abbassando ognuno alla dignità di semplice *cittadino* (ossia di *borghese*): innalzando l'uomo comune, abbassando il nobile; il *terzo* stato diventò l'unico stato, l'unica condizione sociale: quella di *cittadini dello Stato*. Ora, l'obiezione del comunismo è questa: la nostra dignità e la nostra essenza non consistono nel fatto che noi tutti siamo *ugualmente figli* dello Stato, nostra madre, al cui amore e alla cui protezione tutti noi abbiamo diritto a partire dal momento della nostra nascita, ma piuttosto nel fatto che noi esistiamo *gli uni per gli altri*. Questa è la nostra eguaglianza, ossia noi siamo *uguali* per il fatto che ognuno di noi (io come te e voi tutti) è attivo o «lavora» per gli altri, cioè per il fatto che ognuno di noi è un *lavoratore*. Non c'interessa quello che siamo *per lo Stato*, cioè cittadini, non c'interessa insomma la nostra *cittadinanza borghese*, ma invece quello che siamo *gli uni per gli altri*, il fatto, insomma, che ognuno di noi esiste solo grazie all'altro, il quale, mentre ha cura delle mie esigenze, vede al tempo stesso soddisfatte le sue, grazie a me. Lui lavora, per esempio, per vestirmi (sarto), io per le sue esigenze di svago (commediografo, funambolo, ecc.), lui per il mio vitto (oste, ecc.), io per la sua istruzione (dotto, ecc.). La nostra dignità e la nostra – eguaglianza consistono dunque nell'essere *lavoratori*.

Che vantaggi ci porta la borghesia? Soltanto oneri! E quant'è valutato il nostro lavoro? Il meno possibile! Ma il lavoro resta tuttavia il nostro unico valore; il fatto che noi siamo *lavoratori* è la cosa migliore che abbiamo, è il nostro significato nel mondo e perciò dev'essere anche il nostro valore e va fatto *valere*. Che cosa potete opporci? Nient'altro, appunto, che il *lavoro*. Noi vi dobbiamo una ricompensa soltanto per il vostro lavoro o per le vostre prestazioni, non certo per il semplice fatto che esistete e nemmeno per quello che siete *per voi*, ma soltanto per quel che siete *per noi*. In base a che cosa potete avanzare qualche pretesa presso di noi? Forse in base ai vostri illustri natali, ecc.? No, soltanto in base a ciò che producite per noi di gradito o di utile. E dev'essere appunto così: noi vogliamo avere un valore per voi solo in base a ciò che facciamo per voi; ma lo stesso deve poter valere per noi nei vostri confronti. Il valore è determinato dalle *prestazioni*, cioè da quelle prestazioni che per noi hanno un qualche valore, dunque dai *lavori* che facciamo *gli uni per gli altri*, dai lavori *utili alla comunità*. Ognuno dev'essere, agli occhi dell'altro, un *lavoratore*. Chi produce qualcosa di utile non è inferiore a nessuno, ovvero tutti i lavoratori (naturalmente nel senso di «lavoro utile alla comunità», cioè comunista) sono uguali. Ma siccome il valore di un lavoratore è il suo salario, i salari devono essere uguali.

Finché la fede costituiva essa sola l'onore e la dignità dell'uomo, non si poteva obiettare nulla contro nessun tipo di lavoro, fosse pure il più faticoso, purché non impedisse all'uomo di credere. Ora, invece, che ognuno deve diventare un uomo, fissare un uomo a un lavoro meccanico è come renderlo schiavo. Se un operaio di una fabbrica deve sfinirsi per dodici ore e anche di più, non potrà mai diventare un uomo. E invece qualsiasi lavoro deve avere lo scopo di soddisfare l'uomo. Perciò bisogna che questi possa diventare, nel suo lavoro, un *maestro*, cioè deve poterlo creare come una totalità. Ma chi, in una fabbrica di spilli, attacca soltanto la capocchia, chi stira soltanto il fil di ferro, ecc., lavora meccanicamente, come se fosse una macchina: resta un poveraccio, non può diventare un maestro: il suo lavoro non può *soddisfarlo*, ma soltanto *sfinirlo*. Il suo lavoro, preso a sé, non è niente, non ha nessuno scopo *in sé*, non è niente di compiuto di per sé: egli lavora soltanto per porgere un prodotto non finito nelle mani di un altro e viene da questi *utilizzato* (sfruttato). Per quest'operaio al servizio di un altro non c'è alcun *godimento da spirito colto*, ma, al massimo, piaceri rozzi: la *cultura* gli è preclusa. Per essere un buon cristiano bisogna solo *credere*, e questo lo si può fare anche nelle condizioni più opprimenti. Per questo gli animi cristiani si preoccupano soltanto della devozione dei lavoratori oppressi, della loro pazienza, della loro rassegnazione, ecc. Le classi oppresse hanno potuto sopportare tutta la loro miseria soltanto finché erano *cristiane*: infatti il cristianesimo soffoca i loro brontolii e la loro ribellione prima ancora che si manifestino. Ma adesso non basta più *acquietare* i desideri: quel che si esige è la loro *soddisfazione*. La borghesia ha proclamato il vangelo del *godimento mondano*, del godimento materiale, e adesso si meraviglia che questa dottrina trovi seguaci fra noi poveri; essa ha mostrato che non la fede e la povertà, ma la cultura e il possesso rendono felici: questo lo comprendiamo anche noi proletari.

La borghesia ci ha liberato dal comando e dall'arbitrio. È rimasto soltanto quell'arbitrio che nasce dalla congiuntura dei rapporti e che può anche venir chiamato casualità delle circostanze; sono rimasti la *fortuna* che distribuisce i suoi favori e i «favoriti dalla fortuna».

Se per esempio un ramo dell'industria ha un tracollo e migliaia di operai rimangono senza pane, si pensa abbastanza semplicisticamente di riconoscer colpevole non il singolo, ma le «circostanze sfavorevoli».

Cambiamo quindi le circostanze, ma cambiamole in modo tanto radicale da far sì che la loro casualità divenga impotente e si trasformi in una *legge*! Non continuiamo più ad essere schiavi del caso! Costruiamo un ordine nuovo che metta fine alle *oscillazioni*. E quest'ordine sia sacro!

Prima si doveva contentare i *signori* per raggiungere qualcosa; dopo la rivoluzione la parola d'ordine è: «Rincorri la *fortuna*!». La vita borghese cominciò con la caccia alla fortuna o col gioco d'azzardo, ma subito aggiunse che chi ha vinto qualcosa non deve rischiare alla leggera di nuovo al gioco.

Strana eppur naturalissima contraddizione! La concorrenza, entro cui si svolge tutta la vita civile o politica della borghesia, è da cima a fondo un gioco di fortuna, dalle speculazioni in Borsa fino ai concorsi per uffici, alla caccia ai clienti, alla ricerca di lavoro, alla corsa a promozioni e onorificenze, alla roba vecchia degli ebrei trafficanti, ecc. Se si riesce a superare e a vincere gli altri concorrenti, si è avuto un «colpo di fortuna»; infatti dev'essere ben considerato come un dono della fortuna il fatto che il vincitore si trova fornito di doti naturali (seppure sviluppate con la più grande diligenza) contro le quali gli altri non possono niente, insomma il fatto che non ci sia nessuno più dotato di lui. E coloro che conducono tranquillamente la loro vita di ogni giorno in mezzo a queste vicissitudini della fortuna, vengono presi dalla più profonda indignazione morale se il loro stesso principio si manifesta in forma nuda e cruda e, come *gioco d'azzardo*, «combina disastri». Il gioco d'azzardo è appunto una concorrenza troppo chiara, troppo scoperta, e offende, come ogni nudità decisa, il pudore della gente rispettabile.

I socialisti vogliono arginare quest'opera del caso e costruire una società in cui gli uomini non siano più dipendenti dalla *fortuna*, ma siano liberi.

Nel modo più naturale quest'aspirazione si esprime in primo luogo nell'odio degli «sfortunati» contro i «fortunati», cioè nell'odio di coloro per i quali la fortuna ha fatto poco o niente contro coloro per i quali la fortuna ha fatto tutto.

Ma veramente non tanto i fortunati, quanto la *fortuna* stessa, questa brutta macchia della borghesia, merita indignazione e malumore.

Poiché i comunisti dichiarano che solo l'attività libera è l'essenza dell'uomo, essi hanno bisogno, come tutti coloro che hanno una mentalità da giorno feriale, di una domenica, hanno bisogno, come tutti coloro che hanno aspirazioni materiali, di un Dio, di elevazione e di edificazione, che controbilancino il loro «lavoro» non spirituale.

Il fatto che il comunista veda in te l'uomo, il fratello, è solo l'aspetto domenicale del comunismo. Secondo l'aspetto feriale del comunismo, invece, egli non ti considera affatto soltanto come uomo, ma come lavoratore umano o come uomo lavoratore. La prima concezione esprime il principio liberale, nella seconda si nasconde una

reazione antiliberal. Se tu fossi un «fannullone», il comunismo non disconoscerebbe certo l'uomo in te, ma tenterebbe di purificare l'«uomo pigro» che è in te, di levargli la pigrizia e di convertirti alla *fede* secondo cui il lavoro è la «vocazione» e la «missione» dell'uomo.

Perciò il comunismo ha un doppio volto: da una parte si preoccupa che l'uomo spirituale venga soddisfatto, dall'altra cerca i mezzi necessari all'uomo materiale o corporeo. Esso dà all'uomo una duplice *occupazione*: il compito dell'acquisizione materiale e quello dell'acquisizione spirituale.

La borghesia aveva reso *liberi e disponibili* i beni spirituali e quelli materiali e lasciato libero ciascuno di conquistarsi, se aveva voglia.

Il comunismo li procura effettivamente a ciascuno, glieli impone e lo costringe ad acquisirli. Siccome soltanto i beni spirituali e materiali ci rendono uomini, esso ci obbliga con molta serietà ad acquisirli, senza fare obiezioni, per essere uomini. La borghesia lasciava libera l'acquisizione, il comunismo la rende *coatta* e riconosce solo chi *acquisisce* quei beni e con essi opera. Non è sufficiente che il mestiere sia libero, tu devi *impadronirtene*.

Alla critica non resta così nient'altro da fare se non dimostrare che acquisire quei beni non ci rende ancora affatto uomini.

Con l'imperativo liberale secondo cui ognuno deve fare di sé un uomo, ossia farsi uomo, era posta la necessità che ognuno dovesse guadagnarsi il tempo necessario per questo lavoro di «umanizzazione», cioè che diventasse possibile ad ognuno lavorare su *se stesso*.

La borghesia credette d'averlo reso possibile rimettendo tutto ciò che è umano alla concorrenza e autorizzando il singolo ad appropriarsene: «Ognuno può aspirare a qualsiasi cosa!».

Il liberalismo sociale trova che questo «può» non basta, perché significa solo «è permesso» ma non «è reso possibile». Esso perciò afferma che la borghesia è liberale solo con la bocca e a parole, ma nei fatti estremamente illiberale. Esso, da parte sua, vuol darci tutti i *mezzi* che ci rendano veramente possibile lavorare su noi stessi.

Il principio del lavoro, comunque, viene a soppiantare quello della fortuna o della concorrenza. Ma, al tempo stesso, la consapevolezza del lavoratore che il proprio lato essenziale è quello di «lavoratore» lo tiene lontano dall'egoismo e lo sottomette all'autorità suprema di una società di lavoratori, così come il borghese aderiva con tutta la sua dedizione allo Stato di concorrenza. Il bel sogno di un «dovere sociale» continua ad essere sognato. Si crede ancora che la società *dia* ciò di cui abbiamo

bisogno e che noi le siamo perciò *obbligati*, che le dobbiamo tutto.¹ Si resta ancora fermi al punto di voler *servire* un «supremo dispensatore di ogni bene». Ma che la società non sia affatto un io che possa dispensare, conferire o concedere, bensì uno strumento o un mezzo dal quale possiamo trarre vantaggio; che non abbiamo doveri sociali, ma esclusivamente interessi al cui conseguimento la società deve servirci; che non dobbiamo nessun sacrificio alla società, ma invece, se sacrificiamo qualcosa, lo sacrificiamo per noi: a tutto questo i socialisti non pensano, perché essi, in quanto liberali, sono prigionieri del principio religioso e aspirano ad una società che sia santa, così come santo era, finora, lo Stato.

La società dalla quale riceviamo ogni cosa è una nuova padrona, un nuovo fantasma, un nuovo «essere supremo» che ci «prende completamente a suo servizio»!

Una valutazione più precisa sia del liberalismo politico sia di quello sociale potrà aver luogo soltanto più avanti. Per ora procediamo a metterli di fronte al tribunale del liberalismo umanitario o critico.

3. Il liberalismo umanitario

Il liberalismo si perfeziona e giunge a compimento nel liberalismo autocritico o «critico», nel quale il critico rimane tuttavia pur sempre un liberale e non oltrepassa il principio del liberalismo, cioè l'uomo. Questo liberalismo critico può essere quindi meglio definito liberalismo «umanitario».

L'operaio è ritenuto l'uomo più materiale ed egoista. Egli non fa proprio nulla *per l'umanità*, tutto, invece, *per se stesso*, per il proprio benessere.

La borghesia, affermando soltanto che *l'uomo* nasce libero, quale che sia la sua origine, lo ha dovuto abbandonare, per il resto, alle grinfie di quel mostro inumano che è l'egoista. Perciò l'egoismo ha sotto il dominio del liberalismo politico un territorio immenso in cui spaziare liberamente.

Come il cittadino borghese sfrutta lo Stato, così l'operaio *sfrutta* la società per i suoi scopi *egoistici*. «Tu non hai nient'altro che uno scopo egoistico: il tuo benessere!» rimprovera l'umanitario al socialista. «Lasciati prendere da un *interesse puramente umano* e io sarò tuo compagno! Ma per far questo ci vuole una coscienza più robusta, più generale della semplice *coscienza di essere un operaio*». «L'operaio non

¹ Proudhon, *Création de l'ordre*, esclama per esempio a p. 414: «Nell'industria come nella scienza, rendere pubblica un'invenzione è il primo e *il più santo dei doveri*!» [P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre*, cit.].

fa nulla, per questo non ha nulla: non fa nulla, perché il suo lavoro rimane sempre individuale, calcolato sulla base dei suoi bisogni più personali, un lavoro che non vede più in là del giorno presente».¹ A questo lavoro si può contrapporre, per esempio, quello di un Gutenberg, un lavoro, cioè, che non restò individuale, bensì generò innumerevoli figli e che vive ancor oggi, perché era calcolato sulla base del bisogno del genere umano, un lavoro eterno, imperituro.

La coscienza umanitaria disprezza sia la coscienza del cittadino borghese sia quella dell'operaio. Il borghese, infatti, «s'indigna» solo di fronte ai vagabondi (a tutti quelli che «non hanno un'occupazione stabile») e alla loro «immoralità»; l'operaio «s'infuria» contro i *fannulloni*, i «poltroni», per i loro principi «immorali», cioè parassitari e asociali; ma l'umanitario ribatte loro: l'instabilità di tanti è soltanto opera tua, filisteo borghese! E tu, proletario, vorresti far *sgobbare* tutti quanti, riducendoli a *bestie da soma*, ma questo dipende dal fatto che tu stesso hai sgobbato finora come una bestia da soma e perciò sei forse diventato un po' asino! Certo, obbligando *tutti* a sgobbare allo stesso modo, tu vuoi alleviare la fatica, ma soltanto affinché tutti abbiano lo stesso tempo d'*ozio*. Ma che devono farsene del loro tempo d'ozio? Che cosa fa la tua «società» perché esso venga trascorso in modo *umano*? Essa non può che rimettere la scelta all'arbitrio individuale ed egoistico, e così il *vantaggio* che la tua società procura cade nelle mani dell'egoista, proprio come il vantaggio dello Stato borghese, ossia *l'assenza di un padrone personale dell'uomo*, non poté venir riempito dallo Stato di un contenuto umano e fu lasciato perciò all'arbitrio individuale.

Certo che l'uomo non deve avere padroni, non per questo però l'egoista deve di nuovo diventare padrone dell'uomo, bensì l'uomo dell'egoista. Certo che l'uomo deve avere i suoi momenti d'ozio, ma se l'egoista se ne approfitta, ecco che l'uomo ne resta privo; perciò dovrete dare un significato umano al tempo d'ozio. Ma anche il vostro lavoro non lo intraprendete, voi operai, che per un insieme di impulsi egoistici, perché volete mangiare, bere, vivere; come potreste essere meno egoisti nei vostri ozi? Voi lavorate soltanto perché, finito il lavoro, è bello oziare (non far niente), ma quello che fate in quelle ore è affidato al *caso*.

Ma se all'egoismo deve venir sbarrata ogni porta, bisognerebbe aspirare a un comportamento del tutto «disinteressato», al disinteresse

¹ Bruno Bauer, «Lit. Ztg.», V, 18 [Stirner fa qui riferimento alla recensione a Flora Tristan, *Union ouvrière*, Paris, 1843, comparsa anonima sulla «Allgemeine Literatur-Zeitung», diretta da Bruno Bauer, Charlottenburg, n. 5, aprile 1844. Tale recensione era stata scritta, però, non da Bruno ma da Edgar Bauer].

totale. Soltanto questo è umano, perché solo l'uomo è disinteressato; l'egoista è sempre interessato.

Proviamo ad ammettere il principio del disinteresse e domandiamo: non vuoi interessarti di niente, non entusiasmarti per niente, nemmeno per la libertà, per l'umanità, ecc.? «Ma che dici? Questo non è un interesse egoistico, non significa *essere interessati*, ma è un interesse umano, cioè – *teoretico*, cioè un interesse non per un singolo o per i singoli ("tutti"), ma per l'*idea*, per l'uomo!».

E non ti accorgi che tu non ti esalti che per la *tua* idea, per la *tua* idea di libertà?

E non ti accorgi inoltre che il tuo disinteresse è di nuovo, come l'interesse religioso, un interesse celeste? Il vantaggio dei singoli ti lascia comunque indifferente e tu potresti esclamare astrattamente: *fiat libertas, pereat mundus*. Tu non ti curi nemmeno del giorno che verrà e non hai assolutamente alcuna preoccupazione seria per le necessità del singolo, né per il tuo proprio benessere, né per quello degli altri: ma di tutto questo non t'importa niente, appunto perché sei un – sognatore esaltato.

Forse che l'umanitario sarà così liberale da considerare *umana* ogni possibilità umana? Al contrario! Egli certo non condivide il pregiudizio morale del filisteo a proposito della puttana, ma «il fatto che questa donna usi del suo corpo come di una macchina per far quattrini»¹ la rende per lui disprezzabile come «persona umana». Il suo giudizio è: la puttana non è una persona umana, ossia: nella misura in cui una donna è puttana, essa è inumana, disumanizzata. Inoltre: l'ebreo, il cristiano, il privilegiato, il teologo, ecc., non sono persone «umane»; quanto più sei ebreo, ecc., tanto meno sei umano. Ecco di nuovo l'imperativo categorico: critica e getta lontano da te ogni cosa che ti contraddistingua! Non essere ebreo o cristiano, ecc., ma uomo, uomo e nient'altro! Fai valere, contro ogni determinazione che ti limita, la tua *umanità*, diventa, per mezzo suo, un essere umano e *liberati* da ogni barriera, fai di te un «uomo libero», cioè riconosci nell'umanità la tua *essenza* onnicomprensiva.

Ma io dico: tu sei certo qualcosa di più che non solo ebreo o cristiano, ecc., ma tu sei anche qualcosa di più che non «uomo». Queste sono idee, ma tu hai un corpo. Pensi di poter mai diventare «uomo come tale»? Pensi che i posteri non troveranno pregiudizi e barriere da rimuovere, per i quali le nostre forze non sono bastate? Oppure credi forse di essere arrivato, col tuo quarantesimo o cinquantesimo anno, ad

¹ «Lit. Ztg.», V, p. 26 [Anonimo (Edgar Bauer), *Béraud über die Freudenmädchen* (*Béraud sulle donne di vita*), in «Allgemeine Literatur-Zeitung», n. 5, cit.].

un punto tanto avanzato che i giorni che verranno non dischiuderanno in te nient'altro perché tu sei già «uomo»? I posteri conquisteranno con la lotta più di una libertà di cui noi adesso non sentiamo nemmeno la mancanza. A che ti servirebbe ora quella libertà futura? Se tu non volessi tenere in alcun conto te stesso prima di essere diventato uomo, dovresti aspettare fino al «giudizio universale», fino al giorno in cui l'uomo o l'umanità avrà raggiunto la perfezione. Ma siccome tu morirai certamente prima, che ne sarà del premio della tua vittoria?

Perciò ribalta la questione, piuttosto, e di' a te stesso: *io sono uomo!* Non c'è bisogno che io prima costruisca l'uomo in me, perché la natura umana già mi appartiene, come tutte le mie proprietà.

Ma come può uno – domanda il «critico» – essere al tempo stesso ebreo e uomo? In primo luogo, rispondo io, uno non può essere né semplicemente ebreo né semplicemente uomo, se «uno» e «ebreo» o «uomo» devono significare la stessa cosa: «uno» oltrepassa sempre quelle determinazioni e David può essere ebreo quanto vuole, ma non sarà mai «l'ebreo», nient'altro che ebreo, se non altro perché egli è *questo* ebreo. In secondo luogo non si può certo essere, in quanto ebrei, uomini, se essere uomini significa essere soltanto questa astrazione e niente di particolare, di determinato. In terzo luogo – ed è la cosa più importante – io ebreo posso essere completamente – tutto ciò che posso essere. Di Samuele o di Mosè non vi azzardereste a dire che si sarebbero potuti elevare al di sopra dell'ebraismo, sebbene dobbiate dire che non erano ancora «uomini». Essi erano appunto ciò che potevano essere. Le cose stanno diversamente con gli ebrei di oggi? Siccome voi avete scoperto l'idea dell'umanità, ne consegue forse che ogni ebreo si dovrebbe convertire a questa idea? Se lo può, lo farà e se non lo fa – vuol dire che non lo può. Che gliene importa della vostra pretesa e della *missione* di essere «uomo» che voi volete imporgli?

In quella «società umana» che l'umanitario promette non dev'essere assolutamente riconosciuto ciò che l'uno o l'altro ha di «particolare», non deve avere alcun valore ciò che ha carattere «privato». In questo modo si chiude perfettamente il cerchio del liberalismo, il quale ha nell'uomo e nella libertà umana il suo principio del bene, il suo Dio, e nell'egoista e in tutto ciò che è privato il suo principio del male, il suo diavolo. Come la persona particolare o privata aveva perduto nello «Stato» il suo valore (abolizione dei privilegi personali) e come la proprietà particolare (privata) non viene più riconosciuta nella «società dei lavoratori ovvero degli straccioni», così, nella «società umana», tutto ciò che è particolare o privato non viene preso in considerazione; quando la «pura critica» avrà portato a

compimento il suo duro lavoro, si avrà finalmente un elenco completo di tutto ciò che va considerato «privato» e che si dovrà – lasciar andare «all'acuto senso della propria nullità».

Siccome Stato e società non sono sufficienti per il liberalismo umano, esso li nega e insieme li mantiene entrambi. Così prima si afferma che il compito del nostro tempo «non ha carattere politico, ma sociale» e poi si propugna nuovamente il futuro «Stato libero». In realtà la «società umana» è appunto l'una e l'altra cosa, lo Stato più generale e la società più generale. Soltanto che, contro lo Stato limitato, si afferma che esso si occupa troppo degli interessi privati di ordine spirituale (per esempio la fede religiosa della gente) e, contro la società limitata, che essa dà troppa importanza a interessi privati di ordine materiale. L'uno e l'altra devono lasciare gli interessi privati ai privati e preoccuparsi invece, come società umana, soltanto degli interessi umani generali.

I politici, proponendosi di abolire la *volontà propria* del singolo, il capriccio e l'arbitrio, non si accorsero che questi avevano un rifugio sicuro nella *proprietà*.

I socialisti, abolendo anche la *proprietà* dei beni, non si accorgono che essa ha una sopravvivenza sicura nell'*individualità propria* di ogni singolo, nelle sue *proprietà* o qualità peculiari. Solo denaro e beni costituiscono una proprietà, oppure ogni opinione [*Meinung*] è qualcosa di mio proprio [*ein Mein*], qualcosa che mi appartiene?

Bisogna allora abolire ogni *opinione* oppure renderla impersonale. Alla persona non è concessa alcuna opinione, ma invece, come la volontà personale fu trasferita allo Stato e la proprietà alla società, così anche l'opinione verrà demandata a *qualcosa di generale*, «all'uomo», diventando così l'opinione generale degli uomini.

Finché resta l'opinione, io ho il *mio* Dio (Dio è sempre soltanto il «mio Dio», un'opinione in cui io ho «fede»), dunque la *mia* fede, la mia religione, i miei pensieri, i miei ideali. Perciò deve nascere una fede generale degli uomini: il «*fanatismo della libertà*». Questa sarebbe infatti una fede che si accorderebbe con l'«essenza dell'uomo», e siccome «l'uomo» è razionale e ragionevole (tu ed io potremmo essere assai irragionevoli!), si tratterà di una fede razionale.

La volontà personale e la proprietà sono state rese *impotenti*: l'individualità propria e l'egoismo dovranno diventarlo.

In questo supremo sviluppo dell'«uomo libero», l'egoismo, l'individualità propria vengono combattuti per ragioni di principio e così alcuni scopi secondari, come il «benessere» sociale dei socialisti, ecc., spariscono di fronte alla sublime «idea dell'umanità». Tutto ciò che

non è «universalmente umano» è qualcosa che si pone da parte, che soddisfa soltanto alcuni o uno solo, oppure, se soddisfa tutti, li soddisfa come singoli, non come «uomini», e viene definito perciò «egoistico».

Per i socialisti il fine supremo è ancora il *benessere*, così come per i liberali la libera *competizione*; adesso anche il benessere è libero e può procurarsi ciò che vuole, così come chi entrava in competizione (in concorrenza) poteva scegliersela.

Solo che, per partecipare alla competizione, è necessario che siate *cittadini borghesi*, per aver parte del benessere, è necessario che siate *lavoratori*. Ma né l'una né l'altra qualità sono ancora «l'uomo». L'uomo può godere del suo «vero bene» soltanto se è anche «libero spiritualmente»! Infatti l'uomo è spirito, perciò tutte le potenze che gli sono estranee, cioè che sono estranee allo spirito, tutte le potenze sovrumane, celesti, non umane debbono essere abbattute e il nome «uomo» dev'essere superiore ad ogni altro nome.

Così, in questa fine dell'età moderna (età dei moderni), la cosa principale ritorna ad essere quella che tale era all'inizio dell'età moderna: la «libertà spirituale».

Al comunista, in particolare, il sostenitore del liberalismo umanitario dice: se la società ti prescrive la tua attività, quest'ultima è certamente libera dall'influenza dei singoli, cioè degli egoisti, ma da questo non deriva necessariamente che essa sia un'attività *puramente umana* e neppure che tu sia veramente un organo dell'umanità. Quale sia il tipo di attività che la società richiede da te, resta ancora un fatto *casuale*: essa potrebbe impegnarti, per esempio, nella costruzione di un tempio oppure, anche a prescindere da questo, tu potresti impegnarti, seguendo un tuo impulso, in un'opera folle, non degna dell'uomo; anzi, dirò di più: tu lavori in fondo soltanto per sfamarti, cioè, in generale, per vivere, per amore della cara vita, non per maggior gloria dell'umanità. Si potrà parlare veramente di attività libera solo se tu ti libererai da ogni balordaggine non degna dell'uomo, cioè se ti emanciperai dall'egoismo (dalla tua singolarità in quanto tale, non in quanto manifestazione dell'uomo) e se respingerai ogni pensiero che oscura l'uomo o l'idea dell'umanità e che quindi non è vero, insomma se tu non solo sarai indipendente nella tua attività, ma se il contenuto della tua attività sarà veramente e solamente umano e se tu vivrai e opererai per l'umanità soltanto. Ma non può essere questo il caso finché lo scopo delle tue aspirazioni è soltanto il *benessere* tuo o di tutti: ciò che tu fai per la società degli straccioni non è ancora niente per la «società umana».

Il lavorare da solo non ti rende ancora uomo, perché è qualcosa di formale e il suo oggetto è casuale; l'importante è invece vedere chi sei tu, il lavoratore. È possibile, per esempio, che tu lavori per un impulso

egoistico (materiale), solo per procurarti da mangiare e così via; bisogna invece che il tuo lavoro giovi all'umanità, sia calcolato in base al bene dell'umanità, serva il progresso storico, cioè umano, insomma che sia un lavoro *umanitario*. Per questo occorrono due condizioni: la prima è che il lavoro torni a vantaggio dell'umanità, la seconda che esso sia compiuto da un «uomo». La prima condizione da sola può verificarsi in ogni lavoro, perché anche il lavoro della natura, per esempio quello degli animali, viene utilizzato dall'umanità per il progresso scientifico; la seconda condizione richiede che chi lavora conosca lo scopo umano del suo lavoro, e siccome egli può esserne cosciente solo se *si conosce come uomo*, la condizione decisiva è – l'*autocoscienza*.

Certamente è già una grossa conquista se tu non devi più essere un «lavoratore a cottimo», ma a questo modo tu acquisti soltanto quel tipo di coscienza che il lavoro a cottimo ti negava, la coscienza, cioè, del tuo lavoro come totalità, ma essa è ancora ben lontana dall'autocoscienza, dalla coscienza del tuo vero «sé» o «essenza», di te in quanto uomo. Al lavoratore resta ancora l'aspirazione a una «coscienza più alta» e, siccome la sua attività lavorativa non può appagarla, egli la dovrà soddisfare nel giorno di festa. Perciò i giorni di festa sono complemento necessario del suo lavoro ed egli si vede costretto a considerare umani l'uno e l'altro insieme: il lavoro e l'ozio, anzi ad attribuire all'ozio, ai giorni di festa, il carattere di vera elevazione. Egli lavora soltanto per sbarazzarsi al più presto del lavoro: vuole rendere libero il lavoro solo per liberarsi dal lavoro.

Insomma il suo lavoro non ha un contenuto che lo soddisfi, perché è semplicemente ordinato dalla società, non è che un dovere, un compito, un'occupazione e, d'altro canto, la sua società non può soddisfarlo, perché gli dà solo da lavorare.

Il lavoro dovrebbe soddisfare lui come uomo, invece soddisfa la società, la società dovrebbe considerarlo come uomo e invece lo considera come – lavoratore straccione o straccione che lavora.

Il lavoro e la società gli sono utili per soddisfare le sue esigenze non di uomo, ma di «egoista».

Così parla la critica contro la vita del lavoro. Essa rimanda allo «spirito», conduce la lotta dello «spirito contro la massa»¹ e dichiara che il lavoro comunista è lavoro di massa, privo di spiritualità. La massa, restia a lavorare com'è, ama alleggerirsi il lavoro. Nella letteratura, che oggi viene prodotta in dimensioni di massa, questa pigrizia genera la

¹ «Lit. Ztg.», V, p. 24 [Anonimo (Bruno Bauer), recensione a H. F. W. Hinrichs, *Politische Vorlesungen* (*Lezioni politiche*), vol. II, Halle, 1843, in «Allgemeine Literatur-Zeitung», n. 5, cit.].

ben nota *superficialità* che respinge lontano da sé «lo sforzo della ricerca».¹

Perciò il liberalismo umanitario dice: voi volevate il lavoro; benissimo, anche noi lo vogliamo, ma lo vogliamo in misura completa. Noi non lo vogliamo per guadagnare ore d'ozio, ma per trovare in esso stesso ogni soddisfazione. Noi vogliamo il lavoro perché esso è il nostro sviluppo personale.

Ma anche il tipo di lavoro dev'essere conforme a queste esigenze! L'unico lavoro che onora l'uomo è il lavoro umano, autocosciente, il lavoro che non ha finalità «egoistiche», ma che fa dell'uomo il suo scopo ed è l'autorivelazione dell'uomo, cosicché si possa affermare: *laboro, ergo sum*, lavoro, cioè sono veramente uomo. L'umanitario vuole il lavoro dello *spirito* che trasforma, *elaborandola*, tutta la materia, vuole lo spirito stesso, che niente lascia nello stato tranquillo in cui si trova, che non si acquieta in nulla, che tutto analizza e modifica, che sottopone a rinnovata critica ogni risultato acquisito. Questo spirito inquieto è il vero lavoratore, cancella i pregiudizi, abbatte le barriere e le restrizioni e innalza l'uomo al di sopra di ogni cosa che potrebbe dominarlo, mentre il comunista lavora solo per sé e nemmeno per libera scelta, ma per necessità, fa insomma un lavoro forzato.

Il lavoratore di questo tipo non è «egoistico», perché non lavora per dei singoli, né per sé né per altri singoli, quindi non per *privati*, ma per l'umanità e per il suo progresso: non allevia singoli dolori, non si cura di esigenze singole, ma rimuove barriere che tengono prigioniera l'umanità, distrugge pregiudizi che imperano per un'intera epoca, supera impedimenti che a tutti sbarrano il cammino, corregge errori che confondono gli uomini, scopre verità che varranno per tutti e per tutti i tempi, insomma – vive e lavora per l'umanità.

Ora, in primo luogo, lo scopritore di una grande verità sa bene che essa può essere utile agli altri uomini e, siccome tenersela gelosamente per sé non gli procura alcun piacere, la comunica; ma anche se egli ha questa consapevolezza che la sua comunicazione ha per gli altri un valore immenso, la sua verità non l'ha per questo cercata e trovata per gli altri, ma per se stesso, perché era una sua esigenza, perché l'ignoranza e le false credenze non gli davano pace finché non avesse raggiunto, impegnandosi al limite delle sue forze, la luce rischiaratrice.

Egli ha lavorato dunque per se stesso e per soddisfare le *sue* esigenze. Il fatto che la sua opera presenti una grande utilità per gli altri, e anche per i posteri, non le toglie il carattere *egoistico*.

¹ «Lit. Ztg.», *ibidem* [*Ibidem*].

In secondo luogo, anche se, come abbiamo visto, egli ha lavorato per se stesso, perché mai la sua opera sarebbe umana e quella dell'altro, invece, inumana, cioè egoistica? Forse perché questo libro, questo dipinto, questa sinfonia, ecc., è il lavoro di tutto il suo essere, in cui egli ha dato il meglio di sé, identificandosi completamente, cosicché quell'opera manifesta completamente tutta la sua personalità, mentre l'opera di un artigiano rispecchia soltanto l'artigiano, cioè la sua abilità artigianale e non «l'uomo»? Nelle sue opere letterarie noi vediamo Schiller tutto intero, mentre in tante centinaia di stufe vediamo soltanto il fumista, non «l'uomo».

Ma questo significa forse qualcosa di più del fatto che in un'opera di quel tipo voi vedete *me stesso* nel modo più completo possibile e in un'opera dell'altro tipo, invece, soltanto la mia abilità? Ma non sono ancora *io* ciò che l'opera esprime? Ed esibire, con la propria opera, *se stesso* al mondo, elaborando ed esprimendo la *propria* personalità, non è forse più egoistico che non restare nascosti dietro il proprio lavoro? Replicherai certamente che tu manifesti l'uomo. Ma l'uomo che tu manifesti sei tu: tu manifesti solo te stesso, tuttavia con la differenza, rispetto all'artigiano, che quest'ultimo non sa condensarsi tutto in una sola opera, ma invece, per essere conosciuto per quel che è, va cercato negli altri rapporti della sua vita, mentre la tua esigenza che, per venire soddisfatta, ha dato origine a quell'opera, era di ordine – teoretico.

Ma replicherai che tu manifesti un uomo ben diverso, più degno, più elevato, più grande, un uomo che è più uomo di quell'altro. Ammettiamo pure che tu realizzi le possibilità umane più alte, che tu porti a compimento ciò di cui nessun altro è capace. In che cosa sta allora la tua grandezza? Proprio nel fatto che tu sei da più di altri uomini (la «massa»), sei più di quello che *gli uomini* comunemente sono, sei da più degli «uomini comuni», ossia essa sta proprio nella tua superiorità sull'uomo. Tu non ti distingui dagli altri uomini per il fatto d'essere uomo, ma per il fatto di essere un uomo «unico». Tu mostri certamente ciò che un uomo può compiere, ma dal fatto che tu, un uomo, lo abbia fatto, non discende assolutamente che lo possano fare anche altri, pure uomini: tu l'hai compiuto soltanto in quanto *unico* fra gli uomini e in ciò resti unico.

Non l'uomo costituisce la tua grandezza, ma *tu stesso* la crei, perché tu sei più che uomo soltanto e più potente di altri – uomini.

Si crede di non poter essere più che uomini: piuttosto non si può essere meno!

Si crede inoltre che qualsiasi conquista torni a vantaggio dell'uomo. Nella misura in cui io sono, in ogni momento della mia vita, uomo, oppure, come Schiller, svevo, oppure, come Kant, prussiano,

oppure, come Gustavo Adolfo, miope, mi distinguerò certamente per la mia qualità di uomo o di svevo o di prussiano o di miope; ma la situazione in cui mi troverò, grazie alla mia qualità peculiare, non sarà molto diversa da quella della gruccia di Federico il Grande, divenuta famosa perché apparteneva a lui.

Al vecchio «rendete onore a Dio!» corrisponde il moderno «rendete onore all'uomo!». Ma io penso di tenermelo per me.

La critica, esigendo dagli uomini che siano «umani», esprime la condizione necessaria della socialità; soltanto l'uomo fra gli uomini, infatti, è *socievole*. Con ciò essa manifesta il suo fine *sociale*: la costruzione di una «società umana».

Fra le teorie sociali, la critica è indubbiamente la più completa, perché essa rimuove e svaluta tutto ciò che *separa* l'uomo dall'uomo: tutti i privilegi, tranne quello della fede. In essa, infatti, il principio d'amore del cristianesimo, il vero principio sociale, perviene alla sua espressione più pura e viene fatto l'ultimo tentativo possibile per togliere agli uomini l'esclusivismo e la scontrosità: è una battaglia contro l'egoismo considerato direttamente nella sua forma più pura e perciò più dura, nella forma dell'unicità, dell'esclusività.

«Come potete vivere davvero in modo sociale, finché fra voi sussiste anche una sola forma di esclusivismo?».

Io chiedo invece, al contrario: come potete essere veramente unici finché sussiste fra di voi anche un solo legame? Se «siete una cosa sola», non potete rendervi indipendenti; se un «vincolo» vi unisce, soltanto *insieme* siete qualcosa e dodici di voi formano una dozzina, migliaia di voi un popolo, milioni di voi l'umanità.

«Soltanto se voi stessi siete umani, potrete avere rapporti davvero umani fra di voi, così come soltanto se siete patrioti, potrete intendervi come patrioti».

Benissimo, io controbatto: solo se siete unici, potrete avere rapporti reciproci tali che ognuno di voi possa essere veramente, in questi rapporti, quello che è.

Proprio il critico più conseguente sarà colpito nel modo più duro dalla maledizione del suo principio. Allontanando da sé un esclusivismo dopo l'altro, scuotendosi di dosso clericalismo, patriottismo, ecc., egli scioglie un legame dopo l'altro e si isola dal clericale, dal patriota, ecc., sinché alla fine, dopo che tutti i legami sono saltati, resta solo. Egli deve necessariamente escludere tutti coloro che hanno qualcosa di esclusivo o di privato e, alla fin fine, che cosa può esserci di più esclusivo della stessa persona singola, unica ed esclusiva?

Oppure egli ritiene che sarebbe meglio se *tutti* diventassero «uomini» e rinunciassero ad ogni esclusività? Proprio perché «tutti» significa «ogni singolo», continua a sussistere il paradosso più stridente, giacché il «singolo» è l'esclusività stessa. Se l'umanitario non lascia al singolo niente di privato o di esclusivo, non ammette più né pensieri privati né follie private, se critica e rimuove tutto quanto, perché il suo odio contro il privato è assoluto e fanatico, se non conosce tolleranza alcuna nei confronti del privato, considerandolo *non umano*, la sua critica non potrà tuttavia distruggere la stessa persona privata, che, con la sua solidità, resiste ad ogni critica, ed egli dovrà contentarsi di dichiarare che quella persona è una «persona privata», concedendole nuovamente, di fatto, tutti gli aspetti privati che voleva negarle.

Che cosa farà la società, se non vuole più occuparsi di niente di privato? Potrà annullare il privato? No, ma lo potrà «subordinare all'interesse comune, lasciando che la volontà privata, per esempio, stabilisca quanti giorni festivi vuole, purché non entri in contrasto con l'interesse generale».¹ Tutto ciò che è privato viene *lasciato libero*, cioè non presenta per la società interesse alcuno.

«Prendendo le distanze dalla scienza, la Chiesa e la religiosità hanno affermato di essere ciò che in fondo sono sempre state, e cioè un affare puramente privato, anche se si erano celate sotto un aspetto diverso quando si erano fatte passare per la base e il fondamento necessario dello Stato. Ma anche allora, quando erano tutt'uno con lo Stato, divenuto, per causa loro, cristiano, esse non erano in fondo che la prova che lo Stato non aveva ancora sviluppato la sua idea politica universale e stabiliva soltanto diritti privati... esse erano l'espressione più alta del fatto che lo Stato era una cosa privata e aveva a che fare soltanto con cose private. Se lo Stato troverà finalmente il coraggio e la forza di adempiere alla sua vocazione universale e di diventare libero, se sarà dunque anche in condizione di assegnare il loro posto agli interessi particolari e agli affari privati, allora religione e Chiesa saranno libere come non sono mai state. Esse verranno considerate come una questione assolutamente privata e come il soddisfacimento di un'esigenza di carattere puramente personale e, come tali, verranno lasciate completamente a se stesse e ogni singolo, ogni comunità e ogni congregazione religiosa potranno provvedere alla salvezza dell'anima come vogliono e come ritengono necessario. Ognuno si occuperà della salvezza della propria anima nella misura in cui ciò costituirà una sua esigenza personale e sceglierà e retribuirà come padre spirituale chi gli sembrerà offrire maggiori garanzie di poter

¹ Bruno Bauer, *Judenfrage*, p. 66 [Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, (*La questione ebraica*), Braunschweig, 1843].

soddisfare quella sua esigenza. La scienza non avrà finalmente più niente a che vedere con queste cose».¹

Ma che cosa dovrebbe succedere? Forse che la vita sociale deve cessare ed ogni forma di socievolezza, di affratellamento, insomma tutto ciò che è stato creato dal principio dell'amore, dal principio sociale, deve scomparire?

Continuerà sempre a succedere che uno cerca un altro perché ne *ha bisogno* oppure che uno si adatta ad un altro perché ne *ha bisogno*! Ma la differenza è questa: allora il singolo si *unirà* veramente al singolo, mentre prima essi erano *legati* da un vincolo: il padre e il figlio, prima che questi abbia raggiunto la maggiore età, sono legati da un vincolo; dopo possono decidere autonomamente di stare insieme, ma prima si *appartenevano* necessariamente come membri della stessa famiglia (erano i «sudditi» della famiglia), dopo si uniscono come egoisti, il loro rapporto di parentela rimane, ma esso non li vincola più.

L'ultimo privilegio è in verità «l'uomo»: di esso siamo forniti o dotati tutti. Infatti, come dice Bruno Bauer stesso: «Il privilegio resta, anche se viene esteso a tutti».²

Il liberalismo passa così attraverso queste trasformazioni:

Primo: il singolo non è l'uomo, perciò la sua personalità singola non conta niente: né volontà personale, né arbitrio, né ordine o comando!

Secondo: il singolo non *ha* niente di umano, perciò non deve esistere il mio o il tuo: non deve esistere la proprietà.

Terzo: siccome il singolo non è uomo e non ha niente di umano, non deve esistere neppure: in quanto egoista, dev'essere distrutto dalla critica con tutto il suo egoismo per far posto all'uomo, all'«uomo finalmente trovato».

Sebbene il singolo non sia l'uomo, l'uomo è tuttavia presente in ogni singolo e, come ogni spirito e tutto ciò che è divino, ha in lui la sua esistenza. Perciò il liberalismo politico assegna al singolo tutto ciò che gli spetta in quanto «uomo di nascita», in quanto è nato uomo, e quindi, fra l'altro, la libertà di coscienza, il possesso, ecc., insomma i «diritti dell'uomo»; il socialismo concede al singolo ciò che gli spetta in quanto uomo *attivo*, cioè uomo «che lavora»; il liberalismo umanitario, infine, dà al singolo ciò che egli ha come «uomo», cioè tutto ciò che appartiene all'umanità. Ma a questo modo il singolo non ha proprio niente e l'umanità ha tutto. Viene così richiesta inequivocabilmente e

¹ Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit*, pp. 62-63 [Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (*La buona causa della libertà e le mie faccende*), Zürich-Winterthur, 1842].

² Bruno Bauer, *Judenfrage*, p. 60 [Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, cit.].

pienamente la necessaria «rinascita» predicata dal cristianesimo: diventa una nuova creatura, diventa «uomo»!

Potrebbe venire in mente perfino il finale del *Pater Noster*. All'uomo appartiene il *dominio* (la «forza» o *dynamis*); per questo nessun singolo può essere signore, ma l'uomo è il signore dei singoli; dell'uomo è il *regno*, cioè il mondo, per questo il singolo non dev'essere proprietario, ma l'uomo, cioè «tutti», dispongono del mondo come di una loro proprietà; all'uomo va resa gloria per ogni cosa: a lui la *glorificazione* (*doxa*) e la magnificenza, perché l'uomo o l'umanità è lo scopo del singolo, per il quale questi lavora, pensa, vive e per maggior gloria del quale deve diventare «uomo».

Gli uomini hanno cercato finora in tutti i modi un tipo di comunità in cui le loro varie differenze diventassero «inessenziali»; aspiravano al livellamento e quindi all'*eguaglianza*, volevano essere tutti uniti, il che non significa nient'altro che questo: cercavano un signore, un vincolo, una fede («noi crediamo tutti in un solo Dio»). Per gli uomini non può esserci niente di più comune a tutti e di più uguale per tutti dell'uomo stesso, e in questa comunanza il bisogno d'amore ha trovato il suo soddisfacimento: esso non ebbe pace finché non ebbe prodotto quest'ultimo livellamento, appianato ogni disuguaglianza e affratellato l'uomo con l'uomo. Ma proprio in questa comunanza, decadenza e caduta saranno clamorose come non mai. In una comunità più limitata il francese stava ancora contro il tedesco, il cristiano contro il maomettano, ecc. Ora invece l'uomo si mette contro *gli* uomini, ovvero, giacché gli uomini non sono l'uomo, l'uomo si mette contro il mostro inumano [*Unmensch*].

Al principio: «Dio è diventato uomo» segue adesso l'altro: «L'uomo è diventato l'io». Questo è *l'io umano*. Ma noi ribaltiamo quel principio e diciamo: io non ho potuto trovare me stesso fino a che mi sono cercato come uomo. Ma se ora si scopre che l'uomo vuol diventare io e acquistarsi in me una corporalità, io mi accorgo che tutto dipende solo da me e che l'uomo, senza di me, è perduto. Ma io non ho nessuna voglia di rendermi uno scrigno di quest'essere sacrosanto, e di qui in avanti non domanderò se nella mia attività sono un uomo o un mostro inumano: via da me questo *spirito*!

Il liberalismo umanitario si mette all'opera in modo radicale. Se tu anche solo in un punto vuoi essere o avere qualcosa di particolare, se tu vuoi conservare anche solo un privilegio nei confronti degli altri, se tu avanzi delle pretese su di un diritto che non è uno dei «diritti universali dell'uomo», allora tu sei un *egoista*.

Benissimo! Io non voglio essere o avere qualcosa di particolare rispetto agli altri, non voglio rivendicare alcun privilegio nei loro

confronti, ma il fatto è che io non mi misuro nemmeno alla stregua degli altri e che non voglio affatto avere un *diritto*. Io voglio essere e avere tutto ciò che posso essere e avere. Che m'importa se altri sono o hanno *qualcosa di simile*? La stessa, identica cosa non possono né esserla né averla. Io non reco loro alcun *danno*, così come non reco alcun danno alla roccia per il fatto che, rispetto a essa, ho il «vantaggio» di camminare. E se gli altri *potessero* avere quello che io ho, l'avrebbero.

Non recar *danno* agli altri: a questo mira l'esigenza per cui non si devono aver privilegi. Rinunciare ad ogni «vantaggio»: questa è la più rigorosa teoria della *rinuncia*. Non bisogna considerarsi «qualcosa di particolare», per esempio ebreo o cristiano. Bene, io non mi considero qualcosa di particolare: io mi considero *unico*. Io ho certamente delle *somiglianze* con altri, ma questo vale soltanto per la comparazione, per la riflessione: nei fatti io sono incomparabile, unico. La mia carne non è la vostra carne, il mio spirito non è il vostro spirito. E se li riconducete ai vostri concetti generali di «carne» e «spirito», questi sono *pensieri* vostri, che niente hanno a che fare con la *mia* carne, col *mio* spirito e dai quali meno che mai discende una «missione» per me e per ciò che è mio.

Io non voglio riconoscere e rispettare niente in te, né il proprietario né lo straccione e nemmeno semplicemente l'uomo, ma voglio *usufruire* di te. Io trovo che il sale mi rende più saporiti i cibi e perciò lo scioglio; io riconosco nel pesce un alimento e perciò me ne cibo; in te io scopro il dono di rallegrarmi la vita e perciò ti scelgo come compagno. Oppure nel sale studio la cristallizzazione, nel pesce l'animalità, in te gli uomini, ecc. Per me conti soltanto per quel che sei per me, cioè come mio oggetto e, in quanto *mio* oggetto, come mia proprietà.

Il liberalismo umanitario è il trionfo della straccioneria. Ed è inevitabile che noi scendiamo all'infimo gradino della straccioneria e della miseria, se vogliamo arrivare all'*individualità propria*, giacché dobbiamo spogliarci di tutto ciò che ci è estraneo. Ma niente appare più cencioso – dell'uomo nudo.

Eppure è già più che straccioneria se io getto via da me anche l'uomo, perché sento che mi è estraneo e che non posso menarne vanto. Non si tratta più di semplice straccioneria: caduti a terra gli ultimi stracci, rimane la vera nudità, spogliata di tutto ciò che le è estraneo. Lo straccione si è spogliato anche della straccioneria, così ha smesso di essere ciò che era, uno straccione.

Io non sono più uno straccione, lo sono solo stato.

Fino ad ora la discordia non è potuta scoppiare veramente, perché si trattava solo di una disputa fra liberali vecchi e nuovi, una disputa fra coloro che concepiscono la «libertà» in misura limitata e coloro che vogliono la «piena misura» della libertà, insomma fra i *moderati* e gli *smodati*. Tutto gira intorno alla questione: *quanto dev'essere libero l'uomo?* Che debba essere libero, è fede comune: per questo sono tutti liberali. Ma il mostro inumano che si nasconde in ogni singolo, come potrà essere frenato? Come si può fare affinché, liberando l'uomo, non si liberi pure quello?

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

Il liberalismo umanitario si pone il compito di dimostrare agli altri liberali che ciò che essi vogliono non è ancora la vera «libertà».

Se gli altri liberali, infatti, avevano presenti solo casi singoli e isolati di egoismo ed erano ciechi per la grande maggioranza dei casi, il liberalismo radicale, invece, ha di fronte a sé l'egoismo «in massa», rigetta nella massa tutti coloro che non fanno della libertà la propria causa, così come fa lui: il mostro inumano e l'uomo si trovano così, alla fine, nettamente separati, nemici l'uno dell'altro sotto i nomi rispettivi di «massa» e di «critica»,¹ anzi di «critica libera e umana» (*Judenfrage* [La questione ebraica], p. 114), come essa viene definita per distinguerla dalla critica grossolana, per esempio, da quella religiosa.

La critica esprime la speranza di poter vincere contro la massa intera, «rilasciandole un certificato generale di miseria».² Essa vuole aver ragione in tutti i casi e si rappresenta ogni lotta dei «pavidi e timorosi» come una egoistica *pretesa di aver ragione*, come una meschinità, una miseria. Ogni litigio perde importanza e i battibecchi meschini vengono lasciati cadere perché, con la critica, entra in campo un nemico comune. «Voi siete tutti quanti egoisti, gli uni come gli altri!». Adesso gli egoisti si coalizzano contro la critica.

Veramente gli egoisti? No, essi combattono contro la critica proprio perché essa li accusa di egoismo; essi non confessano di essere egoisti. Così la critica e la massa poggiano sulla stessa base: ambedue lottano contro l'egoismo, lo respingono da sé e lo attribuiscono l'una all'altra.

¹ «Lit. Ztg.», V, 23; e anche V, pp. 12 sgg. [Bruno Bauer, recensionista a Hinrichs, cit., e Melchior Hirzel, *Korrespondenz aus Zürich* (Corrispondenza da Zurigo), in «Allgemeine Literatur-Zeitung», n. 5, cit.].

² «Lit. Ztg.», V, p. 15 [*Ibidem*].

La critica e la massa perseguono lo stesso scopo: la libertà dall'egoismo, e disputano solamente su quale di loro si avvicini di più allo scopo o l'abbia addirittura raggiunto.

Gli ebrei, i cristiani, gli assolutisti, gli oscurantisti e gli illuministi, i politici, i comunisti, tutti, insomma, respingono da sé l'imputazione di egoismo e, siccome adesso la critica rivolge loro quest'accusa senza mezzi termini e nel senso più ampio, tutti si *giustificano* di fronte all'accusa di egoismo e lottano – contro l'egoismo, cioè contro lo stesso nemico contro il quale la critica muove guerra.

La critica e la massa sono ambedue nemiche degli egoisti, e ambedue vogliono liberarsi dall'egoismo, sia purificando ed emendando *se stesse* sia ribaltando l'accusa sulla controparte.

Il critico è il vero «portavoce della massa», alla quale porta il «semplice concetto e il modo d'esprimersi» dell'egoismo, mentre i portavoce ai quali la «Allgemeine Literatur-Zeitung» (V, p. 24) nega il trionfo erano solo cialtroni. Il critico è il principe e il condottiero della guerra di liberazione contro l'egoismo; il suo nemico è anche il nemico della massa. Ma egli è al tempo stesso nemico della massa, soltanto non un nemico che le sta di fronte, ma un nemico amichevole, che fa schioccare la frusta dietro ai pavidì per incitarli.

Così il contrasto fra la critica e la massa si riduce al seguente scambio di battute: «Voi siete egoisti!». «No, non lo siamo!». «Ve lo dimostrerò!». «Aspetta la nostra giustificazione!».

Prendiamole allora per quel che ciascuna pretende di essere, cioè per non egoiste, e per quel che si considerano l'un l'altra, cioè per egoiste. Esse sono egoiste e non lo sono.

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

soltanto queste potrò superare. Un io *umano* non posso diventarlo, perché io sono appunto io e non soltanto uomo.

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

Se la critica dice allora: «Tu sei veramente uomo soltanto se critichi e dissolvi senza tregua!», noi rispondiamo: uomo lo sono in ogni caso, e io sono io comunque; perciò voglio preoccuparmi soltanto di assicurarmi la mia proprietà e, per farlo, voglio ritirarla ogni volta in me, annientare in essa ogni moto d'indipendenza e inghiottirla prima che possa diventare qualcosa di fisso e di stabile, un'«idea fissa» o un «morbo».

Ma io non mi comporto così per realizzare la mia «vocazione umana»: la voce che me lo suggerisce è solo la mia. Io non mi vanto di dissolvere tutto ciò che un uomo può dissolvere e, per esempio, finché non ho dieci anni, non critico l'assurdità dei comandamenti, ma sono comunque uomo, anzi, agisco da uomo proprio perché per il momento non li critico. Insomma io non ho vocazione alcuna e non ne perseguo alcuna, neppure quella di essere uomo.

Forse che in questo modo respingo tutto ciò che i molteplici sforzi del liberalismo ci hanno fatto conquistare? No, non sia mai che qualche conquista vada perduta! Ma ora che «l'uomo», grazie al liberalismo, è divenuto libero, io volgo semplicemente lo sguardo di nuovo su me stesso e mi dico apertamente: ciò che l'uomo sembra aver guadagnato, l'ho guadagnato *io* soltanto.

L'uomo è libero se «l'uomo è per l'uomo l'essere supremo». Il compimento del liberalismo comporta dunque che ogni altro essere supremo venga annientato, che la teologia si ribalti in antropologia, che Dio e la sua grazia vengano scherniti, che l'«ateismo» diventi universale.

L'egoismo della proprietà ha subito un'ultima sconfitta il giorno in cui il «mio Dio» è diventato senza senso; infatti Dio esiste solo nella

misura in cui si prende a cuore la salvezza del singolo, ossia nella misura in cui questi cerca in lui la sua salvezza.

Il liberalismo politico ha abolito la disuguaglianza fra padroni e servi, ci ha reso *senza padroni*, anarchici. Il padrone è stato così allontanato dal singolo, dall'«egoista», per diventare un fantasma: la legge o lo Stato. Il liberalismo sociale abolisce la disuguaglianza del possesso, cioè quella fra ricchi e poveri, e ci rende *senza possesso*, o senza proprietà. La proprietà viene strappata al singolo e affidata a quel fantasma che ha nome «società». Il liberalismo umano ci rende *senza Dio*, atei. Per questo il Dio del singolo, il «mio Dio», deve venir abolito. Ora, è vero che l'abolizione dei padroni comporta quella dei servi, che quella del possesso comporta quella delle preoccupazioni e che quella di Dio comporta quella del pregiudizio, perché con il padrone scompare il servo, col possesso le preoccupazioni che esso provoca e con Dio, che è tanto ben radicato, cade il pregiudizio, ma siccome il padrone rinasce come Stato, il servo ricompare come suddito, siccome il possesso diviene proprietà della società e la preoccupazione risorge nel lavoro, e siccome il pregiudizio «Dio» diventa il pregiudizio «uomo», rinasce una nuova fede, la fede nell'umanità o nella libertà. Al posto del Dio del singolo viene adesso innalzato il Dio di tutti, cioè «l'uomo»: «essere uomini è il fine supremo di noi tutti». Ma siccome nessuno può diventare completamente ciò che è espresso dall'idea «uomo», l'uomo rimane per il singolo un aldilà sublime, un essere supremo non ancora raggiunto, un Dio. Ma al contempo esso è il «vero Dio» perché ci è perfettamente conforme, essendo il nostro proprio «Sé»: è noi stessi, ma in quanto separati da noi e innalzati al di sopra di noi.

NOTA

La valutazione precedente della «libera critica umana», come pure gli altri accenni sparsi in questo libro, concernenti le opere di tale corrente, fu messa per iscritto in modo frammentario, man mano che uscivano i libri in questione, e non ho fatto praticamente altro che collegare questi frammenti. Ma la critica avanza senza tregua e rende necessario perciò che ora, dopo aver finito di scrivere il mio libro, io ne parli nuovamente e inserisca questa nota conclusiva.

Ho davanti a me l'ultimo numero, l'ottavo, della «Allgemeine Literatur-Zeitung» di Bruno Bauer.

Ed ecco qui nuovamente «gli interessi generali della società». Ma la critica ha riflettuto e ha dato una determinazione a questa «società», distinguendola così da una forma con la quale si era finora confusa: lo «Stato». Quest'ultimo veniva esaltato, negli scritti precedenti, come

«Stato libero»; ora, invece, viene completamente lasciato cadere, perché ci si accorge che esso non può realizzare in nessun modo il compito della «società umana». Nel 1842, è vero, la critica si era «vista costretta a identificare per un momento l'essere umano e l'essere politico», ma ora ha scoperto che lo Stato, sia pure come «Stato libero», non è la società umana, ovvero, come la critica potrebbe anche dire, il popolo non è «l'uomo». Noi abbiamo visto come la critica ha liquidato la teologia e ha dimostrato chiaramente che, davanti all'uomo, Dio sprofonda; adesso la vediamo ugualmente venire a un chiarimento con la politica e mostrare che, davanti all'uomo, popoli e nazionalità svaniscono: la vediamo dunque prendere le distanze dalla Chiesa e dallo Stato, dichiarando entrambi «inumani», e presto la vedremo anche provare (già è sul punto di tradirsi) che, davanti all'uomo, la «massa», che essa tuttavia definisce «essere spirituale», appare priva di ogni valore. Come avrebbero potuto conservarsi, di fronte allo spirito supremo, gli «esseri spirituali» minori! «L'uomo» abbatte i falsi idoli.

Il critico intende dunque ora prendere in esame la «massa»: egli contrapporrà alla massa «l'uomo» e la combatterà da questo punto di vista. «Qual è adesso l'oggetto della critica?». «La massa, un essere spirituale!». Il critico «imparerà a conoscerla» e troverà che essa si pone in contraddizione con «l'uomo»: il critico proverà che essa è «inumana» e questa dimostrazione gli riuscirà certo altrettanto bene delle precedenti, che provavano il carattere inumano della divinità e della nazionalità, ossia della Chiesa e dello Stato.

La massa viene definita come «il prodotto più significativo della rivoluzione: una moltitudine ingannata che le illusioni dell'illuminismo politico, anzi di tutto l'illuminismo settecentesco, hanno gettato in uno scontento infinito». La rivoluzione soddisfece, col suo risultato, alcuni e ne lasciò scontenti altri; la parte soddisfatta è la borghesia (*bourgeoisie*, filistei, ecc.), quella insoddisfatta è appunto – la massa. Se intendiamo così le cose, il critico stesso non appartiene alla «massa»?

Ma gli insoddisfatti si trovano in una confusione ancora più grande e la loro insoddisfazione si esprime in uno «scontento infinito». E loro maestro vuole appunto diventare il critico, che è anch'egli insoddisfatto. Egli non può volere o raggiungere altro fine che questo: trar fuori quell'«essere spirituale», la massa, dal suo scontento e «risollevarla» gli scontenti, cioè insegnar loro l'atteggiamento giusto nei confronti dei risultati della rivoluzione, risultati che è ormai necessario superare; egli può diventare il capo della massa, il suo portavoce risoluto. Questo è il motivo per cui egli vuole anche «superare la profonda spaccatura che lo separa dalla moltitudine». Da coloro che «vogliono innalzare le classi

inferiori» egli si distingue per il fatto che egli vuol liberare dallo «scontento» non solo quelle, ma anche se stesso.

Ma d'altro canto la sua coscienza non lo inganna affatto, quando gli fa considerare la massa come l'«avversario naturale della teoria» e gli fa prevedere che «quanto più questa teoria si svilupperà, tanto più renderà compatta la massa». Infatti il critico non può né illuminare né soddisfare la massa con il suo *presupposto*, cioè con «l'uomo». Se la massa è, di fronte alla borghesia, soltanto «la classe popolare, la classe inferiore», politicamente insignificante, è inevitabile che, di fronte all'«uomo», essa sia ancora di più «soltanto una massa», una massa umanamente insignificante, anzi inumana, ossia una moltitudine di mostri inumani.

Il critico fa piazza pulita di tutto ciò che è umano e, partendo dal suo presupposto secondo cui l'umano è il vero, opera contro se stesso, negando il carattere di umano a tutto ciò a cui finora era stato attribuito. In questo modo egli non fa che manifestare chiaramente che «l'umano» è soltanto nella sua testa, mentre l'inumano si può trovare dappertutto. L'inumano è il reale, ciò che è presente dovunque e il critico, dimostrando che esso «non è umano», enuncia soltanto la proposizione tautologica che l'inumano non è umano.

Ma che cosa accadrebbe se l'inumano, voltando coraggiosamente e risolutamente le spalle a se stesso, si liberasse anche del critico che lo tormenta, lasciandolo solo con le sue obiezioni, dalle quali non si sente più minimamente toccato? «Tu mi chiami 'inumano'» potrebbe dirgli «e io lo sono veramente – ma solo per te: lo sono soltanto perché tu mi contrapponi all'umano. Io ho disprezzato me stesso solo finché mi sono lasciato inchiodare in questa contrapposizione. Ero spregevole, visto che cercavo il mio 'io migliore' fuori di me; ero inumano, perché sognavo l'umano; assomigliavo a quelle persone pie che bramano il loro 'vero io' e restano sempre 'poveri peccatori'; io mi concepivo solo confrontandomi con altri; insomma, io non ero il tutto in tutto, non ero – *unico*. Ma adesso smetto di considerarmi inumano, smetto di misurarmi e di lasciarmi misurare in relazione all'uomo, smetto di riconoscere qualcosa al di sopra di me, e con questo ti saluto, caro il mio critico umanitario! Inumano, lo sono solo stato, ma ora non lo sono più: adesso sono l'unico, anzi, sono, per tuo scandalo, l'egoista, ma non l'egoista in quanto si lascia misurare in base alla contrapposizione con l'umano, l'umanitario e il disinteressato, bensì l'egoista come – unico».

C'è anche un'altra frase, nella solita rivista, che merita la nostra attenzione: «La critica non stabilisce dogmi e vuole soltanto conoscere le cose».

Il critico ha paura di diventare «dogmatico» o di stabilire dogmi. È naturale: in questo modo egli diventerebbe proprio il contrario di un critico, cioè un dogmatico; se come critico è buono, diventerebbe cattivo o diventerebbe, da disinteressato, egoista, ecc. «Niente dogmi!» è il suo – dogma. Infatti il critico rimane allo stesso identico livello del dogmatico: il livello dei *pensieri*. Proprio come il dogmatico, egli parte sempre da un pensiero, ma qui prende un'altra strada, perché non smette mai di mantenere il pensiero originario nel *processo del pensiero*, insomma non permette che si stabilizzi. Egli fa valere questo processo del pensiero contro la credulità verso il pensiero, e il progresso, nel pensare, contro la stabilità. Di fronte alla critica nessun pensiero è sicuro, perché essa è il pensare stesso, ovvero lo spirito pensante.

Per questo io vado ripetendo che il mondo religioso – ed esso è appunto il mondo dei pensieri – raggiunge il suo perfetto compimento con la critica, perché il pensare stesso vi sopravanza ogni pensiero, non consentendogli di fissarsi una volta per tutte, «egoisticamente». Dove andrebbe a finire la «purezza della critica», la purezza del pensare, se anche un solo pensiero si sottraesse al processo del pensare? Con questo si spiega anche il fatto che il critico osa perfino, di tanto in tanto, prendersi gioco (magari a bassa voce) del pensiero dell'uomo, dell'umanità e dello spirito umanitario, perché intuisce che queste idee sono vicine a fissarsi in dogmi. Ma egli non può dissolvere nessuna di queste idee finché non ne ha trovata una – «più elevata» in cui quella possa risolversi; egli, infatti, si muove appunto soltanto – fra i pensieri. Questo pensiero più elevato potrebbe manifestarsi come il movimento stesso del pensare o come il processo del pensare stesso, cioè come il pensiero del pensare o della critica.

In questo modo la libertà del pensiero giunge effettivamente al suo perfetto compimento, la libertà dello spirito celebra il suo trionfo: infatti i pensieri singoli, «egoistici», hanno ormai perduto la loro violenza dogmatica. Non è rimasto che un solo dogma – quello del libero pensare o della critica.

Contro tutto ciò che appartiene al mondo del pensare, la critica ha ragione, cioè ha potere: essa è la vincitrice. La critica è solo la critica «è all'altezza dei tempi». Dal punto di vista del pensiero non c'è potenza alcuna che possa essere superiore alla sua ed è un piacere vedere come questo drago ingoia con facilità, come se niente fosse, tutti gli altri mostriciattoli del mondo dei pensieri. E certo ognuno di quei vermi si contorce in ogni specie di «giri di frase», ma tutti finiscono per essere schiacciati.

Io non sono un avversario della critica, cioè non sono un dogmatico, e non mi sento morso dal dente del critico, con cui questi sbrana il dogmatico. Se io fossi un «dogmatico», porrei in cima a tutto un dogma, cioè un pensiero, un'idea, un principio, e poi lo perfezionerei, da «sistematico», costruendoci intorno un sistema, cioè un edificio concettuale. Se invece fossi un critico, cioè un avversario del dogmatico, condurrei la lotta del libero pensare contro il pensiero singolo, che asservisce, difenderei il pensare contro il pensato. Ma io non sono né il campione di un pensiero né quello del pensare; poiché «io», e da questo «io» prendo le mosse, non sono un pensiero e neppure consisto nel pensare. Su di me, l'innominabile, s'infrange il regno dei pensieri, del pensare e dello spirito.

La critica è la lotta dell'ossesso contro la possessione in quanto tale, contro ogni possessione, una lotta che si fonda sulla consapevolezza del fatto che la possessione, ossia, per usare le parole del critico, il rapporto religioso e teologico, è presente ovunque. Egli sa che non solo in rapporto a Dio, ma anche in rapporto ad altre idee, quali il diritto, lo Stato, la legge, ecc., ci si comporta in modo religioso o devoto, ossia egli riconosce ovunque la possessione. Il critico vuole dunque dissolvere i pensieri per mezzo del pensare, ma io dico invece che solo la spensieratezza, l'assenza di pensieri, mi salva veramente dai pensieri. Non dunque il pensare, ma il mio essere senza pensieri, ossia io, l'impensabile, l'inconcepibile, libero me stesso dalla possessione.

Uno scrollone mi serve quanto il più accurato pensiero, stirandoci le membra scuotiamo via il tormento dei pensieri, balzando in piedi scacciamo dal petto l'incubo del mondo religioso, un grido di giubilo ci scarica di pesi sopportati da anni. Ma l'immensa importanza di un grido gioioso e spensierato non ha potuto essere riconosciuta nella lunga notte del pensiero e della fede.

«Quale goffa fatuità, voler risolvere i problemi più ardui e liquidare i compiti più complessi con un' *interruzione!*».

Ma tu hai dei compiti solo se tu stesso te li assegni! Finché te li assegni, non ti lasceranno in pace. Ora, io non ho proprio niente in contrario al fatto che tu pensi e, pensando, elabori mille pensieri; ma tu, che ti sei posto dei compiti, non dovresti esser capace di sovvertirli di nuovo? Bisogna proprio che tu resti legato a questi compiti e che essi diventino assoluti?

Basterà un esempio: si è voluto screditare il governo perché fa uso di mezzi violenti contro le idee e procede col potere poliziesco della censura contro la stampa, facendo di una battaglia letteraria una battaglia personale. Come se si trattasse solamente di pensieri, come se, contro i pensieri, ci si dovesse comportare in modo disinteressato,

rinnegando e sacrificando se stessi! Forse che quei pensieri non attaccano direttamente i governanti e non provocano l'egoismo? Forse che i sostenitori di quei pensieri non avanzano la pretesa *religiosa* che i loro stessi nemici venerino la potenza del pensiero, delle idee, anzi soccombano volontariamente e pieni di abnegazione solo perché la divina potenza del pensiero, Minerva, lotta nel campo avverso? Ma questo sarebbe un atto da ossessi, un sacrificio religioso. Certo, anche i governanti sono prigionieri di un pregiudizio religioso e seguono la potenza direttrice di un'idea o di una fede; ma essi sono al tempo stesso egoisti inconfessati e proprio nella lotta contro i nemici il loro egoismo trattenuto erompe: posseduti dalla loro fede, essi sono però al tempo stesso non posseduti dalla fede degli avversari, ossia sono, nei confronti di questa, egoisti. Se si vuol muovere loro un rimprovero, si dovrà dire che anch'essi, come gli altri, sono posseduti dalle loro idee.

Contro i pensieri non devono scendere in campo poteri egoistici, polizieschi, ecc.: così ritengono i fedeli devoti del pensiero. Ma il pensare e i suoi pensieri per *me* non sono cose sacre e io difendo *la mia pelle* contro di essi. Può darsi che il mio comportamento sia irragionevole; ma se io accettassi degli obblighi verso la ragione, dovrei poi sacrificarle ciò che ho di più caro, come fece Abramo!

Nel regno del pensiero, che è, come il regno della fede, il regno celeste, ha certo torto chiunque adoperi il potere *senza il pensiero*, così come, nel regno dell'amore, ha torto chiunque agisca senza amore ossia, sebbene sia cristiano e viva dunque nel regno dell'amore, si comporti tuttavia in modo non cristiano: in questi regni, ai quali ritiene di appartenere e alle cui leggi tuttavia si sottrae, egli è un «peccatore» o un «egoista». Ma, d'altro canto, egli può sottrarsi al dominio di questi regni soltanto rendendosi, nei loro confronti, un *delinquente*.

Anche qui il risultato è lo stesso: la battaglia di chi pensa contro il governo ha certo ragione, cioè potere, finché viene condotta contro i pensieri di quest'ultimo (il governo ammutolisce e non sa obiettare nulla che abbia una rilevanza letteraria), ma si trova invece nel torto, cioè nell'impotenza, finché contro un potere personale non sa mettere in campo altro che pensieri (la potenza egoistica tappa la bocca al pensatore). La battaglia teoretica non può portare alla vittoria completa e il sacro potere del pensiero soggiace al potere dell'egoismo. Soltanto la battaglia egoistica, la battaglia fra egoisti da una parte e dall'altra, può mettere in chiaro le cose.

Ma quest'ultimo passo: fare del pensiero stesso una cosa [*Sache*] dell'arbitrio egoistico, una cosa dell'unico, per così dire un suo trastullo o capriccio amoroso, togliendogli il suo significato di «ultimo e decisivo potere», questa degradazione e dissacrazione del pensiero, questo

equiparare l'io che pensa e l'io che non pensa, questa grezza ma reale «eguaglianza» – a questo la critica non può giungere, perché essa stessa non è che la sacerdotessa del pensare e al di là del pensare non vede altro che – il diluvio.

La critica afferma certamente, per esempio, che la libera critica può vincere contro lo Stato, però si difende al tempo stesso dal rimprovero, mosso dal governo dello Stato, secondo cui essa è «arbitrio e impudenza»; essa ritiene dunque che «arbitrio e impudenza» non potrebbero vincere: essa soltanto lo può. È vero piuttosto il contrario: lo Stato può essere realmente vinto solo dall'arbitrio impudente.

Concludendo, appare chiaro ormai che il critico non si è trasformato affatto nella sua recente evoluzione, ma ha solo «corretto una svista», è «arrivato a chiarire un punto» e va troppo in là quando parla della «critica che critica se stessa»; essa o, piuttosto, egli ha soltanto corretto una «svista» della critica, purificandola delle sue «incoerenze». Se egli volesse davvero criticare la critica, dovrebbe cominciare a vedere se i suoi presupposti reggono o no.

Io, da parte mia, comincio con un presupposto: *me stesso*; ma il mio presupposto non vuol diventare perfetto come «l'uomo che lotta per raggiungere la perfezione»: esso, più semplicemente, mi serve: io ne godo e lo consumo. Io vivo precisamente del mio presupposto ed esisto soltanto consumandolo. Ma proprio per questo non si tratta veramente di un presupposto: io, essendo l'unico, non ne so niente della duplicità di un io che presuppone e di un io presupposto (di un io o di un uomo «imperfetto» e di uno «perfetto»), ma il fatto che io mi consumo significa soltanto che io sono. Io non mi «presuppongo», perché io mi «pongo», mi creo per la prima volta di nuovo a ogni istante, e io sono non perché mi presuppongo, ma soltanto perché sono posto, e sono posto, ancora una volta, solo nel momento in cui io mi pongo, cioè sono al tempo stesso creatore e creatura.

Se i presupposti di cui sopra devono risolversi in una completa dissoluzione, ciò non deve avvenire ancora una volta attraverso una loro dissoluzione in un presupposto più elevato, cioè in un pensiero o nel pensare stesso, nella critica. Questa dissoluzione deve tornare invece a *mio* vantaggio, altrimenti apparterrebbe ancora alla serie delle innumerevoli dissoluzioni che dichiararono false vecchie verità e abolirono presupposti a lungo sostenuti, ma solo in favore di altri, per esempio, appunto, dell'uomo, di Dio, dello Stato, della pura morale, e così via.

