

PARTE SECONDA:

IO

All'inizio dell'età moderna sta l'«uomo-dio». Alla sua fine scomparirà soltanto una parte dell'uomo-dio, e cioè il dio? Ma può veramente morire l'uomo-dio se in lui muore soltanto il dio? Non si è riflettuto su questo problema, poiché si pensava di aver già fatto tutto portando vittoriosamente a compimento, ai giorni nostri, l'opera dell'illuminismo, il superamento di Dio; non si è notato che l'uomo ha ucciso Dio soltanto per diventare lui stesso – «unico Dio nei cieli». L'*aldilà fuori di noi* è stato certo spazzato via e la grande impresa degli illuministi è compiuta; ma l'*aldilà dentro di noi* è diventato un nuovo cielo che ci invita a nuove scalate celesti: il Dio ha dovuto far posto non a noi, ma – all'uomo. Come potete credere che l'uomo-dio si è morto, se prima, in lui, non è morto, oltre al dio, anche l'uomo?

I. L'individualità propria

«Lo spirito non brama forse la libertà?». Ah, non solo il mio spirito, ma anche il mio corpo la brama ad ogni istante! Quando il mio naso, eccitato dai profumi che provengono dalla cucina del castello, racconta al palato delle pietanze squisite che là si preparano, quest'ultimo, condannato al suo pan secco, prova un tremendo languore; quando i miei occhi parlano alla schiena dolorante di morbidi materassi di piume, sui quali si riposa assai più piacevolmente che non su un pagliericcio sistemato alla buona, essa viene presa da una rabbia stizzosa; quando – ma non proseguiamo più oltre questa lista di dolori! E questo sarebbe secondo te un desiderio di libertà? Da che cosa vuoi mai liberarti? Dal tuo pan secco e dal tuo pagliericcio? Bene: gettali via! Ma pare che tu non sia ancora contento; tu vuoi piuttosto la libertà di godere di quelle pietanze prelibate e di quei soffici letti. Gli uomini dovrebbero darti questa «libertà», questo permesso? Tu non speri tanto dal loro amore per il prossimo, perché sai che essi pensano tutti come te: il prossimo comincia da se stessi! Come vuoi allora procurarti il godimento di quelle vivande e di quei letti? Certo non in altro modo che in questo: facendone tua proprietà!

Se ci pensi bene, tu non vuoi semplicemente la libertà di avere tutte quelle belle cose, infatti la libertà di averle non significa averle davvero; tu, invece, le vuoi avere effettivamente, le vuoi chiamare *tue* e possederle come *tua proprietà*. A che ti serve una libertà se non ti dà niente? E se tu fossi libero da ogni cosa, non avresti per l'appunto più niente; la libertà, infatti, è vuota di contenuto. Per chi non sa usarla essa non ha alcun valore, perché è soltanto un permesso inutile; ma il modo in cui io ne faccio uso dipende dalla mia individualità propria.

Io non ho niente da obiettare contro la libertà, ma ti auguro qualcosa di più della libertà: tu dovresti non solo *essere libero* da ciò che non vuoi, cioè esserne privo, ma anche *avere* ciò che vuoi. Dovresti essere non solo un «uomo libero», ma anche un «individuo proprietario».

Libero, e da che cosa? Quante cose ci si possono scuotere di dosso! Il giogo della schiavitù, dell'autorità suprema, dell'aristocrazia e dei principi, il dominio delle concupiscenze e delle passioni; anzi, proprio il dominio della propria volontà, del proprio capriccio, il più completo rinnegamento di sé non è altro che libertà: libertà, appunto, dall'autodeterminazione, dal proprio io; e così l'anelito verso la libertà intesa come qualcosa di assoluto, meritevole di ogni prezzo, ci ha tolto la nostra individualità propria, creando il rinnegamento di sé. Ed ecco che quanto più divento libero, tanto più mi sovrastano costrizioni di fronte alle quali mi sento sempre più impotente. Il figlio delle selve, che non è libero, non percepisce ancora affatto tutte le barriere che opprimono l'uomo civilizzato: egli si sente più libero di quanto non si senta quest'ultimo. Nella misura in cui mi conquisto la libertà, mi creo nuovi limiti e nuovi compiti; se ho inventato la ferrovia, ecco che mi sento di nuovo misero e debole perché non posso ancora spaziare per i cieli, simile all'uccello; se ho risolto un problema la cui oscurità

angustiava il mio spirito, ecco che mi aspettano già innumerevoli altri problemi, la cui enigmaticità ostacola il mio progresso, oscura il mio libero sguardo e mi fa sentire dolorosamente i limiti della mia *libertà*. «Liberàti dal peccato, siete ora diventati *servi* della giustizia».¹ I repubblicani, con la loro grande libertà, non diventano forse servi della legge? Come aspiravano i veri cuori cristiani di tutti i tempi a «diventar liberi», come si struggevano di venir redenti dalle «catene di questa vita terrena» e come cercavano con lo sguardo il paese della libertà! («La Gerusalemme celeste è libera ed è la madre di noi tutti». *Gal*, 4, 26).

«Essere libero da qualcosa» significa soltanto «esserne privo» o «essersene sbarazzato». «Egli è libero dal mal di testa» è lo stesso che: «se ne è sbarazzato». «Egli è libero da questo pregiudizio» è lo stesso che: «non ne è mai stato prigioniero» oppure: «se ne è sbarazzato». La libertà proclamata dal cristianesimo giunge a compimento come privazione, come «senza»: senza peccato, senza Dio, senza morale, ecc.

La libertà è la dottrina del cristianesimo: «Voi, fratelli miei cari, siete chiamati alla libertà»;² «Parlate dunque ed agite come persone che devono essere giudicate dalla legge della libertà».³

Forse che dobbiamo rinunciare alla libertà per il fatto che essa tradisce ora la sua natura di ideale cristiano? No, niente deve andar perduto, nemmeno la libertà; ma essa deve diventare nostra propria e, nella forma della libertà, non può diventarlo.

Che differenza fra la libertà e l'individualità propria! Ci si può *sbarazzare* di moltissime cose, ma non di tutto; ci si libera da tante cose, ma non di tutto. Interiormente si può essere liberi nonostante la condizione di schiavitù, sebbene anche solo interiormente si possa ancora una volta esser liberi soltanto da cose di tutti i generi, non da tutto; ma dalla frusta, dal capriccio imperioso del padrone, ecc., non si può, in quanto schiavi, *liberarsi*. «La libertà vive solo nel regno dei sogni!». La mia propria individualità, invece, è tutto me stesso: la mia essenza e la mia esistenza, sono io stesso. Io sono libero da ciò di cui mi sono *sbarazzato*, *privato*, ma sono proprietario di ciò che è in mio *potere* o di ciò che *posso*. *Mio proprio* lo sono in ogni momento e in qualsiasi circostanza, purché io sappia restare padrone di me e non mi getti in pasto agli altri. Io non posso neppure veramente *volere* essere libero, perché non è cosa che io possa realizzare o creare: io posso soltanto desiderare di esser libero, aspirarvi in ogni modo: si tratta, infatti, di un ideale, di un fantasma. Le catene della realtà scavano nella mia carne in ogni momento le ferite più profonde. Ma io resto *mio*. Schiavo di un padrone, io penso solo a me stesso e al mio vantaggio; certo, le sue percosse mi colpiscono: io non ne sono *libero*; ma io le sopporto solo per calcolo, per un *mio vantaggio*, per esempio per ingannarlo e ammansirlo mostrandomi paziente,

¹ *Rom*, 6, 18.

² *1^a Pietro*, 2, 16. [L'indicazione data da Stirner è sbagliata. Il rimando giusto è *Gal*, 5, 13].

³ *Giac*, 2, 12.

oppure per non attirarmi, con la mia resistenza, qualcosa di peggio. Ma siccome io ho in mente me stesso e il mio proprio interesse, coglierò a volo la prossima occasione propizia per schiacciare il padrone. La mia *liberazione* da lui e dalla sua frusta sarà allora semplicemente la conseguenza del mio egoismo precedente. Si obietterà forse che io posso essere stato «libero», cioè «libero in me» o «interiormente». Ma «libero in sé» non significa «realmente libero» e «interiormente» non significa «esteriormente». Il mio corpo non è «libero» dalle torture e dalle frustate che subisce sotto il dominio di un padrone spietato; ma sono le *mie* ossa che scricchiolano sotto la tortura, sono le *mie* fibre che spasimano sotto i colpi: sono *io* che gemo, perché il *mio* corpo geme. Il fatto che io soffro e tremo dimostra che sono ancora in me, ancora padrone di me: io resto mio. La mia *gamba* non è «libera» dalle percosse del padrone, ma è la *mia* gamba, da me inseparabile. Il padrone provi un po' a strapparmela e poi guardi se quel che ha in mano è ancora la mia gamba! Quel che tiene in mano non è altro che il cadavere della mia gamba, che è tanto poco la mia gamba quanto un cane morto è ancora un cane: un cane ha un cuore che pulsa, un cosiddetto «cane morto» non lo ha e perciò non è più un cane.

Se si dice che uno schiavo può tuttavia esser libero interiormente, si esprime in effetti soltanto qualcosa di molto ovvio e banale. Infatti chi affermerebbe mai che un uomo può essere privo di *ogni* libertà? Se io sono un aduttore e mi comporto perciò come un servo strisciante, non posso forse per questo essere libero da una quantità di cose, per esempio dalla fede in Zeus, dalla brama di gloria, ecc.? Perché allora uno schiavo che viene frustato non potrebbe esser libero interiormente da un modo di pensare non cristiano, dall'odio verso i nemici, ecc.? E se lo è, è appunto «libero cristianamente», cioè senza niente di non cristiano; ma è libero assolutamente, libero da ogni cosa, per esempio dal delirio cristiano o dai dolori fisici, ecc.?

Sembrerà forse che io metta in discussione solo i nomi e non la cosa. Ma il nome è davvero indifferente o invece non è vero che una parola, uno *shibboleth* ha sempre esaltato (e sedotto) gli uomini? E tuttavia fra la libertà e l'individualità propria c'è un abisso più profondo della semplice differenza verbale.

Tutto il mondo vuole la libertà, tutti vanno in cerca del suo regno. O bel sogno incantatore di un fiorentino «regno della libertà», di un «genere umano libero»! Chi non ti ha sognato? Così gli uomini devono liberarsi, liberarsi completamente da ogni costrizione! Veramente da ogni costrizione? Non devono nemmeno più costringere se stessi? «Ma certo, ma questa non è una costrizione!». Bene, allora vuol dire che devono liberarsi da ogni fede religiosa, dai rigidi doveri della moralità, dalla inesorabilità della legge, da... «Ma che tremendo equivoco!». E allora, *da che cosa* devono liberarsi e da che cosa no?

Il bel sogno è svanito e, ormai sveglio, ti sfregghi gli occhi semiaperti e guardi fisso chi pone la questione prosaica: «Da che cosa devono liberarsi gli uomini?». Dalla credulità cieca, grida il primo. Macché, esclama un altro, ogni credenza è

cieca credulità; essi devono liberarsi da tutte le fedi. No, no, per carità, ribatte il primo, non spogliatevi di ogni fede, altrimenti aprirete la strada al potere della brutalità! Noi dobbiamo, sostiene un terzo, istituire la repubblica e diventare liberi da ogni dominatore, da ogni padrone. Non servirebbe a niente, dice un quarto, ci renderemmo schiavi di un nuovo padrone: la «maggioranza dominante»; liberiamoci piuttosto da questa tremenda disuguaglianza! O disgraziata eguaglianza, ecco che sento nuovamente il tuo muggito plebeo! Avevo appena sognato un bellissimo paradiso della *libertà* ed ecco che – l'impudenza e la licenziosità fanno subito sentire il loro urlo selvaggio! Così si lamenta il primo e si prepara a impugnare la spada contro la «libertà smodata». Presto non sentiremo più che il cozzar di spade dei sognatori della libertà in disaccordo fra loro.

Il bisogno di libertà si ridusse in ogni tempo all'aspirazione verso una libertà *determinata*, per esempio la libertà di fede, quando il credente volle diventare libero e indipendente, ma da che cosa? Forse dalla fede? No di certo, bensì dagli inquisitori. Lo stesso accade oggi alla libertà «politica o civile» proclamata dalla borghesia. Il cittadino borghese vuol liberarsi, ma non dal modo d'essere della borghesia, bensì dal dominio della burocrazia, dall'arbitrio dei principi, ecc. Il principe Metternich disse una volta di aver «trovato una strada adatta a guidare, una volta per sempre, sul sentiero della libertà *autentica*». Il conte di Provenza abbandonò la Francia proprio quando essa si accingeva a fondare il «regno della libertà» e disse: «La mia prigionia mi era diventata insopportabile, io avevo una sola passione: il desiderio di – *libertà*, pensavo soltanto a essa».

Tendere verso una libertà *determinata* include sempre la prospettiva di un nuovo *dominio*; così la rivoluzione poteva certamente «dare ai suoi difensori il senso esaltante di lottare per la libertà», ma in verità solo perché si tendeva verso una libertà determinata e perciò verso un nuovo *dominio*, il «dominio della legge».

Libertà è ciò che tutti voi volete, voi volete *la* libertà. Perché allora mercanteggiate per un po' di più o un po' di meno? *La* libertà può essere soltanto la libertà totale; un pezzetto di libertà non è *la* libertà. Voi disperate di poter mai conquistare la libertà totale, la libertà da ogni cosa, anzi considerate una pazzia anche soltanto desiderarla? Bene, allora smettete di rincorrere un fantasma e datevi da fare per qualcosa di meglio dell'*irraggiungibile*!

«Ma non c'è niente di meglio della libertà!».

Ma che cosa avreste se otteneste la libertà, cioè – dato che non voglio star qui a discutere della vostra libertà a pezzi e bocconi – la libertà perfetta? Sareste liberi, cioè privi di tutto, di tutto ciò che vi disturba, e certo non c'è niente che non vi abbia disturbato o non vi abbia fatto sentire a disagio nemmeno una volta nella vita. E per amore di chi vorreste mai essere liberi, cioè privi di tutto? Certamente *per amor vostro*, perché quelle cose *vi* sono d'ostacolo! Ma nel caso che ci sia qualcosa che non vi disturba ma che anzi, al contrario, vi fa piacere, per

esempio lo sguardo magari dolce, ma tuttavia *irresistibilmente imperioso* delle vostre amate – allora non vorreste sbarazzarvene ed esserne liberi. Come mai? ancora una volta *per voi stessi*. Voi prendete dunque *voi stessi* come misura e come criterio di ogni cosa. Voi lasciate perdere volentieri la libertà se *vi* piace essere non liberi, ma invece «dolcemente *schiavi* d'amore»; e poi vi riprendete eventualmente la vostra libertà se *voi* tornate a preferirla, purché la rottura di quell'unione non vi spaventi per altri motivi (per esempio religiosi) che adesso, comunque, non c'interessano.

Perché non volete avere il coraggio di fare veramente di *voi* stessi, completamente e in ogni caso, il centro, la cosa fondamentale? Perché cercar d'acchiappare la libertà, il vostro sogno? Forse che voi siete il vostro sogno? Non cominciate col chieder consiglio ai vostri sogni, alle vostre idee, ai vostri pensieri, perché tutto ciò non è che «vuota teoria». Chiedete a voi stessi, chiedetevi di voi stessi: questo è un atteggiamento *pratico*, e a voi piace essere «pratici». Ma ecco che uno si chiede a bassa voce che cosa ne penserà il suo Dio (il suo Dio non è naturalmente nient'altro che ciò che egli si rappresenta sotto il nome di Dio) e un altro si preoccupa del giudizio del suo senso morale, della sua coscienza, del suo senso del dovere, e un terzo pensa a che cosa dirà la gente – e dopo che ognuno ha chiesto consiglio al suo Domineddio (e la gente è un Domineddio altrettanto valido, anzi più concreto, di quello trascendente e immaginario: *vox populi, vox dei*), ecco che si rimette alla volontà del suo signore e non presta più assolutamente ascolto a ciò che *egli stesso* desidererebbe dire o fare.

Perciò rivolgetevi a voi stessi piuttosto che ai vostri dèi o idoli. Mettete fuori ciò che siete dentro, manifestatevi per quel che siete alla luce del giorno!

«Dio», come se lo sono sempre rappresentato i cristiani, è un buon esempio di come uno possa agire solo per impulso proprio, senza chieder consiglio a nessuno. Agisce «come gli piace». E l'uomo, stolto, potrebbe fare altrettanto e invece si impone il dovere morale di comportarsi come «piace a Dio». Se si vuol obiettare che anche Dio segue delle leggi eterne, questo vale anche per me, perché anch'io non posso uscire dalla mia pelle, ma ho in tutta la mia natura, cioè in me stesso, la mia legge.

Ma basta solo raccomandarvi di pensare a voi stessi per portarvi alla disperazione. «Che cosa sono io?» si chiede ciascuno di voi: «Un abisso senza fondo d'istinti, voglie, desideri e passioni senza regola e senza legge, un caos senza luce e senza una stella che mi guidi! Come potrei ottenere una risposta giusta se interrogo esclusivamente me stesso, senza alcuna considerazione per i comandamenti di Dio o per i doveri che la morale prescrive, senza alcuna considerazione per la voce della ragione che, nel corso dei secoli, dopo molte amare esperienze, ha innalzato a leggi i principi migliori e più razionali? Le mie passioni mi suggerirebbero proprio le cose più insensate». Così ognuno si prende per il – *diavolo*; infatti se, disinteressandosi della religione, si prendesse soltanto per un animale, si accorgerebbe facilmente che l'animale, che pure segue

soltanto il suggerimento del *suo* istinto, non è portato da questo a fare «le cose più insensate»: i suoi passi, invece, sono giusti e opportuni. Soltanto a causa dell'abitudine a pensare religiosamente, abitudine che ha reso del tutto schiavo il nostro spirito, noi abbiamo paura di *noi stessi* nella nostra nudità e naturalezza; essa ci ha degradato a tal punto che noi ci consideriamo affetti dal peccato originale, diavoli per nascita. Naturalmente vi sovviene subito che la vostra vocazione richiede che voi facciate il «bene», ciò che è giusto e morale. Ma com'è possibile che quando chiedete a *voi stessi* che cosa va fatto esca da voi la voce giusta, la voce che indica la strada del bene, della giustizia, della verità, ecc.? Come può Dio accordarsi con Belial?

Ma che cosa pensereste se uno vi obiettasse che i doveri verso Dio, la coscienza, i princìpi, le leggi, ecc., sono solo frottole di cui vi hanno riempito la mente e il cuore, facendovi ammattire? E se egli vi chiedesse come fate a essere così sicuri che la voce della natura è seduttrice? E se pretendesse addirittura che voi ribaltaste la cosa e consideraste opera del diavolo proprio la voce di Dio e della coscienza? Questi uomini empi esistono: come farete a liquidarli? Ai vostri preti, ai genitori e alle persone per bene non potreste richiamarvi, perché questi sono considerati da quegli uomini perversi appunto come i vostri *seduttori*, i veri seduttori e corruttori della gioventù, che seminano diligentemente la gramigna del disprezzo di sé e della venerazione di Dio, che insozzano i cuori dei giovani e inebetiscono le loro menti.

Anzi, quelli insistono e chiedono: per amore di chi vi preoccupate dei comandamenti di Dio e degli altri? Non penserete mica davvero che sia solo per compiacere a Dio? No, voi lo fate, ancora una volta – *per amor di voi stessi*. Anche in questo caso *voi* siete dunque il punto principale e ognuno deve dirsi: *io* sono, *per me stesso*, tutto quanto e faccio tutto *per me stesso*. Se un giorno vi accorgete che Dio, i comandamenti, ecc., vi arrecano dolo danni, *vi* limitano e vi portano alla rovina, certamente li ripudiereste, nello stesso modo in cui una volta i cristiani condannarono la fede in Apollo o in Minerva o la morale pagana. Certo, essi li sostituirono con Cristo e (più tardi) Maria e con la morale cristiana, ma anche questo lo fecero per il bene della *loro* anima, quindi per egoismo o individualismo [*Eigenheit*].

E fu proprio grazie a questo egoismo, a questo individualismo, che poterono *sbarazzarsi* e *liberarsi* del vecchio mondo degli dèi. L'individualità *creò* una nuova *libertà*; l'individualità, infatti, è la creatrice di tutto, allo stesso modo che la genialità (un tipo specifico di individualità), che è sempre originalità, è considerata già da tempo la creatrice delle nuove produzioni d'importanza universale.

Ma se «la libertà» è veramente il fine a cui tendete, allora sviscerate fino in fondo i compiti che essa pone. Chi deve liberarsi? Tu, io, noi. E da che cosa? Da tutto ciò che non sei tu, che non sono io, che non siamo noi. Io sono dunque il nocciolo che dev'esser liberato da ogni involucro, da ogni guscio limitante. Che

cosa rimarrà se io sarò liberato da tutto ciò che io non sono? Soltanto io e nient'altro che io. Ma a questo io la libertà non ha niente da offrire. Che cosa dovrà succedere quando io sarò libero? La libertà non ne parla, così come i nostri governi si limitano a rilasciare i prigionieri, dopo che hanno scontato la pena, e li spingono in una libertà che è solo abbandono.

Ma se la libertà stessa viene agognata per amore dell'io, perché non scegliere allora l'io stesso come punto di partenza, punto di mezzo e punto d'arrivo? Forse che io non valgo più della libertà? Non sono io a liberarmi, non sono il *primum*? Anche se schiavo, anche se oppresso da mille catene, io esisto tuttavia ed esisto non come qualcosa che verrà e che è presente solo come speranza, alla maniera della libertà, ma esisto realmente qui e ora, fosse pure come il più misero degli schiavi.

Pensateci bene e decidete se volete mettere sulla vostra bandiera il sogno della «libertà» o la risoluzione dell'«egoismo», della «individualità propria». La «libertà» suscita il vostro *rancore* contro tutto ciò che voi non siete; l'«egoismo» vi chiama a *gioire* di voi stessi, a goderne; la «libertà» è e rimane un *desiderio struggente*, un lamento romantico, una speranza cristiana nell'aldilà e nel futuro; l'«individualità propria» è una realtà effettiva, che rimuove *da sé* tutta quella illibertà che ostacola il vostro cammino. Di ciò che non vi disturba non vorrete sbarazzarvi e, se poi comincia a disturbarvi, ormai sapete che «dovete ubbidire più *a voi stessi* che agli uomini»!

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

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

Millenni di civiltà hanno oscurato ai vostri occhi ciò che voi siete, vi hanno fatto credere di non essere egoisti, ma di essere invece *chiamati* a diventare idealisti («uomini dabbene»). Scuotetevi di dosso queste idee! Non cercate la libertà che vi deruba di voi stessi con l'«abnegazione», ma cercate *voi stessi*, diventate egoisti, ognuno di voi divenga un *io onnipotente*! O più chiaramente:

tornate finalmente a riconoscere voi stessi, riconoscete infine ciò che siete veramente e lasciate correre le vostre aspirazioni ipocrite, la vostra stolta mania di essere qualcos'altro da ciò che siete. Parlo d'ipocrisia perché nonostante tutto voi siete rimasti, per tutti questi millenni, egoisti, ma egoisti addormentati, ingannatori di sé, alienati da sé, *eautontimorúmenoí*, fustigatori di sé. Nessuna religione ha mai potuto fare a meno di promettere «ricompense», sia che queste si riferissero all'aldilà che all'aldiqua («lunga vita», ecc.); l'uomo, infatti, è *avido* e «gratis» non fa niente. Ma allora quel «fare il bene per amore del bene» senza prospettiva di ricompensa alcuna? Come se non ci fosse una ricompensa anche in questo caso, e cioè la soddisfazione che quel comportamento deve dare! Anche la religione, dunque, è fondata sul nostro egoismo e – lo sfrutta; calcolata sulla base dei nostri *desideri*, essa ne soffoca molti a vantaggio di uno solo. Ciò produce il fenomeno dell'egoismo *ingannato*, in cui io soddisfo non me stesso, ma uno solo dei miei desideri, per esempio quello della beatitudine. La religione mi promette il – «sommo bene» e per raggiungerlo io non presto più attenzione a nessun altro dei miei desideri, che restano, così, insoddisfatti. Tutto quel che fate dimostra un egoismo *inconfessato*, segreto, mascherato e nascosto. Ma siccome si tratta di un egoismo che non volete confessare neppure a voi stessi, che nascondete a voi stessi, insomma di un egoismo non aperto o manifesto, ma inconsapevole, *non* è in fondo *egoismo*, ma schiavitù, servitù, rinnegamento di sé. Voi siete egoisti e non lo siete, perché rinnegate l'egoismo. Quando sembra che lo siate più decisamente, ecco che subito dichiarate – ripugnanza e disprezzo per la parola «egoista».

Io salvaguardo la mia libertà nei confronti del mondo nella misura in cui mi approprio del mondo, cioè «lo conquisto e ne prendo possesso» facendo valere qualsiasi forza o potenza: la persuasione, la preghiera, la richiesta categorica, anzi perfino l'ipocrisia, l'inganno, ecc.; infatti, i mezzi che io adopero per questo dipendono da ciò che io sono. Se sono debole, posseggo soltanto mezzi deboli, come quelli suddetti, che tuttavia sono sufficienti per appropriarsi di una bella fetta del mondo. Inganno, ipocrisia e menzogna sembrano, comunque, peggiori di quel che sono. Chi non ingannerebbe la polizia, la legge, chi non assumerebbe velocemente, incontrando uno sbirro, un'aria onesta e piena di rispetto per la legge, con l'intento di nascondere qualche illegalità commessa, ecc.? Chi non l'ha fatto si è fatto fare una violenza: è stato un *debole* per – motivi di coscienza. Io so che la mia libertà è già limitata se anche solo nei confronti di una persona o cosa io non posso imporre la mia volontà (si tratti di un essere privo di volontà, come una roccia, oppure di uno dotato di volontà, come un governo, un singolo, ecc.); io rinnego la mia individualità, se, di fronte all'altro, rinuncio a me stesso, cioè cedo, desisto, mi concedo e mi sottometto, insomma mi lascio trascinare dalla *dedizione rassegnata*. Infatti un conto è che io smetta di comportarmi come avevo fatto finora perché mi accorgo che in quel modo non arrivo allo scopo, e che dunque abbandoni la strada sbagliata, e un altro conto è che io mi conceda prigioniero. Io aggiro l'ostacolo di una roccia finché non ho abbastanza polvere

per farla saltare in aria e aggiro l'ostacolo delle leggi di un popolo finché non ho raccolto l'energia sufficiente per rovesciarle. Per il fatto che non posso afferrare la luna, essa dev'essermi «sacra» come Astarte? Se io potessi afferrarti, lo farei veramente, e se trovassi solo un mezzo per arrivare da te, non mi faresti certo paura! O luna inafferrabile, tu resterai per me inafferrabile soltanto fino al momento in cui avrò acquisito il potere di afferrarti, e allora ti chiamerò *mia*; io non mi arrendo a te, ma aspetto paziente che venga la mia ora. Anche se per ora mi rassegnò ad essere impotente nei tuoi confronti, non per questo ti dimentico!

Gli uomini forti hanno sempre fatto così. Se i «rassegnati» avevano innalzato una potenza indomita a loro sovrana e l'avevano adorata, pretendendo la venerazione di tutti, ecco che sopraggiungeva un qualche figlio selvaggio della natura che non voleva sottomettersi e scacciava la potenza adorata dal suo Olimpo irraggiungibile. Egli gridò al sole nel suo corso: «Fermati!» e fece sì che fosse la terra a girare: i «rassegnati» dovettero lasciarlo fare; egli rivolse la sua scura contro la quercia sacra e i «rassegnati» si stupirono che non venisse consumato da un fuoco celeste; egli scacciò il papa dal soglio di Pietro e i «rassegnati» non seppero impedirlo; egli demolisce il commercio delle indulgenze e i «rassegnati» strillano, ma alla fine dovranno chetarsi, sconfitti.

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

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

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

Qui sta la differenza tra liberazione di sé ed emancipazione (affrancamento, concessione di libertà). Chi oggi «si trova all'opposizione» desidera ardentemente di «venir affrancato» e lo chiede ad alta voce. I principi devono «dichiarare maggiorenni» i loro popoli, cioè emanciparli! Se vi comporterete da persone mature, lo sarete senza bisogno di venir dichiarati tali; se invece vi comporterete diversamente, non meriterete l'indipendenza che spetta alle persone mature, giacché non sarete tali e non lo diventerete nemmeno in forza di una semplice dichiarazione. I greci, giunti alla loro maggiore età, cacciarono via i loro tiranni, e il figlio maggiorenni si rende indipendente dal padre. Se i primi avessero aspettato che i tiranni, considerandoli maturi, concedessero loro l'indipendenza, potrebbero aspettare ancora oggi! E il padre intelligente caccia di casa il figlio maggiorenni che non vuol rendersi indipendente e si tiene la casa per sé; ben gli sta a quello scemo del figlio!

Chi è stato liberato da altri non è che uno schiavo affrancato, un *libertinus*, un cane che si trascina dietro un pezzo di catena: è uno schiavo mascherato da libero, come un asino nella pelle di leone. Gli ebrei emancipati non sono per niente diventati migliori in se stessi, ma stanno solo meno male come ebrei, sebbene chi può davvero alleviare la loro condizione sia soltanto chi è più di un cristiano devoto, perché quest'ultimo non lo potrà fare se non in modo assai contraddittorio. Ma, emancipato o no, l'ebreo resta ebreo; chi non si è liberato da solo resta appunto soltanto un – emancipato. Lo Stato protestante può certamente render liberi (emancipare) i cattolici, ma siccome essi non si liberano da soli, restano appunto – cattolici.

Dell'interesse personale e del disinteresse si è già parlato in precedenza. Gli amici della libertà s'infuriano contro l'interesse personale, perché essi, tutti tesi religiosamente alla libertà, non possono – *liberarsi* del sublime «rinneamento di sé». L'egoismo è oggetto della rabbia dei liberali, perché l'egoista non s'impegna mai in una cosa [*Sache*] per la cosa stessa, ma per sé: a lui deve servire quella cosa. Egoistico è non attribuire a nessuna cosa un valore proprio o «assoluto», ma cercare sempre in me il suo valore. Fra i tratti più ripugnanti del comportamento egoistico si sente spesso ricordare lo studio fatto, come spesso avviene, solo in vista del guadagno, il che manifesta la più vergognosa profanazione della scienza; ma per che cosa esiste la scienza se non per essere

utilizzata? Se uno non sa usarla per niente di meglio che per fare soldi, il suo egoismo è certo un po' misero, perché il potere di questo egoista è limitato, ma trovar da ridire sull'aspetto egoistico come tale e sulla profanazione della scienza è proprio un discorso da ossessi.

Siccome il cristianesimo, incapace di riconoscere al singolo il suo valore di unico, lo ha pensato invece sempre dipendente e in realtà non è stato nient'altro che una *teoria sociale*, una dottrina della convivenza, e invero sia del rapporto fra Dio e l'uomo sia dei rapporti fra gli uomini, era inevitabile che esso rigettasse con infamia tutto ciò che è «proprio» [*Eigene*]: l'interesse personale, il capriccio individuale, la volontà personale, l'individualità propria, l'amor proprio, ecc. [*Eigennutz, Eigensinn, Eigenwille, Eigenheit, Eigenliebe*]. Il punto di vista cristiano è riuscito perfino a rovesciare pian piano la connotazione positiva di alcune parole, rendendole spregevoli: perché non si dovrebbero riportare in onore? Così *Schimpf* («insulto») significava anticamente «scherzo», ma per la serietà cristiana, che non capisce gli scherzi e la giocosità, il divertimento diventò disonorevole; *frech* («sfacciato», «impudente») significava prima soltanto «risoluto», «coraggioso»; *Frevel* («sacrilegio», «crimine») era soltanto «azione audace», «impresa rischiosa». È noto come la stessa parola «ragione» sia stata per lungo tempo malvista.

Il nostro linguaggio si è costruito per lo più in riferimento al punto di vista cristiano e la coscienza comune è ancora troppo cristiana per non spaventarsi di fronte a tutto ciò che non è cristiano, considerandolo imperfetto e malvagio. Per questo anche la parola «interesse personale» è malvista.

«Interesse personale», nel senso che gli dà la mentalità cristiana, significa: io mi prendo cura soltanto di ciò che può soddisfare i miei sensi. Ma la sensualità costituisce forse tutta la mia individualità? Sono ancora padrone di me se mi abbandono alla sensualità? Seguo me stesso, la mia *propria* determinazione, seguendola? Io *appartengo a me stesso* soltanto se non solo la sensualità, ma neppure altri (Dio, gli uomini, l'autorità, la legge, lo Stato, la Chiesa, ecc.) mi hanno in loro potere, ma io stesso, invece, sono padrone di me; il *mio interesse personale* persegue ciò che giova a me stesso, a questa persona che possiede se stessa, che è proprietà di se stessa [*diesem Selbsteigenen oder Selbstangehörigen*].

D'altronde ci si trova costretti ogni momento a riconoscere nell'interesse personale, sempre vilipeso, un potere capace di dominare ogni cosa. Nella seduta del 10 febbraio 1844, Welcker illustra una mozione sull'indipendenza dei giudici, dimostrando, con un discorso molto articolato, che i giudici soggetti a essere destituiti, dimessi, trasferiti e mandati in pensione, cioè i membri di una corte di giustizia che possano venir menomati e lesi nella loro autorità per semplice via amministrativa, perdono ogni credibilità, cioè ogni stima e ogni fiducia da parte del popolo. Tutta la categoria dei giudici, esclama Welcker, è umiliata da questa dipendenza! In parole povere, il suo discorso non significa nient'altro che questo:

i giudici trovano più tornaconto nel giudicare secondo il volere dei ministri piuttosto che secondo la legge. Come si può rimediare? Forse rinfacciando ai giudici la loro vergognosa venalità e confidando che essi tornino in sé e stimino di qui in avanti più la giustizia che il loro interesse personale? No! Il popolo non è capace di questa fiducia romantica, perché sente che l'interesse personale è più potente di ogni altra motivazione. Perciò restino pure giudici coloro che lo sono stati finora, per quanto ci siamo convinti che essi hanno agito da egoisti; però bisogna che il loro interesse personale non venga più incoraggiato dalla venalità della legge, ma che invece essi siano indipendenti dal governo in misura tale che, pronunciando un giudizio adeguato alla cosa [*sachgemäß*], non mettano a repentaglio la loro propria causa [*Sache*], il loro «interesse legittimo», ma che possano invece conciliare senza difficoltà un buon compenso e la stima dei cittadini.

Welcker e i cittadini badesi si ritengono dunque sicuri se possono far affidamento sull'interesse personale. Che cosa bisogna pensare, allora, di tutta la retorica del disinteresse di cui di solito si riempiono la bocca?

Io ho un rapporto diverso con una cosa [*Sache*] a seconda che la tratti per interesse personale o che la serva disinteressatamente. Si potrebbero considerare caratteristiche distintive le seguenti: in quest'ultimo caso posso *peccare*, commettere una *colpa*; nell'altro, invece, posso solo *perdere la cosa per leggerezza*, respingerla da me, lasciarmela togliere, insomma commettere una sciocchezza. La libertà commerciale può essere considerata in entrambi i modi, in quanto viene ritenuta, in parte, una libertà che può venir concessa o sottratta *a seconda delle circostanze* e, in parte, una libertà *sacrosanta in ogni circostanza*.

Se non m'importa di una cosa in sé e per sé e non la desidero per se stessa, io la richiedo esclusivamente per la sua *conformità a uno scopo*, per la sua utilità, in vista di un altro scopo; le ostriche, per esempio, per il loro sapore squisito. L'egoista allora si servirà di ogni cosa come mezzo il cui fine ultimo è egli stesso – e perché mai dovrebbe proteggere una cosa [*Sache*] che non gli serve a niente, per esempio, se è un proletario, lo Stato?

L'individualità propria include tutto ciò che è proprio e riporta in onore ciò che il linguaggio cristiano ha disonorato. Ma l'individualità propria non ha alcuna unità di misura estranea, poiché non è affatto un' *idea*, come invece la libertà, la moralità, l'umanità, ecc.: essa è solo una descrizione dell' – *individuo proprietario*.

II. L'individuo proprietario

Io – posso arrivare a me stesso e a ciò che è mio grazie al liberalismo?

Chi è che il liberale considera suo pari? L'uomo! Basta che tu sia uomo – e lo sei già – e il liberale ti chiamerà fratello. Egli si cura assai poco delle tue opinioni personali o delle tue stranezze private, purché possa riconoscere in te «l'uomo».

Ma siccome presta poca attenzione a ciò che tu sei *privatim*, anzi, se segue rigidamente il suo principio, non gli dà alcun valore, egli vede in te solo ciò che sei *generatim*. In altre parole, egli vede in te non *te stesso*, ma il *genere*, non Pietro o Paolo, ma l'uomo, non l'individuo reale e unico, ma la tua essenza, il tuo concetto, non l'uomo corporale, ma lo *spirito*.

Come Pietro tu non sei suo pari, perché egli è Paolo, non Pietro; come uomo, invece, sei uguale a lui. E siccome tu, in quanto Pietro, non esisti nemmeno per lui (se è davvero un liberale e non un egoista inconsapevole), egli si è reso molto facile l'«amore fraterno»: egli ama in te non il Pietro di cui non sa nulla e di cui non vuole saper nulla, bensì l'uomo.

Non vedere in te e in me nient'altro che «uomini» significa portare alle conseguenze estreme il punto di vista cristiano secondo cui siamo l'uno per l'altro soltanto un *concetto* (per esempio il concetto di essere chiamati alla beatitudine eterna, ecc.).

Il cristianesimo vero e proprio ci accomuna ancora sotto un concetto meno generale: noi siamo «figli di Dio» e «lo spirito di Dio ci guida».¹ Non tutti possono però gloriarsi di essere figli di Dio, ma invece «lo stesso spirito che rende testimonianza al nostro spirito che noi siamo figli di Dio manifesta anche chi sono i figli del diavolo».² Così un uomo doveva, per essere figlio di Dio, non essere figlio del diavolo; la figliolanza divina escludeva da sé alcuni uomini. Invece, per essere *figli dell'uomo*, cioè uomini, basta che noi apparteniamo al *genere* umano, basta che siamo esemplari dello stesso genere. Ciò che io sono in quanto sono questo io determinato non t'interessa, da buon liberale, ma è solo una mia *cosa privata*; è sufficiente il fatto che noi siamo figli della stessa identica madre, cioè del genere umano: come «figlio dell'uomo», io sono tuo pari.

Che cosa sono allora per te? Forse questo *io corporale* che io sono in carne ed ossa? Tutt'altro. Questo io corporale con i suoi pensieri, le sue scelte e le sue passioni è, ai tuoi occhi, una «cosa privata» che non ti riguarda, una «cosa a sé, per sé». Come «cosa per te» esiste solo il mio concetto, il concetto del genere a cui appartengo, solo *l'uomo* che, invece che Pietro, potrebbe benissimo essere Giovanni o Michele. Tu vedi in me non me stesso, il mio io corporale, ma un essere irreali, uno spettro, cioè un *uomo*.

«Nostri simili» dichiarammo, nel corso dei secoli cristiani, le genti più diverse, ma ogni volta in proporzione di quello *spirito* che ci aspettavamo di

¹ Rom., 8, 14.

² Cfr. Rom., 8, 16 e 1^a Giov., 3, 10.

trovare in loro, per esempio coloro in cui si poteva supporre lo spirito di voler essere redenti, poi quelli che avevano lo spirito della rettitudine, adesso, infine, quelli che mostrano spirito e volto umani. A questo modo è variato il principio dell'«eguaglianza».

Intendendo adesso l'eguaglianza come eguaglianza dello *spirito umano*, si è scoperto ad ogni modo un'eguaglianza che include *tutti* gli uomini; infatti chi potrebbe negare che noi uomini abbiamo uno spirito umano, cioè nessun altro spirito che quello!

Ma con questo ci troviamo adesso più avanti che all'inizio del cristianesimo? Allora dovevamo avere uno spirito *divino*, adesso uno spirito *umano*; ma se lo spirito divino non ci esauriva, come potrebbe esprimere quello umano tutto ciò che *noi* siamo? Feuerbach, per esempio, pensa di aver trovato la verità umanizzando il divino. No! Se Dio ci ha tormentato, «l'uomo» è in grado di opprimerci in modo ancora più torturante. Per dirla in breve: il fatto che siamo uomini è il meno che ci appartiene e ha significato solo in quanto è una delle nostre *proprietà*, cioè è di nostra proprietà. Io sono certamente, fra l'altro, uomo, così come sono, per esempio, un essere vivente, cioè appartengo al regno animale, o come sono anche un europeo, un berlinese, ecc.; ma chi mi volesse considerare solo come uomo o solo come berlinese mi concederebbe una considerazione che mi è affatto indifferente. E perché? Perché egli considererebbe solo una delle mie *proprietà*, non *me stesso*.

Le cose stanno esattamente allo stesso modo anche con lo *spirito*. Uno spirito cristiano, retto, ecc., può ben essere una mia proprietà acquisita, cioè può essere di mia proprietà, ma *io* non sono questo spirito: esso appartiene a me, non io a lui.

Nel liberalismo noi non abbiamo perciò altro che la continuazione della vecchia sottovalutazione cristiana dell'io, insomma di Pietro in carne ed ossa. Invece di prendermi come sono, si considerano esclusivamente le mie proprietà, le qualità che sono di mia proprietà e si stringe con me un vincolo onesto solo per amore – di ciò che possiedo; si sposa, per così dire, ciò che ho, non ciò che sono. Il cristiano si attacca al mio spirito, il liberale alla mia umanità.

Ma se lo spirito, che viene considerato non come *proprietà* dell'io corporale, ma come il vero io stesso, è un fantasma, allora anche l'uomo, che non viene considerato come una delle mie proprietà, ma come il mio vero io, non è altro che uno spettro, un pensiero, un concetto.

Così anche il liberale si muove all'interno dello stesso cerchio del cristiano. Siccome lo spirito dell'umanità, cioè l'uomo, abita in te, tu sei un uomo, così come, se lo spirito di Cristo abita in te, tu sei un cristiano; ma giacché quello spirito abita in te solo come un secondo io, seppure «migliore» di te o rivelante la tua vera essenza, esso resta trascendente, esterno a te e tu devi tendere a diventare interamente «uomo». Un tentativo altrettanto vano di quello del cristiano che vuol diventare interamente uno spirito beato!

Ora, dopo che il cristianesimo ha proclamato «l'uomo», si può dire che, con questo, non ha fatto altro che trarre l'ultima conseguenza del cristianesimo, portandolo a compimento, e che il cristianesimo in realtà fin da principio non si poneva altro compito che quello di realizzare l'«uomo», il «vero uomo». Perciò viene anche alla luce che era soltanto un'illusione credere che il cristianesimo attribuisse un valore infinito all'*io*, per esempio con la dottrina dell'immortalità, con la cura delle anime, ecc. No! Questo valore viene attribuito dal cristianesimo solo *all'uomo*. Solo *l'uomo* è immortale e solo perché sono uomo lo sono anch'io. In effetti il cristianesimo dovette insegnare che nessuno va perduto, esattamente come il liberalismo equipara tutti quanti come uomini; ma quell'eternità, come quest'eguaglianza, riguarda solo *l'uomo* in me, non me stesso. Solo in quanto portatore e alloggiatore dell'uomo io non muoio, allo stesso modo in cui, com'è noto «il re non muore». Luigi muore, ma il re rimane; io muoio, ma il mio spirito, l'uomo, rimane. Per far sì che io non mi identifichi interamente con l'uomo, si è inventata e posta questa esigenza: che io debba diventare un «vero essere generico» [*Gattungswesen*].¹

La *religione umana* è solo l'ultima metamorfosi della religione cristiana. Il liberalismo, infatti, è una religione, perché separa da me la mia essenza e la pone al di sopra di me, perché innalza «l'uomo» allo stesso modo in cui un'altra religione innalza il suo Dio o i suoi idoli, perché fa di ciò che è mio qualcosa che è al di là, perché fa di tutto ciò che è mio, delle mie proprietà e della mia proprietà, qualcosa di estraneo, cioè un'«essenza», insomma perché mi pone fra gli uomini e mi assegna così una «vocazione»; ma anche da un punto di vista formale il liberalismo dimostra di essere una religione richiedendo per il suo «essere supremo», l'uomo, una fede zelante: «una fede che dimostrerà finalmente anche il proprio ardente zelo, uno zelo che sarà insuperabile». ² Ma siccome il liberalismo è una religione umana, chi la professa si comporta in modo *tollerante* verso chi ne professa altre (la cattolica, l'ebraica, ecc.), così come Federico il Grande si comportava in modo tollerante verso chiunque adempisse i suoi doveri di suddito, a prescindere dal modo in cui pensava di acquistarsi la beatitudine eterna. Questa religione deve venir ora innalzata a religione comune a tutti e nettamente separata dalle altre, semplici «stranezze private», nei confronti delle quali, del resto, ci si può ben comportare in modo estremamente *liberale*, data appunto la loro inessenzialità.

Ma quell'altra verrà chiamata *religione di Stato*, religione del «libero Stato», non nel senso usuale di religione preferita o privilegiata dallo Stato, ma come religione che lo «Stato libero» è non solo autorizzato, ma costretto a richiedere a tutti i suoi, siano poi essi *privatim* ebrei, cristiani o altro. Essa rende allo Stato esattamente gli stessi servizi che il rispetto rende alla famiglia. Se la famiglia deve

¹ Per esempio Marx nei «Deutsch-französische Jahrbücher», p. 197 [Karl Marx, *Zur Judenfrage* (*Sulla questione ebraica*), in «Deutsch-französische Jahrbücher», Paris, 1844].

² Bruno Bauer, *Judenfrage*, p. 61 [Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, cit.].

venir riconosciuta e conservata nella sua condizione da ognuno dei suoi membri, per ognuno di questi il vincolo del sangue dev'essere sacro e il suo sentimento nei confronti di essa dev'essere quello del rispetto, della venerazione di fronte al vincolo del sangue, per cui ogni persona che ha il suo stesso sangue gli diventa santa. Allo stesso modo ogni membro della comunità statale deve considerare santa questa comunità stessa e il concetto che per lo Stato è il concetto supremo dev'essere tale anche per lui.

Ma qual è per lo Stato il concetto supremo? Certamente quello di essere una società veramente umana, una società in cui possa venir accolto chiunque sia un vero uomo, cioè *non* sia un mostro *inumano*. La tolleranza dello Stato può esser ampia quanto vuole, ma non può non cessare di fronte a un mostro inumano e di fronte a tutto ciò che è inumano. E tuttavia questo «mostro inumano» è un uomo e «l'inumano» stesso è qualcosa di umano, anzi è possibile solo per un uomo, non per un animale, è dunque una «possibilità umana». Ma benché ogni mostro inumano sia un uomo, lo Stato lo esclude lo stesso, cioè lo rinchiude, trasformandolo da concittadino in compagno di prigionia (o di manicomio o di ospedale, secondo il comunismo).

Non è difficile dire in parole povere che cos'è un mostro inumano: è un uomo che non corrisponde al *concetto* di «uomo», così come l'inumano è una possibilità umana che non si accorda col *concetto* di «umano». La logica chiama questi giudizi «controsensi». Si potrebbe mai pronunciare un giudizio del genere (che uno può essere uomo, senza essere uomo!) se non si partisse dall'ipotesi secondo cui il concetto dell'uomo può esser separato dalla sua esistenza e la sua essenza può essere separata dall'apparenza? Si dice infatti: il tale ha l'*apparenza* di uomo, ma in realtà non lo è.

Questo « giudizio a controsenso » è stato pronunciato dagli uomini nel corso di molti secoli! Anzi, cosa che è ancor più notevole, in quel lungo periodo vissero solo – *mostri inumani*! Quale singolo avrebbe mai potuto corrispondere interamente al suo concetto? Il cristianesimo conosce soltanto un uomo e quest'uno – Cristo – è di nuovo, sia pure in senso contrario, un mostro inumano, cioè un uomo sovrumano, un «Dio». L'uomo *reale* è soltanto – l'uomo inumano, il mostro.

Uomini che non sono uomini: che mai possono essere se non *fantasmi*? Ogni uomo reale, in quanto non corrisponde al concetto «uomo», ossia non è «uomo generico» [*Gattungsmensch*], è uno spettro. Ma io resto ancora un mostro inumano se io abbasso l'uomo (che finora, in quanto mio ideale, mio compito, mia essenza o concetto mi era superiore e trascendente) a una delle qualità che mi sono proprie e intrinseche, ad una delle mie *proprietà*, cosicché l'uomo non è più niente altro che la mia umanità, il mio essere uomo e tutto ciò che io faccio è umano perché sono *io* a farlo, non certo perché corrisponde al *concetto* di «uomo»? *Io* sono realmente allo stesso tempo l'uomo e il mostro inumano; infatti

io sono contemporaneamente uomo e più che uomo, cioè io sono l'io di cui questa non è che una proprietà.

Era inevitabile che alla fine si arrivasse al punto di non chiederci più di essere cristiani, ma di diventare uomini; infatti, sebbene noi non potessimo mai neppure diventare cristiani, ma rimanessimo sempre «poveri peccatori» (anche il «cristiano» era appunto un ideale irraggiungibile), il controsenso di questa richiesta era tuttavia meno evidente per la coscienza e l'illusione era minore di ora che a noi, che siamo uomini e ci comportiamo da uomini (e non possiamo assolutamente essere o comportarci diversamente), viene posta l'esigenza di dover essere uomini, «veri uomini».

I nostri Stati attuali, ancora legati in ogni modo alla loro madre Chiesa, impongono ancora alcuni doveri (per esempio, l'appartenenza a una religione, a una Chiesa) che in realtà, come Stati, non li riguardano affatto; ma tuttavia essi non ripudiano nel complesso il loro significato, giacché vogliono venir considerati come *società umane* di cui l'uomo può essere membro come uomo, anche se egli è meno privilegiato di altri membri: la maggioranza degli Stati ammette fedeli di ogni setta religiosa e accetta le persone senza distinzione di razza o di nazionalità: ebrei, turchi, mori, ecc., possono diventare, per esempio, cittadini francesi. Lo Stato, per accogliere qualcuno, presta attenzione a una cosa soltanto, cioè al fatto che egli sia un *uomo*. La Chiesa, come comunità di credenti, non poteva accogliere ogni uomo nel suo grembo; lo Stato, come società di uomini, lo può. Ma se lo Stato porterà al suo perfetto compimento il principio di non chiedere ai suoi membri nessun'altra condizione se non che essi siano uomini (finora perfino i nordamericani pongono la condizione che i membri del loro Stato abbiano una religione, sia pure quella della rettitudine, dell'*honnêteté*), ecco che si sarà scavato la fossa con le proprie mani. Esso s'immaginerà di possedere, come suoi cittadini, soltanto uomini, ma essi saranno nel frattempo diventati soltanto *egoisti*, ciascuno dei quali utilizzerà lo Stato secondo le sue energie ed i suoi scopi egoistici. L'egoista sarà la rovina della «società umana»; gli egoisti, infatti, non si rapportano più l'uno all'altro come *uomini*, ma ciascuno di loro si presenta egoisticamente come un *io* nei confronti di un tu o di un voi assolutamente differente da me e a me contrapposto.

Dire che lo Stato deve fondarsi sulla nostra umanità è come dire che deve fondarsi sulla nostra *moralità*. Vedere in ciascuno l'uomo e comportarsi con ciascuno da uomo è ciò che si chiama comportamento morale ed è esattamente la stessa cosa dell'«amore spirituale» proclamato dal cristianesimo. Se io infatti vedo in te l'uomo, come tu vedi in me l'uomo, allora io mi prendo cura di te come mi prenderei cura di me stesso, perché noi due non rappresentiamo altro che i termini della equazione matematica per cui se $A=C$ e $B=C$, allora $A=B$, cioè io non sono che uomo e tu non sei che uomo, per cui tu ed io siamo la medesima cosa. La moralità è inconciliabile con l'egoismo perché dà valore non a *me*, ma solo all'uomo in me. Ma se lo Stato è una *società di uomini* e non un'unione di

molti «io», cioè d'individui ciascuno dei quali non si cura che di se stesso, allora non può esistere senza la moralità e deve tenervisi stretto.

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

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

Questo Stato, che in ogni caso non è una realtà già presente, ma dev'essere ancora costruito, è l'ideale del liberalismo che avanza. Deve nascere una vera «società di uomini», in cui ogni «uomo» possa ritrovarsi. Il liberalismo vuole realizzare «l'uomo», cioè creare per lui un mondo, che sarebbe poi il mondo *umano* o la società umana comune a tutti (comunista). Si è detto: «La Chiesa poté tener conto solo dello spirito, lo Stato deve tener conto dell'uomo nella sua interezza».¹ Ma «l'uomo» non è forse uno «spirito»? Il nocciolo dello Stato è appunto «l'uomo», quest'essere irreali, e lo Stato stesso è solo la «società umana». Il mondo creato dal credente (dallo spirito credente) si chiama Chiesa, il mondo creato dall'uomo (spirito umano o umanitario) si chiama Stato. Ma non è il *mio* mondo. Io non compio mai *in abstracto* qualcosa di *umano*, ma sempre qualcosa di mio *proprio*, cioè la mia azione umana è diversa da ogni altra azione umana e solo grazie a questa differenza essa è reale e mi appartiene. L'aspetto umano che c'è in essa è un'astrazione e, come tale, è spirito, è un'essenza astratta.

Bruno Bauer afferma per esempio nella *Questione ebraica*, a p. 84, che la verità della critica è l'ultima verità, quella stessa che il cristianesimo ha cercato a lungo: essa è «l'uomo». Egli dice: «La storia del mondo cristiano è la storia della suprema battaglia per la verità, perché in essa – e in essa soltanto! – si tratta di scoprire l'ultima o la prima verità – l'uomo e la libertà».

Benissimo, teniamoci questa conquista e consideriamo *l'uomo* come il risultato finale, finalmente trovato, della storia cristiana e in generale delle aspirazioni religiose o ideali degli uomini. Ma chi è l'uomo? *Io* lo sono! *L'uomo*, fine ed esito del cristianesimo, è, in quanto *io*, l'inizio e il materiale da usare per la nuova storia, che sarà una storia del godimento dopo la storia dei sacrifici, una storia non dell'uomo o dell'umanità, ma – *di me*. *L'uomo* viene considerato come

¹ Hess, *Triarchie*, p. 76 [Anonimo (Moses Hess), *Die europäische Triarchie* (La triarchia europea), Leipzig, 1841].

l'universalità stessa. Bene, io e l'egoismo siamo il vero universale, perché ognuno è egoista e si cura di sé più di ogni altra cosa. Ciò che è ebraico non è ancora puramente egoistico, perché l'ebreo *si* dà a Yahweh, ciò che è cristiano non lo è neppure esso, perché il cristiano vive della grazia di Dio e gli *si* sottomette. Un uomo soddisfa, in quanto ebreo o cristiano, solo alcune sue esigenze, solo un determinato bisogno, non *se stesso*: si tratta di un egoismo *a metà*, perché è l'egoismo di mezzo uomo: un uomo per metà egoista e per metà ebreo, ossia per metà padrone di sé e per metà schiavo. Per questo l'ebreo e il cristiano si escludono sempre per metà, cioè si riconoscono come uomini e si escludono come schiavi, perché servono due padroni diversi. Se potessero essere completamente egoisti, si escluderebbero *del tutto* e starebbero insieme molto meglio. Il male non è che si escludano, ma che lo facciano solo *per metà*. Bruno Bauer, invece, pensa che solo in quanto «uomini» ebrei e cristiani possono finalmente considerarsi e avere rapporti fra loro, in quanto essi ripudiano l'essenza particolare che li separa e li condanna a restar divisi eternamente, riconoscono l'essenza universale «dell'uomo» e la considerano come loro «vera essenza».

Secondo questo modo di vedere, l'errore degli ebrei e dei cristiani consiste nel fatto che essi vogliono essere e avere qualcosa di «particolare», invece di essere solo uomini e di volere ciò che è umano, cioè i «diritti universali dell'uomo». Bauer pensa che il loro errore di fondo consista nel fatto che essi credono di essere «privilegiati», di possedere dei «privilegi», insomma in generale nella fede nel *privilegio*, nel diritto esclusivo. Egli, invece, li mette di fronte ai diritti universali dell'uomo. I diritti dell'uomo!

L'uomo è *l'uomo in generale* e quindi ciascuno che sia uomo. Ciascuno deve allora possedere gli eterni diritti dell'uomo e goderne, secondo i comunisti, nella «democrazia» perfetta o, come piuttosto si dovrebbe dire – nell'antropocrazia perfetta. Ma io possiedo soltanto tutto ciò che mi – conquisto da me; come uomo non ho niente. Si vorrebbe elargire ogni bene ad ogni uomo solo perché ha il titolo di «uomo». Io invece pongo l'accento su *me stesso*, non sul fatto che sono *uomo*.

L'uomo ha significato solo in quanto è una delle *mie proprietà* (è di mia proprietà), così come la virilità o la femminilità. Gli antichi ponevano il loro ideale nell'essere *virili* nel pieno significato della parola; la loro virtù è la *virtus*, l'*areté*, cioè la virilità. Ma che cosa si dovrebbe pensare di una donna che volesse essere «tutta donna» e nient'altro? Ciò non è dato a tutte e parecchie si proporrebbero in questo modo uno scopo irraggiungibile. *Di sesso femminile*, invece, lo sono già comunque per natura, la femminilità è una loro proprietà e non hanno bisogno di ricercare la «autentica femminilità». Io sono uomo esattamente come la terra è un pianeta. Sarebbe ridicolo assegnare alla terra il compito di essere un «vero pianeta»: altrettanto ridicolo è accollarmi la missione di essere un «vero uomo».

Quando Fichte dice: «L'io è tutto», può sembrare che questo concordi pienamente con le mie tesi. Ma l'io non è tutto, bensì *distrugge* tutto e solo l'io che si dissolve, l'io che non arriva mai ad essere, l'io – *finito* è realmente io. Fichte parla dell'io «assoluto», io, invece, parlo di me, dell'io caduco.

Pare anche che *uomo* e *io* significhino la stessa cosa, e invece l'espressione «uomo» significa, come si vede per esempio in Feuerbach, l'io assoluto, il *genere* [*die Gattung*], non l'io singolo, caduco. Egoismo e umanità dovrebbero significare la stessa cosa, ma secondo Feuerbach il singolo (l'«individuo») «può elevarsi soltanto al di sopra dei limiti della sua individualità, ma non al di sopra delle leggi, delle determinazioni positive che definiscono l'essenza della sua specie».¹ Ma il genere, da solo, non è niente e se il singolo si eleva al di sopra dei limiti della sua individualità, egli lo fa appunto come singolo, egli esiste soltanto in quanto si eleva, egli esiste soltanto in quanto non resta fermo; altrimenti sarebbe finito, morto. L'uomo è solo un ideale, il genere è solo un qualcosa di pensato. Essere *un* uomo non significa adempiere l'ideale *dell'uomo*, ma invece rappresentare *se stesso* come singolo. Non il modo in cui io realizzo l'*universalmente umano* deve essere il mio compito, ma il modo in cui io soddisfo me stesso. *Io* sono per me il mio genere, sono senza norma, senza legge, senza modello o simili. È possibile che io riesca a fare ben poco di me; ma questo poco è tutto ed è meglio di ciò che potrei lasciar fare di me dal potere di altri, dal condizionamento della morale, della religione, delle leggi, dello Stato, ecc. Mille volte meglio – se proprio bisogna parlare di «meglio» – un ragazzo maleducato di uno saputello, meglio un uomo ribelle di uno docile in ogni occasione. Il ribelle maleducato ha ancora la possibilità di formarsi secondo la propria volontà; il docile saputello, invece, viene determinato dal «genere», dalle necessità generali, esse sono per lui la legge: in base a esse egli viene *destinato* a questo o a quello; e infatti che cos'altro è per lui il genere se non la sua «destinazione», la sua «missione»? Il fatto che io guardi all'«umanità», al genere umano, come a un ideale da raggiungere, oppure a Dio o Cristo con lo stesso intento, fa ben poca differenza! Tutt'al più la differenza consisterà nel fatto che il primo ideale è più pallido del secondo. Il singolo, come è la natura intera, così è anche il genere intero.

Ciò che io sono *condiziona* ciò che io faccio, penso, ecc., insomma il mio modo di manifestarmi e di rivelarmi. L'ebreo, per esempio, può volere soltanto certe cose determinate, può «atteggiarsi» solo in un certo modo; il cristiano può atteggiarsi ed esprimersi solo cristianamente, ecc. Se fosse possibile che tu fossi soltanto ebreo o cristiano, manifesteresti solamente, com'è ovvio, atteggiamenti da ebreo o da cristiano; ma questo non è possibile; tu resti, nonostante tutti i tuoi sforzi, un'*egoista*, un peccatore contro quel concetto, cioè *tu non sei=ebreo*. Siccome l'aspetto egoistico trapela ormai dappertutto, si è ricercata un'idea più

¹ *Wesen des Christentums*, seconda edizione, p. 40 [L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cit.].

perfetta che esprima veramente tutto ciò che sei e che contenga, in quanto è la tua vera natura, tutte le leggi in base alle quali devi agire. L'idea più perfetta di questo tipo è stata raggiunta con l'«uomo». In quanto ebreo sei troppo poco e il tuo compito non è quello di realizzare appieno il carattere ebraico; essere un greco, un tedesco, ecc., non basta. Ma sii un – uomo e avrai tutto: considera ciò che è umano come la tua missione!

Adesso so quel che devo fare e il nuovo catechismo può venir compilato. Il soggetto è di nuovo subordinato al predicato, il singolo a una generalità; il potere è assicurato di nuovo a un'idea e sono poste le basi per una nuova religione. Si tratta di un *passo avanti*, di un progresso nel campo religioso (e, più specificamente, cristiano), non di un passo che ci conduca fuori di esso.

Il passo che ci conduce fuori da quel campo porta all'*ineffabile*. Per me il misero linguaggio non ha parole e la «Parola», il «Logos», è per me «soltanto una parola».

Si va in cerca della *mia essenza*. Se non è l'ebreo, il tedesco, ecc., sarà allora – l'uomo. «L'uomo è la mia essenza».

Io sono nauseato di me, odioso a me stesso; provo ribrezzo e schifo di me stesso, mi sento un essere abominevole, ossia io per me non sono mai abbastanza, non faccio mai abbastanza. Da questi sentimenti nasce l'autodistruzione e l'autocritica. La religiosità comincia col rinnegamento di sé e si conclude con il compimento della critica.

Io sono un ossesso che si vuol sbarazzare del suo «spirito maligno». Come farò? Commetterò senza timore il peccato che per il cristiano è il più tremendo di tutti, il peccato che consiste nel bestemmiare contro lo Spirito Santo. «Chi bestemmia contro lo Spirito Santo non riceverà perdono in eterno, ma verrà condannato per sempre!».¹ Io non chiedo perdono e non ho paura della condanna.

L'uomo è l'ultimo *spirito* del male, l'ultimo spettro maligno, il più ingannatore perché è, apparentemente, il più amico, è il più astuto mentitore dall'espressione onesta, il padre delle menzogne.

Rivoltandosi contro le pretese ed i concetti del presente, l'egoista compie spietatamente la – *profanazione* estrema. Niente gli è sacro!

Sarebbe stolto affermare che non c'è alcuna potenza superiore alla mia. Ma l'atteggiamento che io assumo nei suoi confronti è completamente diverso da quello dell'epoca della religione: io sarò il *nemico* di ogni potenza superiore, mentre la religione c'insegna invece a farcela amica e a comportarsi umilmente nei suoi confronti.

Il *profanatore* tende tutte le sue forze contro ogni *timor di Dio*, perché il timore di Dio lo renderebbe schiavo di tutto ciò che egli lasciasse sussistere come sacro. Il fatto che nell'uomo-dio la potenza santificatrice sia il dio oppure l'uomo,

¹ Marco, 3, 29.

il fatto insomma che qualcosa sia da considerarsi sacro per amore di Dio oppure per amore dell'uomo (dello spirito umanitario), non cambia per niente la natura del timore di Dio, perché anche l'uomo viene venerato come «essere supremo» esattamente come, nel campo specificamente religioso, Dio, in quanto «essere supremo», pretende il nostro timore e la nostra venerazione, che ci vengono appunto imposti da tutti e due.

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

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

I nostri atei sono gente pia.

Se nel cosiddetto periodo feudale ricevevamo tutto in feudo da Dio, nel periodo liberale vige lo stesso rapporto di vassallaggio con l'uomo. Dio era il signore, ora l'uomo è il signore; Dio era il mediatore, ora lo è l'uomo; Dio era lo spirito, ora lo è l'uomo. In questo triplice nesso il rapporto di vassallaggio ha subito una trasformazione. Noi adesso riceviamo infatti in feudo dall'uomo onnipotente in primo luogo la nostra *potenza*, che, provenendoci da un essere superiore, non si può chiamare «potere» o «autorità», ma invece «diritto»: i «diritti dell'uomo»; in secondo luogo noi riceviamo in feudo da lui la nostra posizione nel mondo, perché egli, il mediatore, media i nostri *rapporti*, i quali perciò non possono essere che «umani»; infine noi riceviamo in feudo da lui *noi* stessi, cioè la nostra propria dignità e tutto ciò di cui siamo degni, perché noi non siamo degni di nulla se *egli* non abita in noi e se o quando noi non siamo «umani». La potenza è dell'uomo, il mondo è dell'uomo, io sono dell'uomo.

Ma non posso forse dichiarare *me stesso* legittimo proprietario, mediatore e mio proprio «io»?

Allora si dirà:

La mia potenza *è* la mia proprietà.

La mia potenza mi *dà* la mia proprietà.

La mia potenza *sono* io stesso e grazie a essa io sono la mia proprietà.

I. LA MIA POTENZA

Il *diritto* è lo *spirito della società*. Se la società ha una *volontà*, questa è appunto il diritto: la società esiste solo grazie al diritto. Ma siccome essa

esiste solo per il fatto che esercita un *dominio* sui singoli, il diritto non è che la volontà del dominatore. Aristotele dice che la giustizia è l'interesse della *società*.

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

Eppure è questo che noi abbiamo finora cercato: noi cerchiamo la giustizia, vogliamo aver ragione ed essere nei nostri diritti, e ci rivolgiamo per questo al tribunale. A quale? Ad un tribunale regale o papale o popolare, ecc. Il tribunale di un sultano potrà forse pronunciare un giudizio diverso da quello che le leggi del sultano prescrivono? Potrà darmi ragione se io avanzo delle pretese su di un diritto che non si accorda con il diritto stabilito dal sultano? Potrà per esempio concedermi come un diritto la possibilità dell'alto tradimento se questo, secondo l'opinione del sultano, non è un diritto? Potrà, in quanto tribunale censorio, concedermi il diritto di esprimere liberamente le mie opinioni se il sultano non vuol saperne di questo *mio* diritto? Che cosa cerco allora da questo tribunale? Io cerco il diritto del sultano, non il *mio*: cerco un diritto – *estraneo*. Nella misura in cui questo diritto estraneo si accorda con il mio, potrò trovare, ovviamente, il secondo nel primo.

Lo Stato non permette che due uomini vengano alle mani e si oppone al *duello*. Perfino una rissa in cui nessuno dei contendenti si rivolge alla polizia viene tuttavia punita, a meno che si tratti non di un individuo qualunque che ne picchia un altro, ma invece, per esempio, di un *capofamiglia* e di suo figlio: la *famiglia* e, in nome suo, il padre possono farlo, io come singolo no.

La «Vossische Zeitung» ci presenta lo «Stato di diritto». Qui ogni cosa deve venir decisa dal giudice e da un *tribunale*. Il supremo tribunale censorio viene qui considerato come un «tribunale» che «giudica secondo giustizia». Quale giustizia? Quella della censura! Per riconoscere giusti i giudizi di quel tribunale, è necessario attribuire alla censura i suoi diritti. Ma si ritiene anche che questo tribunale offra una protezione, cioè una protezione contro gli errori di un singolo censore: esso protegge soltanto il legislatore dalle interpretazioni sbagliate della sua volontà, ma rende tanto più dura la legge nei confronti degli scrittori, attraverso la «sacra potenza del diritto».

Sul fatto che io abbia ragione o no, abbia o no un diritto, posso giudicare soltanto io stesso. A questo proposito gli altri possono solo esprimere il loro giudizio e dire se accettano le mie ragioni e se anche secondo loro si tratta di un diritto.

Consideriamo la cosa da un altro punto di vista. Nel sultanato io devo onorare la legge del sultano, nelle repubbliche la legge popolare, nella comunità cattolica il diritto canonico, ecc. Io devo sottomettermi a questi diritti stabiliti, considerandoli sacri. Un «senso del diritto» e un «senso della giustizia» di questo tipo sono talmente radicati nella testa della gente che i rivoluzionari del nostro tempo ci vogliono sottomettere a un nuovo «diritto sacro»: il «diritto della società», della compagine sociale, il diritto dell'umanità, il «diritto di tutti» o simili. Il diritto «di tutti» deve precedere il *mio* diritto. Come diritto di tutti esso dovrebbe essere in ogni caso anche un mio diritto, perché fra questi «tutti» ci sono anch'io; ma siccome esso è al tempo stesso un diritto di altri o addirittura di tutti gli altri, io non muoverò un passo per sostenerlo. Io lo difenderò invece non come *diritto di tutti*, ma come *mio diritto* e ciascuno penserà, se vuole, a difenderselo nello stesso modo. Il diritto di tutti (per esempio quello di mangiare) è un diritto di ogni singolo. Che ognuno si mantenga *per sé* quel diritto opponendosi ad ogni restrizione e quel diritto resterà per tutti (giacché ognuno se lo difende per sé), ma non è affatto necessario che egli si preoccupi e s'infuochi di zelo per un diritto di tutti.

Ma i riformatori sociali ci predicano un «diritto della società». Il singolo diventa a questo modo lo schiavo della società e ha ragione di pretendere un diritto solo se la società glielo *concede*, cioè se egli vive secondo le *leggi* della società, ossia è – *ligio alle leggi*. Ora, io posso essere ligio alle leggi sia in un regime dispotico che nella «società» di Weitling, ma in entrambi i casi io sono completamente privo di diritti miei, perché quelli che ho, nell'un caso come nell'altro, non sono *miei*, ma *estranei*.

A proposito del diritto si sente sempre domandare: «Chi o che cosa mi dà il diritto di far questo?». Risposta: Dio, l'amore, la ragione, la natura, l'umanità, ecc. No, solo la *tua forza*, la *tua* potenza ti può dare veramente un diritto (la tua ragione, per esempio, te lo può dare).

Il comunismo, il quale suppone che gli uomini «hanno per natura gli stessi diritti», contraddice il suo stesso principio secondo cui gli uomini per natura non hanno proprio nessun diritto. Perché, per esempio, non vuole riconoscere ai genitori nessun diritto «naturale» nei confronti dei figli o a questi nei confronti di quelli: esso abolisce la famiglia. La natura non dà ai genitori, ai fratelli, ecc., nessun diritto. In fondo a tutto questo principio rivoluzionario o *à la Babeuf*¹ c'è, infatti, una concezione religiosa, cioè falsa.

¹ Cfr. *Die Kommunisten in der Schweiz*, rapporto della commissione d'inchiesta, p. 3 [Johann Caspar Bluntschli, *Die Kommunisten in der Schweiz, nach den bei Weitling vorgefundenen*

Chi potrebbe ricercare i «giusti diritti» se non chi guarda da un punto di vista religioso? «Il diritto» non è forse un concetto religioso, cioè qualcosa di sacro? L'«*eguaglianza dei diritti*» come l'ha posta la rivoluzione non è che un'altra forma dell'«*eguaglianza cristiana*», l'«*eguaglianza dei fratelli, dei figli di Dio, dei cristiani, ecc.*», insomma *fraternité*. Ogni singola domanda riguardante questioni di diritto merita di venir stigmatizzata con le parole di Schiller:

Ormai da anni mi servo, per odorare, del mio naso;
possiedo veramente su di esso un diritto comprovabile?

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

Voi volete «avere ragione» contro gli altri, «essere nel giusto», cioè «aver diritto». Ma non è possibile: di fronte a loro sarete sempre «nel torto»; essi, infatti, non sarebbero vostri avversari se non fossero anch'essi «nei loro diritti»: essi vi «daranno sempre torto». Ma il vostro diritto è, di fronte a quello degli altri, più elevato, più grande, *più potente*, non è vero? Nient'affatto! Il vostro diritto non è più potente se voi non siete più potenti. I sudditi cinesi hanno diritto alla libertà? Provate a donargliela e vi accorgete di esservi sbagliati di grosso: giacché essi non sanno far uso della libertà, non ne hanno nemmeno diritto ossia, per parlare più esplicitamente, giacché non hanno la libertà, non hanno nemmeno diritto ad averla. I bambini non hanno nessun diritto alla maggiore età, perché essi non sono maggiorenni, cioè perché sono bambini. I popoli che si lasciano trattare da minorenni non hanno nessun diritto alla maggiore età; soltanto se smettessero di comportarsi da minorenni avrebbero diritto ad essere dichiarati maggiorenni. Tutto ciò non significa altro che questo: tu hai *diritto* di essere ciò che hai il *potere* di essere. Io faccio derivare ogni diritto e ogni legittimità da *me stesso*; io sono *legittimato* a fare tutto ciò che ho il potere di fare. Io sono legittimato a rovesciare Zeus, Yahweh, Dio, ecc., se sono *capace* di farlo; altrimenti, questi dèi avranno sempre più diritto e più potere di me. E allora io temerò il loro diritto e il loro potere con impotente «timor di Dio», mi atterrò ai loro comandamenti e crederò di essere nel giusto in tutto ciò che farò secondo la *loro* giustizia, così come le guardie di frontiera

Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich (I comunisti in Svizzera, sulla base delle carte trovate presso Weitling. Riproduzione letterale del rapporto della commissione d'inchiesta alle autorità di Zurigo), Zürich, 1843, pp. 2-3].

russe si ritengono autorizzate a sparare a vista a chi si rende sospetto, tentando di fuggire, perché uccidono «per ordine dell'autorità superiore», cioè «in nome della legge». Ma io mi autorizzo da me ad uccidere se non me lo vieto io stesso, se non ho paura dell'omicidio come di un'«ingiustizia». Su questa intuizione si fonda la poesia di Chamisso *Das Mordthal* [*La valle degli assassini*], nella quale un canuto assassino indiano riesce a strappare al bianco a cui ha trucidato i compagni un sentimento di rispetto. Io non sono autorizzato a fare soltanto ciò che non faccio liberamente e coraggiosamente, vale a dire ciò che *io* non mi autorizzo a fare.

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

Siccome io sono uomo «per natura», ho un ugual diritto al godimento di tutti i beni, dice Babeuf. Non dovrebbe allora dire anche che, siccome sono «per natura» principe primogenito, ho diritto al trono? I diritti dell'uomo e i diritti «meritatamente acquisiti» si richiamano allo stesso fondamento, cioè alla *natura*, che mi *dà* un diritto, ossia alla *nascita* (e quindi all'eredità, ecc.). Dire: «io sono nato uomo» è come dire: «io sono nato figlio di re». L'uomo naturale ha solo il diritto naturale (cioè il potere naturale) e pretese naturali: diritti di nascita. Ma la *natura* non può autorizzarmi o qualificarmi a fare (cioè mettermi nelle condizioni reali di poter fare) ciò che solo la mia azione mi autorizza a osare. Il fatto che il figlio del re ponga se stesso al di sopra degli altri ragazzi è già opera sua e gli assicura il privilegio, e il fatto che gli altri ragazzi accettino e riconoscano la sua azione è opera loro e li rende degni di essere – sudditi.

Che sia la natura o Dio o la decisione popolare, ecc., a concedermi un diritto, si tratta sempre di un diritto *estraneo*, di un diritto che non sono io a concedermi o a prendermi.

I comunisti dicono questo: lavoro uguale autorizza gli uomini a uguale godimento. Prima si dibatteva la questione se non spettasse al «virtuoso» di essere «felice» sulla terra. Gli ebrei ne traevano difatti proprio la conclusione che bisogna essere virtuosi «per stare bene sulla terra». No, il lavoro uguale non ti autorizza a godere: soltanto un uguale godimento ti autorizza a un uguale godimento. Godi e sarai autorizzato a godere. Ma se tu hai lavorato e ti lasci defraudare del godimento – «è giusto» che tu ne paghi lo scotto.

Se vi *prendete* il godimento, esso è un vostro diritto; ma se lo agognate soltanto, senza prendervelo, esso resterà quel che era prima: un «diritto

meritatamente acquisito» di chi ha il privilegio di godere. Resterà un *suo* diritto, così come diventerebbe *vostra* se ve lo prendeste.

Vivace e tumultuosa è la disputa sul «diritto alla proprietà». I comunisti affermano: «La terra appartiene di diritto a chi la coltiva e i suoi frutti a chi li ha prodotti».¹ Io ritengo che essa appartenga a chi sa prendersela ossia a chi non se la fa prendere o portar via. Se egli se ne appropria, gli apparterrà non solo la terra, ma anche il diritto di possederla. Questo è il *diritto egoistico*, cioè se qualcosa è la cosa giusta per *me*, allora è giusto che io la possegga.

Altrimenti il diritto ha quel che si dice un «naso di cera». La tigre che mi assale ha i suoi diritti e io che l'uccido ho i miei. Ma contro di lei non difendo i miei *diritti*, bensì *me stesso*.

Siccome ogni diritto umano è sempre una concessione, esso si riduce in realtà sempre al diritto che gli uomini si attribuiscono, si «concedono» a vicenda. Se si concede ai neonati il diritto alla vita, essi hanno quel diritto; se non viene loro concesso, come succedeva presso gli spartani e gli antichi romani, essi non lo hanno. Infatti solo la società può attribuire o «concedere» loro quel diritto, perché da sé non possono né prenderselo né darselo. Si obietterà che i neonati hanno comunque il diritto alla vita «per natura»: bene, gli spartani si rifiutavano di *riconoscere* quel diritto. Ma a questo modo i neonati non avevano nessun diritto al riconoscimento del loro diritto, esattamente come non avevano il diritto di pretendere che le belve feroci a cui venivano gettati in pasto riconoscessero il loro diritto a vivere.

Si parla tanto di diritti *innati* e ci si lamenta così:

Dei diritti che sono nati con noi
purtroppo non si fa parola.

Quale sarebbe mai un diritto nato con me? Il diritto di diventare signore di un maggiorasco, di ereditare un trono, di godere di un'educazione principesca o nobile, oppure anche, se sono nato da genitori poveri, il diritto di frequentare la scuola pubblica, di venir vestito grazie alle elemosine e, infine, di guadagnarmi un tozzo di pane nelle miniere di carbone oppure in filanda? Non sono forse diritti innati, diritti che io ho ricevuto dai miei genitori nel momento stesso in cui sono *nato*? Voi dite: no! no! e affermate che in questi casi si abusa del nome di «diritto», anzi questi sono precisamente i casi che voi tentate di eliminare facendo valere i *veri diritti innati*. Per giustificare la vostra posizione, voi vi rifate al punto più semplice e affermate che ognuno è, per nascita, *uguale* all'altro, e cioè *uomo*. Io voglio concedervi che ognuno nasce uomo e che i neonati sono quindi *uguali*. Perché lo sono? Soltanto perché non hanno ancora manifestato, con

¹ A. Becker, *Volksphilosophie*, pp. 22 sg. [August Becker, *Die Volksphilosophie unserer Tage*, cit.].

l'azione, alcuna qualità propria, se non appunto quella ovvia di essere – *figli di uomini*, pargoli nudi. Ma a questo modo sono già diversi da coloro che hanno già fatto qualcosa di sé e che non sono più semplicemente «figli di uomo», ma invece – figli della propria creazione. Questi ultimi posseggono qualcosa di più dei diritti innati: essi hanno *acquisito* dei diritti. Che contrasto, che campo di lotta! È la vecchia lotta fra i diritti innati e quelli meritatamente acquisiti! Richiamatevi pure ai vostri diritti innati; non si mancherà di contrapporvi i diritti meritatamente acquisiti. Entrambi stanno sul «terreno del diritto»; ognuno dei due, infatti, ha un «diritto» contro l'altro, il primo il diritto innato o naturale, il secondo il diritto acquisito o «meritatamente acquisito».

Ma restando nel terreno del diritto, continuerete a cercare di sostenere con l'autorità i vostri diritti.¹ L'altro non può darvi ragione, non può concedervi il vostro diritto, non può «rendervi giustizia». Chi ha il potere ha – il diritto: se non avete il primo, non avete nemmeno il secondo. È tanto difficile raggiungere questa saggezza? Ma guardate come si comportano i potenti! Naturalmente intendo parlare solo della Cina e del Giappone. Provate un po', voi cinesi e giapponesi, a dar loro torto e vedrete come vi getteranno subito in carcere. (Diverso è il caso dei «consigli benintenzionati» che – sempre in Cina e in Giappone – sono permessi, perché non ostacolano il potente ma, semmai, lo *favoriscono*). Se qualcuno volesse dar loro torto, non avrebbe che una via: la presa del potere con la violenza. Se toglie loro il *potere*, ha dato loro *realmente* torto, li ha privati del loro diritto; altrimenti non potrà far altro che stringere i pugni di nascosto o soccombere come un qualsiasi pazzo esaltato.

Insomma, voi cinesi e giapponesi, se non andaste in cerca del diritto, del «diritto innato», non avreste nemmeno bisogno di porvi la questione dei diritti acquisiti col merito.

Voi vi spaventate e vi ritraete di fronte agli altri perché credete di vedere accanto a loro il *fantasma del diritto* che, come nelle battaglie omeriche, sembra lottare al loro fianco quale divinità amica. Che fate voi allora? Gettate la lancia? No! Voi girate intorno allo spettro prosternandovi ai suoi piedi per conquistarvelo, affinché combatta dalla vostra parte: voi mendicate il favore del fantasma. Un altro si chiederebbe semplicemente: voglio ciò che vuole l'avversario? «No!». Bene, allora possono lottare per lui mille diavoli o mille dèi, ma io darò battaglia!

Lo «Stato di diritto», sostenuto per esempio dalla «Vossische Zeitung», pretende che i funzionari possano venir destituiti dal loro incarico solo dal *giudice* e non dall'*amministrazione*. Vana illusione! Se venisse stabilito con una legge che un funzionario che è stato visto una volta ubriaco deve

¹ «Ti prego, risparmia i miei polmoni! Chi vuole affermare un diritto, basta che abbia la lingua e lo affermerà certamente!».

perdere il suo incarico, il giudice dovrebbe necessariamente condannarlo in base alle testimonianze, ecc. Insomma il legislatore potrebbe solo specificare tutti i possibili motivi che comportano la perdita dell'incarico, per quanto essi possano essere ridicoli (per esempio chi ride in faccia ai superiori, chi non va in chiesa alla domenica, chi non fa la comunione ogni quattro settimane, chi contrae debiti, chi frequenta cattive compagnie, chi non dimostra sufficiente risolutezza, ecc., deve venir destituito. Anzi, il legislatore potrebbe far stabilire queste cose da un giurì d'onore), così al giudice non resterebbe altro che indagare se l'accusato si è «reso colpevole» di quella «mancanza» e, avutene le prove, dovrebbe dichiarare la destituzione «di diritto».

Il giudice è perduto se smette di comportarsi *come una macchina*, se non può più «giudicare in base alle regole che valgono a stabilire le prove». In tal caso non gli resta che la propria opinione, come ad ogni altro, e se giudica in base a questa *opinione*, non si tratta più di un *atto ufficiale*, come giudice, egli può giudicare solo in base alla legge. Quanto a me, io preferisco i vecchi parlamenti francesi che esaminavano da sé, volta per volta, ogni questione di diritto e poi facevano registrare le loro decisioni. Essi, almeno, giudicavano secondo la propria giustizia e non volevano ridursi a essere macchine del legislatore, sebbene poi, come giudici, dovessero per forza diventare macchine di se stessi.

Si dice che la punizione è il diritto del delinquente. Ma anche l'impunità è suo diritto. Se l'impresa non gli riesce, è giusto che gli vada così e, se gli riesce, è giusto lo stesso. Ognuno ha quel che si merita. Se uno si getta a capofitto nei pericoli e ne resta vittima, noi diremo di certo che è giusto che sia finito così, che se l'è voluto. Ma se supera i pericoli, cioè se la sua *potenza* è vittoriosa, allora ha ragione, è nel suo *diritto*. Se un bambino gioca con un coltello e si taglia, è giusto che gli vada così; ma se non si taglia, è giusto lo stesso. Se ciò che il delinquente rischia gli capita davvero e lo fa star male, è giusto che gli vada così: perché ha rischiato, se conosceva le possibili conseguenze?! Ma la punizione che noi gli infliggiamo è solo un nostro diritto, non il suo. Il nostro diritto reagisce contro il suo ed egli ne «riceve un torto», perché – noi abbiamo il sopravvento.

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

Quale che sia la legge, essa deve venir rispettata dai – cittadini ligi. Così viene esaltato il senso legalitario della Old England. Questo corrisponde perfettamente al detto di Euripide (*Oreste*, 412): «Noi serviamo gli dèi, quali che essi siano». *La legge innanzitutto, Dio innanzitutto*: ecco il punto a cui siamo arrivati.

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

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

Chi, per sussistere, deve contare sulla mancanza di volontà degli altri, è un prodotto mal fatto di questi altri, come il padrone è un prodotto mal fatto dello schiavo. Se cessasse la soggezione, per il dominio sarebbe finita.

La mia *volontà propria* è la rovina dello Stato: perciò viene stigmatizzata da questo come «arbitrio personale». La volontà personale e lo Stato sono nemici mortali fra i quali non è possibile che ci sia mai «pace eterna». Finché lo Stato afferma se stesso, raffigura la volontà personale, la sua bellicosa avversaria, come irrazionale, malvagia, ecc., e questa si lascia trattare come tale, anzi lo è realmente nella misura in cui se lo lascia dire: non è ancora arrivata a se stessa, cioè alla coscienza della propria dignità e perciò è ancora imperfetta, ancora disposta a lasciarsi turlupinare, ecc.

Ogni Stato è *dispotico*, sia il despota uno solo oppure siano molti o addirittura tutti, come si presume avvenga in una repubblica, dove ciascuno tiranneggia l'altro. Questo è infatti ciò che avviene nel caso in cui una legge, stabilita una volta in seguito all'opinione, alla volontà espressa, mettiamo, in seguito a un'assemblea popolare, debba essere poi *legge* per il singolo, alla quale egli *deve ubbidienza*, ossia nei confronti della quale egli ha l'*obbligo* di ubbidire. Anche se ci s'immaginasse che ciascuno, nel popolo, avesse

espresso la medesima volontà e si fosse realizzata, quindi, una perfetta «volontà generale», la cosa tuttavia non cambierebbe. Non sarei forse legato oggi e domani alla mia volontà di ieri? La mia volontà verrebbe in tal caso *irrigidita*. Maledetta *stabilità*! La mia creatura, cioè una determinata espressione della mia volontà, sarebbe diventata il mio dominatore. Ma io, con la mia volontà, io, il creatore, verrei bloccato nel mio fluire e nel mio dissolvermi. Siccome ieri sono stato pazzo, dovrei restarlo per tutta la vita. Così, nella vita statale, io sono nel migliore dei casi – e potrei dire altrettanto bene: nel peggiore dei casi – schiavo di me stesso. Siccome ieri ho voluto, oggi sono privo di volontà: ieri libero, oggi costretto.

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

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

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

Si suole classificare gli Stati a seconda del modo in cui il «potere supremo» vi è distribuito. Se l'ha uno solo, si tratta di una monarchia, se l'hanno tutti, si tratta di una democrazia, ecc. Il potere supremo, dunque! Verso chi, contro chi? Contro il singolo e la sua «volontà personale». Lo Stato esercita il suo «potere», il singolo non può farlo. Il comportamento dello Stato è espressione del suo potere, della sua violenza, ma questa egli la chiama «diritto», quella del singolo «delitto». Delitto, dunque, così si chiama il potere del singolo: ma solo per mezzo di esso il singolo può spezzare la potenza dello Stato, se egli è dell'idea che non lo Stato è superiore a lui, ma lui allo Stato.

Ora potrei, se volessi rendermi ridicolo comportandomi da benpensante, domandarvi di non fare leggi che possano ledere il mio sviluppo personale, la mia attività individuale, la mia creazione di me stesso. Io non vi darò questo consiglio. Infatti, se lo seguiste, sareste ben sciocchi e io perderei quel che ho guadagnato. Da voi io non pretendo proprio niente, infatti, per quanto mi raccomandassi, voi continuereste a essere legislatori imperiosi e non potreste non esserlo, allo stesso modo che un corvo non

può cantare e un ladro non può vivere senza rubare. Piuttosto io chiedo a coloro che vogliono essere egoisti se ritengono più egoistico lasciarsi dominare dalle vostre leggi, rispettandole, oppure essere *recalcitranti*, anzi pienamente disubbidienti. La brava gente pensa che le leggi dovrebbero prescrivere soltanto ciò che il sentimento popolare considera giusto ed equo. Ma che me ne importa di ciò che ha valore nel popolo e per il popolo? Il popolo sarà forse contrario alle bestemmie e farà una legge in questo senso. Forse che per questo non dovrei bestemmiare? Forse che questa legge deve valere per me più di un «comando» (che posso anche rifiutarmi di eseguire)? Me lo domando proprio!

Tutti i tipi di governo partono dal principio che tutto il *diritto* e tutto il *potere* appartengono al *popolo preso nella sua collettività*. Nessuno di essi, infatti, tralascia di richiamarsi alla collettività e il despota agisce e comanda «in nome del popolo» esattamente come il presidente o qualsiasi aristocrazia. Esse posseggono il «potere dello Stato» ed è perfettamente indifferente che questo *potere* dello Stato venga esercitato dal popolo come *collettività* di tutti i singoli – ammesso che fosse possibile – oppure solo dai rappresentanti di questa collettività, si tratti poi di molti, come nelle aristocrazie, oppure di uno solo, come nelle monarchie. La collettività è sempre superiore al singolo e ha un potere che viene detto *legittimo*, che è *legge*.

Di fronte alla sacralità dello Stato il singolo è solo un vaso del disonore, in cui sono rimaste solamente «la tracotanza, la malignità, la beffa e la calunnia, la leggerezza, ecc.», se egli non riconosce più lo Stato, non lo considera più sacro. L'*arroganza* religiosa dei servi e dei sudditi dello Stato ha in serbo punizioni raffinate per la «tracotanza» irreligiosa.

Quando il governo ritiene punibili tutti i giochi dello spirito *contro* lo Stato, ecco che arrivano i liberali moderati e dicono che l'arguzia, la satira, lo scherzo e l'umorismo devono poter spumeggiare e il *genio* deve avere la libertà. Dunque non l'*uomo* singolo, ma solo il *genio* dev'essere libero. In questo caso lo Stato (oppure, a nome suo, il governo) risponde, nel pieno dei suoi diritti: chi non è con me, è contro di me. L'arguzia, lo scherzo, ecc., insomma la messa in ridicolo dell'essenza dello Stato ha distrutto più d'uno Stato: essa non è «innocua». E poi, come distinguere lo scherzo innocuo da quello che non è tale, ecc.? I moderati, di fronte a questa domanda, si trovano in grande imbarazzo e tutto si riduce alla preghiera che lo Stato (il governo) non sia così *permaloso* e *suscettibile*, non si figuri subito, nelle cose «più innocue», intenzioni malvage e sia, insomma, «un po' più tollerante». La suscettibilità esagerata è certo una debolezza ed evitarla può essere una lodevole virtù, ma in tempo di guerra non si può essere indulgenti e ciò che è concesso in condizioni di pace non è più permesso non appena è dichiarato lo stato di assedio. Siccome i liberali benpensanti lo

sanno, essi si affrettano a dichiarare che «dati l'attaccamento e la devozione del popolo» non c'è da temere nessun pericolo. Ma il governo sarà più furbo e non la berrà tanto facilmente. Esso conosce perfettamente l'arte di turlupinare la gente con belle parole e non si accontenterà di questi discorsi.

Ma la gente vuole un po' divertirsi; in fondo sono bambini e non si può pretendere che si comportino da vecchi: la gioventù non conosce virtù.

Si mercanteggia solo per questo piccolo divertimento, per poter fare quattro salti in famiglia. Si chiede che lo Stato, come un padre severo, non sia troppo brontolone. Dovrebbe permettere le processioni degli asini e i giochi dei pazzi, così come la Chiesa li permetteva nel medioevo. Ma i tempi in cui questo poteva venir concesso senza pericoli sono passati. I bambini, se oggi riescono a passare un'ora *in libertà*, senza la verga, non vogliono poi tornare più in *clausura*. Infatti la libertà ormai non è più un *complemento* della clausura, una ricreazione, ma un *contrasto*, un *aut aut*. Insomma lo Stato non ha che due possibilità: o non ammettere più niente o accettare tutto e andare in rovina; dev'essere o esageratamente sensibile o del tutto insensibile, come un morto. È finito il tempo della tolleranza. Se lo Stato concede un dito, gli verrà subito presa l'intera mano. Non si tratta più solo di «divertirsi»: ogni divertimento, l'arguzia, lo scherzo, l'umorismo, ecc., stanno diventando terribilmente seri.

Tutte le chiacchiere dei «liberali» per la libertà di stampa contraddicono il loro proprio principio, la loro vera *volontà*. Essi vogliono ciò che *non vogliono*, cioè essi desiderano, auspicano, ecc. Per questo cambiano idea con tanta rapidità: appena viene concessa la cosiddetta libertà di stampa, ecco che vogliono la censura! È naturale che sia così: lo Stato è sacro anche per loro e così pure i costumi, ecc. Essi non fanno che comportarsi da monelli maleducati nei suoi confronti, come ragazzetti furbi che tentano di sfruttare le debolezze dei genitori. Il «papà Stato» deve permetter loro di dire cose che a lui non piacciono, ma il papà ha comunque il diritto di censurare con uno sguardo severo le loro chiacchiere petulanti. Se riconoscono nello Stato il loro papà, devono accettare, come tutti i ragazzi, che esso censuri le loro chiacchiere.

Se ti fai dar ragione da un altro, devi anche accettare che ti possa dar torto; se la giustificazione e la lode devono venirti da lui, aspetta anche la sua accusa e la sua punizione! Alla ragione s'accompagna necessariamente il torto e alla legalità il *delitto*. Chi sei *tu*? *Tu sei un – delinquente!*

«Il delinquente è il delitto più proprio dello Stato!» dice Bettina.¹ Si può condividere quest'affermazione, anche se Bettina non l'intende proprio nello stesso modo. Nello Stato, infatti, l'io senza freni, cioè io stesso in quanto

¹ *Dies Buch gehört dem König*, p. 376 [Anonimo (Bettina von Arnim), *Dies Buch gehört dem König* (Questo libro appartiene al re), Berlin, 1843].

appartengo a me solo, non posso arrivare al mio compimento e alla mia realizzazione. Ogni io è già fin dalla nascita un delinquente contro il popolo, contro lo Stato. Perciò quest'ultimo controlla tutti quanti, vede in ciascuno un egoista (e dagli egoisti si guarda bene). Esso suppone sempre in ciascuno le peggiori intenzioni e fa attenzione, in modo poliziesco, che «non venga recato danno allo Stato», *ne quid respublica detrimenti capiat*. L'io senza freni – e tali siamo tutti noi, originariamente e, nel nostro intimo, lo rimaniamo sempre – è il delinquente permanente all'interno dello Stato. L'uomo che è guidato dalla sua audacia, dalla sua volontà, dalla sua impudenza e intrepidezza, viene circondato di spie dallo Stato, dal popolo. Dal popolo, dico! Il popolo – voi, brava gente, chissà che meraviglie ne pensate – ma il popolo è tutto pieno e impregnato di mentalità poliziesca. Solo chi ripudia il proprio io, chi «rinnega se stesso» è ben accetto al popolo.

Bettina, nel libro citato, è tanto ingenua da ritenere che lo Stato sia solo malato e da sperare nella sua guarigione, che essa vorrebbe attuare attraverso «demagoghi»;¹ lo Stato però non è malato, ma sanissimo, quando allontana da sé i demagoghi, i quali vorrebbero ottenere qualcosa per i singoli, per «tutti». Lo Stato è già provvisto, nelle persone dei suoi fedeli, dei migliori demagoghi e capipopolo. Secondo Bettina² «lo Stato deve sviluppare il germe di libertà dell'umanità, se no si comporta da padre snaturato!». Ma non può fare altrimenti, perché proprio curandosi dell'umanità (e con questo siamo già allo Stato «umano» o «libero»), schiaccia necessariamente il «singolo». Ben più assennate sono invece le parole del borgomastro:³ «Che? Lo Stato non avrebbe altro compito che quello di essere l'infermiere di malati senza speranza? Il conto non torna! Da sempre lo Stato sano si è sbarazzato dei materiali infetti e non se ne è lasciato contagiare. Perché mai far tante economie con tutti i succhi della sua pianta? Meglio tagliare subito i rami marci, affinché gli altri possano fiorire! La durezza dello Stato non deve indignarci: la sua morale, la sua politica e la religione lo spingono a comportarsi così; lo si accusa di essere spietato: in realtà quel rigore ripugna alla sua pietà, ma l'esperienza gl'insegna che non c'è altra salvezza possibile! Ci sono malattie in cui bisogna usare mezzi drastici. Il medico che ha diagnosticato una malattia di tal genere ma ricorre incerto a palliativi non vincerà mai la malattia, anzi, porterà il paziente, dopo un'infermità più o meno lunga, dritto alla tomba!». L'obiezione della moglie del consigliere: «Se voi usate, come mezzo drastico, la morte, che cosa rimane da salvare?» non regge. Lo Stato non usa questo mezzo estremo contro se stesso, ma contro un membro che lo disturba: esso si strappa l'occhio che lo disturba, ecc.

¹ P. 376 [*Ibidem*].

² P. 374 [*Ibidem*].

³ P. 381 [*Ibidem*].

«Per lo Stato malato l'unica via di salvezza è lasciar prosperare in sé l'uomo».¹ Se qui s'intende per «uomo», come fa Bettina, il concetto di «uomo», essa ha ragione: prosperando «l'uomo», lo Stato «malato» guarirà, infatti quanto più i singoli sono infatuati dell'«uomo», tanto maggior tornaconto ne trarrà lo Stato. Ma se per «uomo» s'intendesse il singolo, «tutti» (e fino a un certo punto lo fa l'autrice stessa, che è assai poco chiara a proposito dell'«uomo»), la frase citata suonerebbe all'incirca così: «Per una banda di briganti malata, l'unica via di salvezza è lasciar prosperare in sé i cittadini ligi alle leggi!». Ma a questo modo la banda di briganti come tale andrebbe in rovina, e siccome essa lo sa bene, preferisce uccidere chiunque mostri la tendenza a diventare una «persona per bene».

Bettina è in questo libro una patriota oppure, il che non è molto di più, una filantropa, che vuole il bene dell'umanità. Essa è insoddisfatta dell'ordine esistente esattamente come lo è il fantasma del titolo del suo libro, insieme a tutti quelli che vorrebbero riportare in auge la bella, antica fede e tutto ciò che ad essa è collegato. Ma Bettina pensa che i politici, i funzionari e i diplomatici corrompano lo Stato, mentre quegli stessi danno invece la colpa ai malvagi, ai «corruttori del popolo».

Che cos'altro è il delinquente comune se non uno che ha commesso l'errore fatale di aspirare a ciò che appartiene al popolo, anziché ricercare ciò che è suo proprio? Egli è andato in cerca di un bene *estraneo*, che avrebbe dovuto piuttosto disprezzare, ha fatto ciò che fanno i credenti che aspirano a quel che è di Dio. Che cosa fa il sacerdote che ammonisce il delinquente? Gli rimprovera il gran torto di aver profanato con il suo atto ciò che lo Stato ha santificato, cioè la proprietà di quest'ultimo (di cui fanno parte anche le vite dei membri dello Stato); invece dovrebbe rinfacciargli di essersi insozzato per non aver disprezzato ciò che gli è estraneo, ma per averlo invece considerato tanto prezioso da rubarlo: potrebbe rinfacciarglielo se non fosse un prete. Parlate al cosiddetto delinquente come se fosse un egoista, ed egli dovrà vergognarsi, non per aver violato le vostre leggi e i vostri beni, ma per aver creduto che valesse la pena di infrangere le vostre leggi e di desiderare i vostri beni; dovrà vergognarsi di non aver disprezzato voi e tutto ciò che vi appartiene, di essere stato troppo poco egoista. Ma voi non potete parlare con lui mettendovi in questa prospettiva egoistica, perché voi non siete grandi quanto un delinquente: voi non commettete delitti! Voi non sapete che un io individuale non può desistere dall'essere un delinquente e che il delitto è la sua vita. Eppure dovrete saperlo, visto che credete che «noi tutti siamo peccatori»; ma voi pensate di sfuggire furbescamente al peccato; a causa della vostra paura del diavolo voi non comprendete che la colpa è il valore di un uomo. Oh, se foste colpevoli! Ma voi siete «i giusti». Bene, continuate pure a venire incontro graziosamente al vostro Signore!

¹ P. 385 [*Ibidem*].

Se la coscienza cristiana o l'uomo cristiano compongono un codice penale, il concetto di *delitto* non potrà venir rappresentato, in esso, se non come «azione *senza cuore*». Ogni rottura ed ogni umiliazione di un *legame del cuore*, ogni *comportamento senza cuore* verso un entità sacra è un delitto. Quanto più quel legame dev'essere sacro al cuore, tanto più inaudito sarà il comportamento di chi se ne fa beffe e tanto più degno di essere punito il delitto. Ogni suddito deve amare il padrone: negargli quest'amore è alto tradimento che merita la pena di morte. L'adulterio è un atto senza cuore che va punito: non si ha cuore, entusiasmo, sensibilità per la sacralità del matrimonio! Finché sarà il cuore o l'animo buono a dettar leggi, soltanto l'uomo di cuore o d'animo buono ne godrà la protezione. Che sia l'uomo d'animo buono a far le leggi, significa in realtà soltanto che è l'uomo *morale* a farle: ciò che va contro al suo «senso morale» verrà vietato dalle leggi. L'infedeltà, per esempio, la dissidenza, lo spergiuro e insomma ogni *rottura radicale*, ogni distruzione di un *vincolo* venerato come potrebbero non essere ai suoi occhi atti da empì delinquenti? Chi si oppone a queste esigenze dell'animo buono avrà addosso tutti i «buoni», tutta la gente dall'animo buono. Solo i Krummacher e consorti sono le persone giuste per redigere in maniera coerente un codice penale del cuore, come un certo progetto di legge dimostra a sufficienza. La legislazione coerente dello Stato cristiano andrebbe affidata completamente ai – *preti* e non potrà essere veramente pura e logica finché sarà opera dei – *servi dei preti*, i quali non sono *preti* che *per metà*. Solo allora ogni azione senza cuore, senz'anima, verrà riconosciuta come un delitto imperdonabile, solo allora ogni movimento dell'animo sarà ritenuto degno di condanna e ogni obiezione della critica e del dubbio verrà colpita da anatema; solo allora l'uomo individuale sarà veramente, di fronte alla coscienza cristiana, un – *delinquente* provato.

Gli uomini della rivoluzione parlavano spesso della «giusta vendetta» del popolo come di un suo «diritto». Vendetta e diritto, in questo caso, vanno dunque d'accordo. Si tratta del comportamento di un io verso un altro io? Il popolo grida che il partito avversario ha commesso un «delitto» nei suoi confronti. Posso affermare che uno ha commesso un delitto contro di me senza affermare che egli dovrebbe comportarsi come io ritengo opportuno? Questo comportamento lo chiamerò «giusto», «santo», ecc., quello deviante lo chiamerò «delitto». A questo modo è chiaro che io ritengo che gli altri devono tendere alla mia *stessa* meta, cioè che li tratto non come unici che hanno in sé la loro legge e secondo questa vivono, ma come esseri che devono ubbidire a una qualche legge «ragionevole». Io stabilisco ciò che «l'uomo» dev'essere e ciò che significa comportarsi «in modo veramente umano» e pretendo da ciascuno che questa legge divenga per lui norma e ideale, altrimenti dimostrerà di essere «un peccatore e un

delinquente». Ma i «colpevoli» vengono colpiti dalla «punizione della legge»!

Qui si vede che è ancora «l'uomo» che dà luogo anche ai concetti di delitto e di peccato e, quindi, a quello di diritto. Un uomo in cui io non riconosco «l'uomo» è «un peccatore, un colpevole».

Ma solo infrangendo qualche principio sacro si può essere delinquenti: mettendoti contro di me, per esempio, tu sarai «mio avversario», non certo «mio delinquente»! Ma non odiare colui che viola qualcosa di sacro è già un delitto; per questo Saint-Just esclama contro Danton: «Non sei tu forse un delinquente, non sei forse responsabile di non aver odiato i nemici della patria?».

Se, come nella rivoluzione, «l'uomo» viene inteso essere il «buon cittadino», allora da questo concetto «dell'uomo» derivano «le mancanze e i delitti politici» ben noti.

In tutto ciò il singolo, il singolo uomo, viene considerato come un rifiuto e invece l'uomo universale, «l'uomo», viene coperto di onori. Questo fantasma viene chiamato di volta in volta cristiano, ebreo, musulmano, bravo cittadino, suddito fedele, uomo libero, patriota, ecc., e di volta in volta cadono davanti a lui, «l'uomo» vittorioso, sia quelli che vorrebbero sostenere una concezione diversa dell'uomo, sia quelli che vogliono imporre *se stessi*.

E con quanta unzione si macella nel nome della legge, del popolo sovrano, di Dio, ecc.!

Se poi, i perseguitati si nascondono astutamente di fronte ai giudici severi e bigotti e cercano di difendersi, ecco che vengono detti «ipocriti», come coloro che Saint-Just, per esempio, accusa nel discorso contro Danton.¹ Si raccomanda di essere pazzi e consegnarsi da soli al loro Moloch.

I delitti nascono dalle *idee fisse*. La santità del matrimonio è un'idea fissa. Dalla santità deriva che l'infedeltà è un *delitto*, e perciò una certa legge sul matrimonio la *punisce* con una detenzione più o meno lunga. Ma questa punizione non può non essere considerata da coloro che proclamano «santa la libertà», come un delitto contro la libertà, e infatti per questo motivo (e solo per questo) l'opinione pubblica ha manifestato la sua disapprovazione a proposito della legge matrimoniale.

La società vuole sì che *ognuno* possa godere del suo diritto, ma con questo intende tuttavia solo il diritto sancito dalla società, il diritto della società, non il *suo* diritto reale, come singolo. Ma *io* mi do o mi prendo il diritto che voglio nella pienezza della mia propria potenza e contro ogni prepotenza io sono il delinquente più incallito. Padrone e creatore del mio

¹ Cfr. *Politische Reden*, vol. X, p. 153 [*Bibliothek politischer Reden aus dem 18. und 19. Jahrhundert* (*Biblioteca di discorsi politici dei secoli diciottesimo e diciannovesimo*), a cura di Adolf Rutenberg, Berlin, 1844].

diritto – io non riconosco altra fonte del diritto che – me stesso, non Dio, non lo Stato, non la natura e neppure l'uomo stesso con i suoi «eterni diritti dell'uomo», né il diritto divino né il diritto umano.

Diritto «in sé e per sé». Quindi senza alcuna relazione con me! «Diritto assoluto». Quindi separato da me! Un ente in sé e per sé! Un ente assoluto! Un diritto eterno, come una verità eterna!

Secondo il modo di pensare dei liberali, il diritto dev'essere, per me, vincolante, perché è stato stabilito dalla *ragione umana*, in confronto alla quale la *mia ragione* è «irrazionale». Un tempo si lottava, pieni di zelo, in nome della ragione divina, contro la debole ragione umana, adesso, in nome della forte ragione umana, si lotta contro quella egoistica, ripudiandola come «irrazionale». E tuttavia non esiste altra ragione reale se non questa appunto, che è detta «irrazionale». Né la ragione divina né quella umana, ma soltanto la tua e la mia, quale si manifesta di volta in volta, è reale, perché è identica a te stesso e a me stesso.

L'idea del diritto è originariamente idea mia, ossia ha la sua origine in me. Ma da me, che ero la sua origine, si è distaccata, si è manifestata come «parola» e così «si è fatta carne», è diventata un' *idea fissa*. Ormai non riesco più a sbarazzarmene: dovunque mi volga, eccola lì davanti a me! Così gli uomini, che crearono essi stessi l'idea del «diritto», non sanno più esserne padroni: la loro creatura li soprafà. Ecco il diritto assoluto, cioè *absolutum*, distaccato da me. Nella misura in cui lo veneriamo come assoluto, non possiamo più consumarlo ed esso ci toglie la nostra forza creatrice; la creatura vale più del creatore: è «in sé e per sé».

Deciditi a non lasciar più vagare il diritto in libertà: riconducilo alla sua origine, a te, ed esso diventerà il *tuo* diritto, e giusto sarà solo ciò che ti andrà bene.

Il diritto dovette sostenere un assalto interno, cioè dal punto di vista del diritto stesso, quando il liberalismo dichiarò guerra al «privilegio».

Privilegio o diritto esclusivo, da un lato, ed *eguaglianza di diritti*, dall'altro: intorno a questi due concetti si svolge una lotta durissima. La questione, in altre parole, è questa: che cosa dev'essere permesso e che cosa no? Ma di fronte a quale potenza (sia essa immaginaria, come Dio o la legge, oppure reale, come tu e io) non c'è piena «eguaglianza di diritti», senza riguardo alle persone? A Dio sono ugualmente cari tutti coloro che lo venerano, alla legge ugualmente ben accettati tutti coloro che la osservano: a Dio e alla legge non importa se i loro fedeli sono gobbi e storpi, se sono poveri o ricchi, ecc.; allo stesso modo, se stai per annegare, il tuo salvatore ti è sempre ugualmente caro, si tratti di un negro o di un caucasico purissimo, anzi un cane non varrebbe per te, in questa situazione, meno di un uomo. E d'altra parte chi non distingue le persone, privilegiandone alcune e

trascurandone altre? Dio punisce i malvagi con la sua collera, la legge punisce chi la viola, tu saresti dispostissimo a intrattenerti sempre col tale, mentre cacci l'altro fuori dalla porta.

L'«eguaglianza di diritti» è appunto un fantasma, perché il diritto non è né più né meno che una concessione, cioè una *questione di grazia*, che d'altronde ci si può anche acquistare grazie ai propri meriti; merito e grazia, infatti, non si contraddicono, tant'è vero che anche la grazia va «meritata» e che noi concediamo un grazioso sorriso solo a chi se lo è meritato.

Così si vagheggia «un'eguaglianza assoluta di diritti fra i cittadini dello Stato». Come cittadini dello Stato essi sono certamente, di fronte allo Stato, uguali; ma lo Stato, già per i suoi scopi particolari, li dividerà, privilegiandone alcuni e trascurandone altri; ancora di più, inoltre, li distinguerà, com'è inevitabile che avvenga, in cittadini buoni e cattivi.

Bruno Bauer liquida la questione ebraica sostenendo che il «privilegio» non è legittimo. L'ebreo ha qualcosa in più del cristiano, e viceversa, e siccome entrambi vogliono far valere in modo esclusivo la rispettiva superiorità, l'occhio del critico li fulmina entrambi, ricacciandoli nel nulla. Lo stesso rimprovero che viene rivolto a loro vale anche per lo Stato, che legittima le loro superiorità, rendendole «privilegi» o «diritti esclusivi» e venendo così meno al suo fine ideale, che è quello di diventare uno Stato libero.

Ma c'è qualcosa che ognuno ha in più rispetto all'altro: se stesso o la propria unicità: in quanto unico, ognuno è esclusivo e esclusivista.

Ed ecco che ognuno fa valere la propria peculiarità di fronte a un terzo e cerca, se vuole conquistarselo per altre vie, di fargliela apparire attraente.

Forse che questa terza persona dev'essere insensibile di fronte alle differenze fra l'uno e l'altro? È questo che si chiede allo Stato libero o all'umanità? Per far questo, essi dovrebbero essere del tutto privi d'interessi propri e incapaci di farsi partecipi degli interessi altrui. Tanta indifferenza non è mai stata attribuita né a Dio, che distingue i suoi fedeli dai malvagi, né allo Stato, che sa discernere i cittadini buoni dai cattivi.

Eppure si va in cerca appunto di un «terzo» che non attribuisca «privilegi» e lo si chiama «Stato libero», per esempio, o «umanità» o in altri modi ancora.

Siccome l'ebreo e il cristiano vengono posti assai in basso, da Bruno Bauer, perché affermano i loro privilegi, essi dovrebbero volersi e potersi liberare, secondo lui, del loro punto di vista limitato: se abbandonassero il loro «egoismo», cesserebbe il torto reciproco e, con esso, la religiosità cristiana e quella ebraica finirebbero completamente: così nessuno dei due avrebbe più bisogno di voler sottolineare la propria irriducibilità.

Ma se essi abbandonassero questo esclusivismo, il terreno su cui era stata condotta la loro battaglia non verrebbe per questo ancora abbandonato. Essi potrebbero trovare eventualmente una terza religione in cui conciliarsi, una «religione universale», una «religione dell'umanità» o simili, insomma un modo di agguagliamento che non sarebbe necessariamente migliore di quello costituito dalla conversione di tutti gli ebrei al cristianesimo, conversione che metterebbe fine essa pure al «privilegio» degli uni nei confronti degli altri. Verrebbe abolita la *tensione* che sussisteva fra loro, questo è vero, ma essa non costituiva affatto l'essenza di entrambi, bensì solo il loro rapporto di vicinanza. In quanto diversi essi non potevano non essere in tensione gli uni nei confronti degli altri: tale disuguaglianza rimarrà sempre. In verità, l'errore non sta nella tensione sussistente fra noi due, ossia nel fatto che tu affermi la tua peculiarità, la tua differenza: non è affatto necessario che tu ceda o rinneghi te stesso.

Si concepisce il senso del contrasto in modo troppo *formale* e superficiale se si vuole «risolverlo» semplicemente facendo posto ad un «terzo» che funga da «unificante». Il contrasto va piuttosto *acutizzato*. In quanto, rispettivamente, ebreo e cristiano, voi vi trovate in un contrasto troppo meschino e litigate solo per questioni religiose, insomma, per così dire, per la barba dell'imperatore, per una quisquilia. Nemici in campo religioso, come certamente siete, voi restate tuttavia *per il resto* buoni amici e vi considerate, in quanto uomini, uguali. Eppure anche per il resto ciascuno è diverso dagli altri: voi smetterete di *dissimulare* semplicemente il vostro contrasto solo se lo riconoscerete in tutta la sua interezza, solo se ciascuno affermerà di essere *unico* da capo a piedi. Allora l'antico contrasto sarà certamente risolto, ma solo perché un contrasto più forte l'avrà assorbito in sé.

La nostra debolezza non sta nel contrasto che ci oppone agli altri, bensì nel fatto che non siamo completamente, cioè totalmente, *divisi* da loro, ossia nel fatto che cerchiamo una «comunità», un «legame», nel fatto che ci facciamo un ideale della comunità. Una sola fede, un solo Dio, una sola idea, un solo cappello per tutti! Certo, se tutti se ne stessero d'amore e d'accordo sotto un solo cappello, non ci sarebbe più bisogno di levarselo davanti a nessuno.

Il contrasto estremo e più decisivo, quello fra l'unico e l'unico è, in fondo, al di là di ciò che si chiama propriamente «contrasto», senza però ricadere per questo nell'«unità» e nell'unitarietà. Come unico, tu non hai più niente che ti accomuni all'altro e, quindi, neppure che ti separi da lui o ti renda suo nemico; tu non cerchi di aver ragione, contro di lui, di fronte a un terzo e non stai più con lui sul «terreno del diritto» o su un altro terreno comunitario. Il contrasto scompare nell'esser perfettamente – *divisi gli uni*

dagli altri, cioè nell'unicità degli individui. Questa potrebbe certo essere vista come un nuovo elemento comune o una nuova forma di eguaglianza, ma qui l'eguaglianza consiste appunto nella disuguaglianza, anzi non è altro che questa: un'uguale disuguaglianza, tale poi in realtà solo per chi istituisce confronti e «agguagliamenti».

La polemica contro il privilegio costituisce uno dei caratteri salienti del liberalismo, che strilla contro il «privilegio» [*Vorrecht*] perché si richiama al «diritto» [*Recht*]. Ma più che strillare non può, perché i privilegi non finiscono prima che finisca il diritto stesso, dato che, in quanto diritti esclusivi, non sono che casi particolari del diritto. Ma il diritto è ridotto a nulla se viene inghiottito dalla forza del potere, cioè se si capisce il significato di questa affermazione: la forza precede il diritto. Ogni diritto si manifesta così come privilegio e il privilegio stesso come potenza, come – *prepotenza*.

Ma la lotta potente contro la prepotenza non deve mostrare un aspetto del tutto diverso da quello della modesta lotta contro il pregiudizio, composta di fronte a quel primo giudice, il «giusto diritto», secondo l'arbitrio del giudice stesso?

Per concludere mi rimane soltanto da ritirare quella dubbia espressione di cui ho voluto far uso soltanto finché frugavo nei visceri del diritto, così lasciando intatta almeno la parola. Ma di fatto, col concetto, anche la parola perde il suo senso. Ciò che ho chiamato «il mio diritto» non è più, in realtà, un «diritto», perché il diritto può venir concesso solo da uno spirito, si tratti dello spirito della natura o di quello della specie, dell'umanità, dello spirito di Dio o di Sua Santità o di Sua Altezza, ecc. Ciò che io ho senza l'autorizzazione di uno spirito, l'ho senza diritto, ma unicamente e solamente grazie alla mia *potenza*.

Io non esigo alcun diritto, perciò non devo neppure riconoscerne alcuno. Ciò che io riesco a conquistarmi con la forza, me lo conquisto; sul resto non ho alcun diritto e non mi consolo con i miei diritti imprescrittibili né mi vanto di essi.

Col diritto assoluto finisce il diritto stesso e viene anche cancellato il dominio del «concetto del diritto». Infatti non bisogna dimenticare che da sempre siamo stati dominati da concetti, idee o principi e che fra questi dominatori il concetto del diritto o della giustizia ha avuto un ruolo dei più significativi.

Che io abbia o no un legittimo diritto, non m'interessa affatto; se sono *potente*, sono anche investito del *potere*, dell'autorità, e non ho bisogno di altra autorizzazione o legittimazione.

Il diritto – è una fissazione, prodotta da uno spettro; la potenza – sono io stesso, io sono il potente e il possessore della potenza. Il diritto è al di

sopra di me, è assoluto ed esiste solo in un essere superiore, dal quale mi viene concesso come una grazia: il diritto è un dono della grazia del giudice; la potenza, la forza, invece, esistono solo in me, il forte, il potente.

II. I MIEI RAPPORTI

Nella società e nelle sue istituzioni può tutt'al più venir soddisfatta l'esigenza umana, sacrificandole quella egoistica.

A nessuno sfugge che l'età presente non mostra per nessuna questione un interesse così vivo come per quella «sociale»: perciò occorre tener sempre d'occhio gli aspetti sociali. Certo, se questo interesse fosse meno cieco e passionale, il considerare la società non farebbe perdere d'occhio i singoli e si riconoscerebbe che una società non può cambiare finché coloro che la formano e la costituiscono rimangono com'erano prima. Se nel popolo ebraico, per esempio, dovesse nascere una società che propagasse in terra una nuova fede, questi apostoli non potrebbero certo essere i vecchi farisei.

Come sei, così ti comporti e ti atteggi nei confronti degli uomini: l'ipocrita da ipocrita, il cristiano da cristiano. Perciò il carattere di una società è determinato dai caratteri dei suoi membri: essi ne sono i creatori. Almeno questo andrebbe tenuto presente, anche se non si vuol analizzare il concetto stesso di «società».

Gli uomini, finora, sempre ben lontani dal favorire il *proprio* sviluppo e dal far valere *se stessi*, non hanno mai saputo fondare le loro società su di sé, o meglio, hanno semplicemente fondato delle «società» e ci hanno vissuto. Ma queste società erano sempre persone, persone potenti, cosiddette «persone morali», cioè fantasmi a cui corrispondeva, nel singolo, la fissazione adeguata, cioè la paura dei fantasmi. Questi fantasmi possono venir definiti nel modo più opportuno col nome di «popoli» e «piccoli popoli»: il popolo dei patriarchi, il popolo degli elleni, ecc., infine il popolo umano, l'umanità (Anacharsis Cloots vagheggiava una «nazione» dell'umanità) e poi tutte le suddivisioni di questo «popolo», che ha dovuto e potuto avere le sue società particolari, il popolo spagnolo, il popolo francese, ecc., e, all'interno di questi, di nuovo i ceti sociali, le città, insomma comunità d'ogni tipo fino alla frammentazione estrema in mille popolucci: le *famiglie*. Invece di dire che la persona immaginaria, il fantasma di ogni società esistita è stato il popolo, si potrebbero allo stesso fine nominare invece i due estremi, cioè o l'«umanità» o la «famiglia», che sono le due «unità più naturali e originarie». Noi preferiamo usare la parola «popolo», perché la sua etimologia è stata ricondotta al greco *polloí* («molti» o «moltitudine»), ma ancor più perché le «aspirazioni nazionali» sono oggi all'ordine del giorno e perché anche i rivoluzionari più recenti non si sono

saputi liberare di questa falsa persona, sebbene poi, d'altro canto, una riflessione ancora più accurata dovrebbe farci preferire il termine «umanità», perché ormai dappertutto ci si esalta e ci si entusiasma in ogni modo per questa.

Il popolo, dunque, l'umanità o la famiglia, hanno sempre, a quanto sembra, fatto la storia: in queste società non doveva nascere alcun interesse *egoistico*, ma soltanto interessi universali, nazionali o popolari, interessi di classe, interessi familiari e «interessi universali dell'umanità». Ma chi ha prodotto la caduta dei popoli di cui la storia ci narra il tramonto? Chi altri se non l'egoista che cercava la *propria* soddisfazione! Quando s'insinuava un interesse egoistico, la società era «rovinata» e andava incontro alla propria fine: così la società romana col perfezionarsi del diritto privato e il cristianesimo con l'irrompere continuo di esigenze quali l'«autodeterminazione razionale», l'«autocoscienza», l'«autonomia dello spirito», ecc.

Il popolo cristiano ha prodotto due società, la cui durata è pari a quella del popolo cristiano stesso; queste due società sono: *Stato* e *Chiesa*. Si può parlare, in questi casi, di unione di egoisti? Noi perseguiamo, in esse, un interesse egoistico, personale, nostro proprio oppure un interesse popolare (vale a dire un interesse di questo *popolo* cristiano), cioè un interesse statale o ecclesiastico? Ho il permesso e la possibilità reale di essere, in queste società, me stesso? Posso pensare e agire come voglio, posso manifestarmi, vivere a fondo la mia vita, occuparmi di ciò che voglio? Non devo forse non attentare in nessun caso alla maestà dello Stato, alla santità della Chiesa?

Dunque non posso fare ciò che voglio. Ma troverò mai in una società questa libertà smisurata di poter fare ciò che voglio? No di certo! Dovremmo allora contentarci? Nient'affatto! È una cosa ben diversa che io venga sconfitto da un io oppure da un popolo, cioè da un'entità generale. Nel primo caso sono il degno avversario del mio avversario, nel secondo sono disprezzato, costretto, tenuto sotto tutela; nel primo caso sono uno dei due contendenti in uno scontro da uomo a uomo, nel secondo sono lo scolarecchio che non può niente contro il suo compagno di scuola, perché questi ha chiamato in aiuto i genitori, rintanandosi sotto il grembiule della mamma, mentre io vengo sgridato perché sono un ragazzaccio e non mi si permette nemmeno di «ragionare», di far valere le mie ragioni; nel primo caso lotto contro un nemico in carne ed ossa, nel secondo contro l'umanità, contro una generalità, contro una «maestà», contro un fantasma. Ma per me non esiste alcuna maestà e non c'è cosa sacra che sia per me una barriera, se io posso vincerla. Solo ciò che non posso vincere limita ancora il mio potere e ogni limitazione del mio potere produce una temporanea e uguale limitazione del mio io, che risulta così limitato non da un potere *fuori* di me, ma da ciò che

manca ancora al mio *proprio* potere, cioè dalla mia *propria* impotenza. Eppure «la guardia muore, ma non si arrende!». Soprattutto voglio aver a che fare con un avversario reale, in carne ed ossa!

Sfido qualunque avversario
che io possa vedere e guardare negli occhi
e al cui coraggio possa accendere il mio...

Certo, molti privilegi, col tempo, sono stati cancellati, ma solo per il bene comune, per lo Stato e per il bene dello Stato, non certo per rafforzare me stesso. La sudditanza ereditaria, per esempio, venne soppressa affinché un unico padrone ereditario, il signore del popolo, cioè la potenza monarchica, venisse rafforzato: la sudditanza ereditaria sotto quell'uno divenne ancora più dura. Se i privilegi sono finiti, questo è avvenuto soltanto a favore del monarca, che lo si chiami «principe» oppure «legge». In Francia i cittadini non sono sudditi ereditari del re, è vero, ma in cambio lo sono della «legge» (della carta costituzionale). La *subordinazione* fu mantenuta, ma lo Stato cristiano riconobbe che l'uomo non può servire due padroni (il possidente e il principe, ecc.); perciò fu uno solo a mantenere tutti i privilegi, uno che può nuovamente *mettere* il tale al di sopra del talaltro, cioè in una posizione sociale «altolocata».

Ma che me ne importa del bene comune? Il bene comune, come tale, non è il *mio bene*, ma piuttosto la punta estrema del *rinnegamento di sé*. Il bene comune può esultare mentre io devo «chinar la testa», lo Stato può prosperare nel modo più splendido mentre io faccio la fame. In che cosa consiste la follia dei sostenitori del liberalismo politico se non nel contrapporre il popolo allo Stato e nel parlare di diritti del popolo? Per loro il popolo è ormai maggiorenne, ecc. Come se il popolo potesse compiere la maggiore età, come se un'entità astratta potesse diventare maggiorenne! Solo il singolo lo può. A questo modo tutta la questione della libertà di stampa viene messa con la testa in giù e i piedi all'aria se la si presenta come un legittimo «diritto del popolo». Essa è piuttosto un diritto, anzi un potere del *singolo*. Se il popolo ha la libertà di stampa, non sono *io* ad averla, sebbene stia in mezzo a questo popolo: una libertà popolare non è la *mia* libertà e la libertà di stampa intesa come libertà del popolo è necessariamente accompagnata da una legge sulla stampa che si rivolge contro di *me*.

Contro le aspirazioni di libertà, di questi tempi bisogna far valere soprattutto una cosa:

La libertà del *popolo* non è la *mia* libertà!

Proviamo ad accettare le categorie di «libertà del popolo» e di «diritto del popolo», per esempio il diritto secondo cui ognuno può portare armi. Forse che un tale diritto non può venir perduto? Il proprio diritto non lo si

perde mai, diversamente accade invece con un diritto che appartiene non a me, ma al popolo. Io posso venir incarcerato perché sia tutelata la libertà del popolo e, come prigioniero, verrò privato del diritto di portare armi.

Il liberalismo appare come l'ultimo tentativo di creare una libertà del popolo, una libertà della comunità, della «società», della generalità, il sogno di un'umanità maggiorenne, di un popolo maggiorenne, di una comunità maggiorenne, di una «società» maggiorenne.

Un popolo non può essere libero che a spese del singolo; il punto principale, in questa libertà, è infatti il popolo, non il singolo. Quanto più il popolo è libero, tanto più l'individuo è legato: proprio nel suo periodo più libero, il popolo ateniese istituì l'ostracismo, scacciò gli atei e avvelenò il pensatore più onesto.

Come non esaltare la coscienza di Socrate, che gli fa rifiutare il consiglio di evadere dal carcere?! Ma non capite che Socrate è pazzo a concedere agli ateniesi il diritto di condannarlo? Bene, è lui che se lo vuole: è giusto che finisca così; perché mai accetta di porsi sullo stesso piano degli ateniesi? Se egli avesse saputo e potuto sapere ciò che era, non avrebbe legittimato nessuna pretesa di quei giudici, non avrebbe concesso loro nessun diritto. Il fatto di *non fuggire* fu appunto la sua debolezza, il suo delirio, per cui credeva di avere ancora qualcosa in comune con gli ateniesi, ossia l'idea di essere un membro (e solo un membro) di quel popolo. Ma egli era piuttosto tutto quel popolo in una persona sola e perciò egli soltanto poteva essere il proprio giudice. Non c'era giudice *al di sopra di lui* ed egli stesso, difatti, aveva voluto esprimere pubblicamente un giudizio su se stesso, valutandosi degno del Pritaneo. Avrebbe dovuto restare sulle sue posizioni e, dato che non aveva pronunciato contro se stesso una sentenza di morte, avrebbe fatto bene a disprezzare la sentenza degli ateniesi e a fuggire. Ma egli, invece, si sottomise, riconoscendo nel *popolo* il suo *giudice*, immaginando di essere piccola cosa di fronte alla maestà del popolo. Il fatto di sottomettersi, come a un «diritto», al *potere violento* al quale in realtà soggiaceva, fu tradimento di se stesso: fu *virtù*. Questo comportamento scrupoloso viene paragonato dagli storici a quello di Cristo, che si dice abbia rinunciato al suo potere sulle legioni celesti. Lutero, invece, agì con grande accortezza quando si fece rilasciare un salvacondotto scritto per il suo viaggio a Worms; Socrate avrebbe dovuto sapere che gli ateniesi erano suoi *nemici* e lui solo il giudice di se stesso. L'autoillusione di una «condizione di diritto, di legge» avrebbe dovuto dileguarsi di fronte alla consapevolezza del fatto che il rapporto era un rapporto di *potere*, di *violenza*.

Con i cavilli e gli intrighi finì la libertà greca. Perché? Perché i greci comuni erano ancor meno capaci di Socrate, il loro eroe del pensiero, di trarre le conseguenze estreme. Che altro sono infatti i cavilli se non un modo di sfruttare l'ordine stabilito senza rovesciarlo? Potrei aggiungere «a proprio

vantaggio», ma questo è già implicito nel termine «sfruttare». Di cavilli sono assai esperti, per esempio, i teologi che «filologizzano e sottilizzano» sulla parola di Dio; come farebbero se la parola di Dio, questo dato «esistente», non ci fosse? Allo stesso modo i liberali si limitano ad agitare e rigirare un po' l'«ordine esistente». Sono tutti raggiratori come i legulei. Socrate riconobbe il diritto e la legge e i greci continuarono a mantenere l'autorità del diritto e della legge. Se tuttavia, pur riconoscendo legge e diritto, volevano avvantaggiarsene, portando avanti ognuno le proprie esigenze egoistiche, non avevano altre possibilità che gli intrighi e i cavilli legali. Alcibiade, un geniale intrigante, dà inizio al periodo della «decadenza» ateniese; lo spartano Lisandro e altri mostrano che l'intrigo era divenuto comune fra i greci. Il diritto *greco*, su cui si fondavano gli *Stati* greci, dovette inevitabilmente venir raggirato e affossato dagli egoisti di quegli Stati e questi ultimi, gli *Stati*, andarono in rovina perché i *singoli* divenissero liberi; il popolo greco cadde perché i singoli si curavano assai meno del loro popolo che di se stessi. E in generale tutti gli Stati, le istituzioni, le Chiese, ecc., sono crollati perché ne sono *usciti* i singoli; il singolo, infatti, è il nemico mortale di ogni *entità generale*, di ogni *vincolo*, cioè di ogni catena. Eppure ci s'immagina ancor oggi che l'uomo, che è il nemico mortale di ogni «vincolo», abbia bisogno di «vincoli sacri». La storia universale c'insegna che non c'è vincolo che non sia stato reciso, c'insegna che l'uomo si ribella infaticabilmente contro i vincoli di ogni tipo, eppure l'accecamento è tale che si continuano a escogitare sempre nuovi vincoli e si pensa, per esempio, di aver trovato quello giusto se si lega l'uomo con il vincolo di una cosiddetta costituzione libera, insomma con un bel vincolo costituzionale: i nastri delle onorificenze, vincoli della fiducia fra «...», stanno diventando un po' froli, è vero, ma non si è fatta tuttavia molta strada: in fatto di vincoli, siamo passati dalle dande alle giarrettiere e ai collari.

Tutto ciò che è sacro è un vincolo, una catena.

Tutto ciò che è sacro viene (e non può non venir) raggirato dai legulei intriganti, dei quali l'età presente, pertanto, abbonda. Essi aprono la strada al crollo del diritto, alla latitanza del diritto.

Poveri ateniesi, accusati di cavilli e sofismi! Povero Alcibiade, accusato d'intrighi! Quella era la parte migliore di voi, il vostro primo passo verso la libertà. I vostri Eschilo, Erodoto, ecc., volevano solamente la libertà del *popolo* greco; voi soltanto cominciate a presagire qualcosa della *vostra* libertà.

Un popolo reprime coloro i quali si levano al di sopra della sua maestà, punisce con l'ostracismo i cittadini strapotenti, persegue con l'inquisizione gli eretici della Chiesa e anche i rei di alto tradimento contro lo Stato, e così via.

Il popolo, infatti vuole soltanto affermare se stesso e richiede «abnegazione patriottica» da ciascuno. Per il popolo, così, ogni singolo, qual è *per sé*, è indifferente, è un niente: il popolo non può fare (e neppure tollerare) ciò che solo il singolo può fare, cioè *valorizzare se stesso*. Ogni popolo, ogni Stato è ingiusto contro l'*egoista*.

Finché esiste anche una sola istituzione che il singolo non possa dissolvere, l'individualità propria e l'appartenenza a se stessi sono ancora lontane. Come posso essere libero se, per esempio, devo legarmi con un giuramento a una costituzione, a una carta, a una legge, se devo «promettere anima e corpo» al mio popolo? Come posso essere mio, se posso sviluppare le mie facoltà solo per quel tanto che esse «non disturbano l'armonia della società» (Weitling)?

Il tramonto dei popoli e dell'umanità inviterà *me* a sorgere.

Ma ascolta, proprio mentre sto scrivendo queste cose, le campane cominciano a suonare per annunciare la festa di domani: la nostra Germania diletta compie mille anni! Suonate, suonate, ma a morto! E in effetti il vostro suono è solenne, quasi sapeste che esso accompagna un morto alla tomba. Il popolo tedesco e i popoli tedeschi hanno una storia di mille anni dietro le spalle: una vita assai lunga! Andate dunque verso la pace eterna per non risorgere mai più, perché tutti quelli che teneste così a lungo in catene siano finalmente liberi. Morto è il *popolo*: è ora che *io* viva!

O mio popolo tedesco che molti tormenti hai dovuto sopportare – qual è stato il tuo tormento? Era il tormento di un pensiero che non sa crearsi un corpo, il tormento di un fantasma vagante che prima di ogni canto del gallo svanisce nel nulla e tuttavia continua a bramare la redenzione, il compimento. Anche in me hai vissuto ben a lungo, tu caro – pensiero, tu caro – fantasma. Quasi pensavo d'aver trovato la parola che ti avrebbe redento, d'aver scoperto carne ed ossa in cui lo spirito vagante avrebbe potuto incarnarsi, ed ecco che sento suonar le campane che ti accompagnano al riposo eterno e svanisce l'estrema speranza, sfuma l'ultimo amore, e allora io mi distacco dalla desolata casa dei morti e torno fra i – vivi:

Infatti solo chi vive ha ragione.

Vattene in pace, sogno di tanti milioni, vattene, tiranna millenaria dei tuoi figli!

Domani ti si accompagnerà al sepolcro e presto ti seguiranno le tue sorelle, i popoli. Ma quando tutti ti avranno seguito – sarà sepolta l'umanità intera e io sarò mio soltanto, io, l'erede che ride!

La parola *Gesellschaft* (società) deriva da *Sal*. Se una sala [*Saal*] racchiude molte persone, ecco che la sala fa sì che queste persone si trovino

in società. Esse *sono* in società e compongono al massimo una società da salotto, scambiandosi appunto chiacchiere convenzionali da salotto. Se si arriva a veri *rapporti*, questi sono da considerarsi indipendenti dalla società, in quanto possono esserci o non esserci senza per questo modificare la natura di ciò che si chiama società. Una società è dunque l'insieme delle persone che si trovano in una sala, anche se tacciono oppure si riempiono la bocca di vuote frasi di convenienza. I rapporti sono invece espressione di reciprocità, azioni, *commercium* fra i singoli; la società è solo l'atmosfera comune della sala e in società si trovano anche le statue di una sala di museo, che sono appunto «disposte a gruppi». Si usa dire che «si possiede una sala in comune», ma le cose stanno diversamente: è la sala che possiede noi o che ci ha in sé. Fin qui il significato naturale della parola «società». Da ciò deriva che la società non viene prodotta da te e da me, ma da una terza cosa che ci rende compagni in società: è appunto questa terza cosa che produce, che crea la società.

Lo stesso vale per una società di carcerati o compagnia di carcerati (compagni in quanto ospiti della stessa prigione). In questo caso la terza cosa è più ricca di contenuto della sala, che era una pura determinazione di luogo. Un carcere non significa più soltanto uno spazio, ma uno spazio che ha una ben precisa relazione con coloro che lo occupano: si tratta di un carcere solo perché è destinato ai carcerati, senza i quali non sarebbe appunto che un semplice edificio. Ma chi dà alle persone che vi sono riunite un'impronta comune? Evidentemente il carcere, perché solo mediante il carcere essi sono carcerati. Chi determina allora la *forma di vita* della società dei carcerati? Forse ancora una volta il carcere? È certo che essi non possono aver rapporti che come carcerati, cioè solo nella misura in cui è loro concesso dagli ordinamenti carcerari; ma il carcere non può favorire il loro *rapporto personale*, da io a io, anzi, al contrario, deve far attenzione a impedire questi rapporti egoistici, puramente personali (solo un rapporto personale è un vero rapporto da io a io). Il carcere vuole certamente che noi facciamo un lavoro *in comune*, per esempio che azioniamo una macchina, insomma che mettiamo in opera qualcosa; ma il fatto che io dimentichi di essere un carcerato ed entri in rapporto con te, che pure prescindi dal tuo essere carcerato, è un grosso pericolo per il carcere e non solo non può venir favorito, ma viene anche vietato. Per questo motivo la santa e moralissima Camera francese decise d'introdurre la «reclusione in cella d'isolamento» e altre sante autorità faranno lo stesso perché non possano verificarsi «rapporti immorali». La prigionia è una realtà esistente e – sacra a cui non si deve tentar di recar danno in alcun modo. Il più piccolo tentativo di questo genere è punibile come ogni rivolta contro qualcosa di sacro che l'uomo deve servire in timore e tremore.

Come la sala, anche il carcere costituisce una società, una compagnia, una comunità (per esempio una comunità di lavoro), ma non un *rapporto*, una reciprocità, un' *unione*. Al contrario, ogni *unione* nel carcere porta in sé il seme pericoloso del «complotto» che, in condizioni favorevoli, può svilupparsi ed avere buon esito.

Tuttavia di solito non si va in prigione di propria volontà, e neppure vi si rimane di propria volontà, ma si cova il desiderio egoistico della libertà. Perciò in questo caso è evidente che i rapporti personali si rivolgono pieni di ostilità contro la società coatta del carcere e tendono appunto alla dissoluzione di questa società, alla fine della detenzione comune.

Guardiamoci allora intorno, per trovare una di quelle comunità in cui noi, a quanto pare, restiamo volentieri e per scelta, senza tentare di metterle in pericolo con i nostri desideri egoistici.

Come primo esempio di una comunità del tipo richiesto ci si presenta la *famiglia*. Genitori, coniugi, figli e fratelli costituiscono un tutto, ossia compongono una famiglia, che può essere poi ampliata anche da altri parenti. La famiglia è una vera comunità solo se la legge della famiglia, la *pietas*, ovvero amor familiare, è osservata da tutti i suoi membri. Un figlio a cui genitori e fratelli sono divenuti indifferenti è *stato* figlio, perché il fatto di essere figlio dei suoi genitori, se non si manifesta più in modo efficace, non ha maggiore importanza del legame, da lungo reciso, del cordone ombelicale fra madre e figlio. Questa relazione corporea è esistita realmente e non si può far finta che non ci sia stata: in questo senso si resta inevitabilmente figli della propria madre e fratelli degli altri suoi figli, ma il rapporto continua solo se continua a esistere l'amore filiale, che è lo spirito della famiglia. I singoli sono veramente membri di una famiglia solo se si prefiggono il compito del *mantenimento* di questo vincolo familiare e solo se tendono a *conservarlo*, se scacciano ogni dubbio concernente il fondamento di quel vincolo, cioè la famiglia stessa. C'è una cosa che dev'essere sicura e sacra per ogni famiglia: la famiglia stessa, ossia, per essere più chiari, l'amor familiare. Il fatto che la famiglia debba *continuare a sussistere* è per chi ne fa parte una verità intoccabile, almeno finché non subentra l'egoismo, che è ostile alla famiglia. Per dirla in breve, se la famiglia è sacra, nessuno dei suoi membri può distaccarsene, se no diventa, nei confronti di essa, un «delinquente»; egli non deve nemmeno perseguire qualche interesse che sia contrario a quello della famiglia, per esempio fare un matrimonio disdicevole. Chi lo fa «disonora la famiglia», la «copre di vergogna», ecc.

Se l'impulso egoistico del singolo non è abbastanza forte, questi si adatta e conclude un matrimonio che si accorda alle esigenze familiari, abbraccia una professione conveniente alla posizione sociale della propria famiglia, e così via, insomma «fa onore alla famiglia».

Se invece nelle sue vene ribolle il sangue focoso dell'egoismo, egli preferisce diventare un «delinquente» nei confronti della famiglia e sottrarsi alle sue leggi.

Che cosa m'interessa di più: il bene della famiglia o il mio? In tantissimi casi le due esigenze si accordano benissimo e il vantaggio della famiglia è al tempo stesso il mio e viceversa. Allora è ben difficile dire se io penso al *mio interesse* o all'*interesse comune* e magari mi compiaccio e mi congratulo con me stesso del mio disinteresse. Ma arriva il giorno in cui un *aut aut* mi fa tremare, il giorno in cui sono sul punto di disonorare la mia stirpe, di offendere genitori, fratelli e parenti. E allora che cosa accadrà? Si vedrà chiaramente qual è la vera disposizione del mio cuore, diventerà manifesto se l'amore della famiglia è mai stato per me più importante del mio egoismo e l'interessato non potrà più nascondersi sotto il velo del disinteresse. Un desiderio mi sorge nell'anima e crescendo d'ora in ora diventa una passione. Ma chi pensa già dal primo istante che anche il pensiero più piccolo che potrebbe rivolgersi contro lo spirito della famiglia, contro l'amor familiare, porta già in sé una mancanza nei suoi confronti? Chi mai ne è perfettamente consapevole fin da principio? Pensate a Giulietta in *Giulietta e Romeo*! La passione indomabile non si lascia ormai più frenare e affossa l'edificio dell'amor familiare. Voi direte certamente che è la famiglia che si comporta egoisticamente, cacciando dal suo grembo i figli egoisti, i quali ascoltano la propria passione piuttosto che l'amor familiare; i bravi protestanti hanno usato questa scappatoia contro i cattolici e ci hanno creduto davvero. Ma non si tratta appunto che di una scusa per scaricarsi della colpa, nient'altro che questo. I cattolici insistevano sul vincolo della Chiesa e scacciavano da sé quegli eretici che non davano a quel vincolo tanto valore da sacrificargli le proprie convinzioni; i primi, dunque, si tenevano stretti a quel vincolo perché esso, cioè la Chiesa cattolica, che vuol dire comune e unica, era per loro cosa sacra; i secondi, invece, non tenevano in gran conto quel vincolo. Lo stesso vale per coloro che non sono vincolati dall'amor familiare. Essi non vengono esclusi, ma si escludono da sé, dando più valore alla loro passione, al loro capriccio personale che al vincolo familiare.

Ma talvolta s'accende un desiderio in un cuore meno passionale e ostinato di quello di Giulietta. La fanciulla arrendevole si offre in *olocausto* alla pace familiare. Si potrebbe dire che anche in questo caso predomina l'interesse personale, nel senso che la fanciulla in questione deciderebbe così perché si sente più soddisfatta dall'unità familiare che dal realizzarsi del suo desiderio. Potrebbe essere; ma che dire se restasse invece un chiaro segno del fatto che l'egoismo è stato sacrificato all'amor familiare? Che dire nel caso che il desiderio che si opponeva alla pace familiare restasse, anche dopo esser stato sacrificato, magari solo come ricordo di un «olocausto» offerto a un sacro legame? Che dire nel caso che quella fanciulla arrendevole

fosse consapevole di aver lasciato insoddisfatto il proprio capriccio e di essersi sottomessa umilmente a una potenza superiore? Sottomessa e sacrificata perché la superstizione dell'amor familiare esercitava su di lei il proprio dominio!

Là ha vinto l'egoismo, qui vince l'amor familiare e sanguina il cuore egoistico; là l'egoismo era forte, qui – debole. Ma i deboli, lo sappiamo da tempo, sono i – disinteressati. Di questi suoi deboli membri si cura la famiglia, perché essi *appartengono* alla famiglia, sono persone di famiglia, non appartengono a se stessi e non si curano di sé. Questa debolezza è lodata per esempio da Hegel, che vorrebbe lasciare ai genitori la scelta matrimoniale dei figli.

In quanto comunità sacra alla quale il singolo deve anche ubbidienza, la famiglia possiede anche un potere giudiziale. Un caso di «giudizio di famiglia» è descritto, per esempio, nel *Cabanis* di Willibald Alexis. In esso il padre, in nome del «consiglio di famiglia», fa arruolare il figlio ribelle nell'esercito, cacciandolo di casa, affinché l'onore insozzato della famiglia ritorni puro grazie a quell'azione punitiva. Lo sviluppo più coerente di questa concezione della responsabilità familiare è contenuto nel diritto cinese, secondo il quale tutta la famiglia deve scontare la colpa di un suo membro.

Al giorno d'oggi, tuttavia, il potere della famiglia non è in genere abbastanza forte da riuscire a colpire veramente il ribelle con una punizione seria (lo Stato difende quasi sempre il singolo anche dalla possibilità di venir diseredato). Il delinquente nei confronti della famiglia (il delinquente di famiglia) fugge nel territorio dello Stato ed è libero, così come il delinquente nei confronti dello Stato, se riesce a scappare in America, non viene raggiunto dalla punizione del suo Stato. Chi ha disonorato la propria famiglia, il figlio degenera, viene protetto contro la punizione della famiglia perché lo Stato, questo protettore, toglie alla punizione della famiglia la sua «sacralità» e la profana decretando che è solo una – «vendetta»: lo Stato impedisce la punizione, questo sacro diritto familiare, perché la sacralità della famiglia diventa cosa meschina e profana di fronte alla superiore «sacralità» dello Stato, non appena scoppia un conflitto fra le due. Se non c'è conflitto, lo Stato permette alla famiglia di far valere la sua minore sacralità; in caso contrario, invece, ordina perfino il delitto contro la famiglia, facendo sì, per esempio, che il figlio si rifiuti di obbedire ai suoi genitori se questi vogliono indurlo a compiere un delitto contro lo Stato.

Bene, l'egoista ha rotto i legami con la famiglia e ha trovato nello Stato una difesa contro lo spirito familiare gravemente offeso. Ma dov'è finito a questo modo l'egoista? Per l'appunto in una nuova *società*, dove il suo egoismo troverà legami e pastoie identici a quelli da cui si è appena liberato. Infatti anche lo Stato è una società, non un'unione, è la *famiglia* allargata («padre della patria», «madre della patria», «figli della patria»).

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

Ma quest'idea amorosa dell'adattarsi gli uni agli altri, dell'attaccarsi gli uni agli altri e del dipendere gli uni dagli altri, è proprio tale da cattivarsi le nostre simpatie? Lo Stato sarebbe dunque, secondo quest'idea, l'*amore* realizzato, l'essere l'uno per l'altro e il vivere l'uno per l'altro da parte di tutti. Ma se prevale il senso dell'ordine non va perduto il senso del proprio interesse? Non finiremo per essere contenti che l'ordine sia stato stabilito con la violenza, cioè che nessuno possa «pestare i piedi» all'altro, cioè che il *gregge* sia disposto e ordinato in modo ragionevole? Ma certo, in tal caso tutto si troverebbe nel «migliore degli ordini possibili»; il nome di quest'ordine perfetto è appunto – «Stato».

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

Stato mi educa a diventare uno «strumento utile», un «membro utile della società».

È inevitabile che ogni Stato, popolare o assoluto o costituzionale, si comporti così. E continuerà necessariamente a comportarsi così finché noi crederemo erroneamente che lo Stato sia un *io* e legittimeremo dunque la sua pretesa di venir considerato come una «persona morale, mistica o statale». Ma io, che sono veramente un io, devo strappare la pelle di leone dell'io a questo tronfio divoratore di cardi. Quante e quali ruberie ho dovuto subire lungo il corso della storia universale! Ho dovuto accordare al sole, alla luna e alle stelle, ai gatti e ai cocodrilli l'onore di valere come altrettanti «io»; poi l'«io» fu donato a Yahweh, ad Allah e al Padre Nostro; infine famiglie, stirpi, popoli e perfino l'umanità vennero onorati come un «io»; anche lo Stato e la Chiesa avanzarono la pretesa di essere un «io» e io dovetti restarmene fermo ad assistere a tutto questo. Non c'è quindi da meravigliarsi che un «io» vero si sia fatto avanti e mi abbia gridato in faccia: «lo non sono per te un *tu*, ma il tuo proprio *io*!». Se *il* figlio dell'uomo *par excellence* aveva agito così, perché non avrebbe dovuto farlo anche *un* qualsiasi figlio dell'uomo? Così ho continuato sempre a vedere il mio io al di sopra e al di fuori di me e non sono mai riuscito ad arrivare veramente a me stesso, a ritornare in me.

Non ho creduto mai a me stesso, non ho creduto mai al mio presente e mi sono cercato solo nel futuro. Il bambino crede che diventerà un vero io, un vero uomo, solo quando sarà adulto; l'adulto pensa che solo nell'aldilà sarà vero e giusto. E anche i migliori continuano ancor oggi (tanto per addentrarci nella realtà del presente) a dirsi a vicenda che bisogna accogliere in sé lo Stato, il proprio popolo, l'umanità e chissà quante altre cose per poter essere un vero io, un «cittadino libero», un «cittadino dello Stato», un «uomo vero» o un «uomo libero»; anch'essi, dunque, pensano che la verità e la realtà di me stesso dipendono dal fatto di accogliere un io estraneo con assoluta dedizione. E quale io? Un io che non è né un io né un tu, un io *immaginario*, uno spettro.

Se nel medioevo la Chiesa poteva sopportare benissimo l'esistenza, al suo interno, di molti Stati, dopo la Riforma e specialmente dopo la Guerra dei Trent'anni furono gli Stati che impararono a tollerare che molte Chiese (confessioni) si raccogliessero sotto una sola corona. Ma tutti gli Stati sono religiosi, ossia sono «Stati cristiani» e il loro impegno principale consiste nel costringere i ribelli, gli «egoisti», a sottomettersi a un vincolo che distrugge ogni naturalezza, cioè a cristianizzarli. Tutte le istituzioni dello Stato cristiano hanno lo scopo di *cristianizzare il popolo*. Così il tribunale ha lo scopo di costringere la gente alla giustizia, la scuola ha il compito di costringere all'educazione dello spirito, il compito è insomma di proteggere chi agisce cristianamente contro chi non agisce cristianamente, di costruire il *dominio*

del comportamento cristiano, di renderlo *potente*. Fra questi mezzi coercitivi lo Stato annovera anche la *Chiesa* e pretende che ognuno abbracci una religione. Dupin ha dichiarato recentemente in senso anticlericale: «L'insegnamento e l'educazione appartengono allo Stato».

Anzi, tutto ciò che riguarda il principio della moralità è una questione che interessa lo Stato. Per questo lo Stato cinese s'immischia tanto nelle faccende della famiglia e in Cina non si è niente se non si è prima di tutto bravi figli dei propri genitori. Anche da noi le faccende della famiglia sono senz'altro faccende che riguardano lo Stato, ma con la differenza che il nostro Stato ha – fiducia nelle famiglie e perciò non ha bisogno di sottoporle a stretta sorveglianza: le tiene legate col vincolo del matrimonio e quest'ultimo non può essere sciolto senza il suo consenso.

Il fatto che lo Stato mi consideri responsabile dei miei principi e pretenda che io abbia certe idee, potrebbe farmi chiedere: che gliene importa delle mie «fissazioni» (principi)? Moltissimo, perché lo Stato stesso è il – *principio dominante*. Si pensa che nella questione del divorzio e, in genere, nel diritto di famiglia, il problema sia quello dell'opposizione fra il diritto civile e il diritto ecclesiastico. Ma invece si tratta di decidere se un'entità sacra deve dominare sugli uomini, sia essa la fede oppure la legge morale (moralità). Lo Stato si comporta da dominatore esattamente come faceva la Chiesa. Questa si fonda sulla devozione, quello sulla moralità.

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

Lo Stato lascia gli individui il più possibile liberi di *giocare* come vogliono, basta che non facciano sul *serio* e che non *lo* dimentichino. Non è permesso aver rapporti *liberi*, cioè spontanei, con gli altri: occorre «la sorveglianza e la mediazione di un'istanza superiore». Io non ho il permesso di fare tutto quello che potrei, ma solo quello che lo Stato mi concede di fare. Io non posso valorizzare né i *miei* pensieri né il *mio* lavoro né, in generale, niente di mio.

Lo Stato ha sempre soltanto lo scopo di limitare il singolo, di legarlo, di subordinarlo, di renderlo suddito di una qualche *entità generale*; lo Stato durerà finché il singolo non sarà tutto in tutto: lo Stato, infatti, non è che l'espressione manifesta della *mia limitatezza*, della mia limitazione, della mia schiavitù. Lo Stato non si propone mai di favorire la libera attività dei singoli, ma favorisce invece sempre tutto ciò che può servire *ai suoi* scopi. È impossibile che grazie allo Stato si realizzi qualcosa di comune, esattamente come un tessuto non può venir detto lavoro comune di tutte le singole parti di una macchina: si tratta piuttosto del lavoro dell'intera macchina considerata come un'unità, è *lavoro meccanico*. Esattamente allo stesso modo tutto avviene per mezzo della *macchina dello Stato*: essa mette in moto i congegni dei singoli spiriti, nessuno dei quali segue il proprio impulso. Lo Stato cerca di ostacolare ogni libera attività per mezzo della sua censura, della sua vigilanza e della sua polizia, anzi considera suo dovere ostacolarla e in effetti è un dovere di autoconservazione. Lo Stato vuol essere artefice dello sviluppo degli uomini, per questo gli uomini che vivono in esso sono *artificiali*: chiunque voglia essere se stesso è avversario dello Stato, è una nullità. «È una nullità» significa appunto: lo Stato non lo utilizza, non gli dà né una posizione, né un incarico, né un mestiere, ecc.

E. Bauer¹ vagheggia ancora, in *Die liberalen Bestrebungen* [*Le aspirazioni liberali*] (II, 50), un «governo che, derivando dal popolo, non possa mai trovarsi in opposizione con esso». Poi ritratta egli stesso la parola «governo» (p. 69): «Nella repubblica non si dà alcun governo, ma solo un potere esecutivo: un potere che deriva sempre e soltanto dal popolo, che non ha, di fronte al popolo, forza autonoma, principi autonomi o funzionari autonomi, ma che ha il suo fondamento e l'origine del suo potere e dei suoi principi nell'unico e supremo potere statale: nel popolo. Il concetto di governo non si adatta affatto, quindi, allo Stato popolare». Ma la cosa non cambia. Il governo, «prodotto, creazione, emanazione» del popolo, finisce per diventare «autonomo», è come un bimbo staccato dal grembo materno e si mette subito all'opposizione. Il governo, se non fosse autonomo e capace di opporsi, non esisterebbe nemmeno.

¹ A proposito di quanto segue, vale ciò che è stato detto nella nota conclusiva della parte sul liberalismo umanitario, cioè che queste osservazioni furono buttate giù dopo la pubblicazione del libro citato.

«Nello Stato libero non c'è alcun governo, ecc.» (p. 94). Questo vuol dire soltanto che il popolo, se è *sovrano*, non si lascia guidare da altro potere superiore. Forse che nella monarchia assoluta le cose stanno altrimenti? C'è forse, per il sovrano, un governo che gli sia superiore? *Al di sopra* del sovrano, si chiami questo principe o popolo, non c'è mai un governo, è ovvio. Ma al di sopra di *me* ci sarà un governo in ogni «Stato», assoluto o repubblicano, cioè «libero». *Io* me la passo male nell'un caso come nell'altro.

La repubblica non è niente di diverso dalla – monarchia assoluta: infatti non ha alcuna importanza che il monarca si chiami principe o popolo, perché entrambi sono una «maestà». Proprio il costituzionalismo dimostra che nessuno vuole né può essere soltanto uno strumento. I ministri dominano il loro signore, il principe, i deputati dominano il loro, il popolo. In questa situazione sono quindi liberi per lo meno i *partiti*, cioè il partito dei funzionari (il cosiddetto partito popolare). Il principe deve adattarsi alla volontà dei ministri, il popolo deve ballare sulla musica delle Camere parlamentari. Il costituzionalismo è più avanzato della repubblica perché segna il momento in cui ha inizio la *dissoluzione* dello *Stato*.

E. Bauer nega (p. 56) che il popolo sia, nello Stato costituzionale, una «persona», ma lo è forse in una repubblica? Nello Stato costituzionale il popolo è un – *partito* e un partito è indubbiamente una «persona», se si vuol parlare di persone «statali» (p. 75) o morali. Ma il fatto è che una persona morale, si chiami «partito popolare» o «popolo» o anche «signore e padrone», non è in alcun modo una persona, ma uno spettro.

E. Bauer continua dicendo che «La tutela è la caratteristica di ogni governo» (p. 69). Ma lo è ancor di più del popolo e dello «Stato popolare»! Essa è la caratteristica di ogni *dominio*. Uno Stato popolare che «riunisce in sé i pieni poteri», il «signore assoluto», non può permettere che io divenga potente. E quale chimera non voler chiamare più «servi, strumenti» i «funzionari del popolo», perché essi «eseguono la libera e razionale volontà legislativa del popolo» (p. 73)! Egli afferma (p. 74): «Solo se i funzionari di ogni ordine e grado si subordineranno alle opinioni del governo, potrà esserci unità nello Stato»; ma lo Stato popolare che Bauer propugna deve pur avere un'«unità»: e come potrebbe mancare allora la subordinazione, cioè, in questo caso, la subordinazione alla – volontà del popolo?

«Nello Stato costituzionale tutto l'edificio del governo si fonda in ultima analisi sul sovrano e sul suo *modo di pensare*» (p. 130). Accadrebbe forse diversamente nello «Stato popolare»? *Io* non sarei governato, in esso, dal *modo di pensare* del popolo sovrano? Che differenza fa, *per me*, che io mi veda dipendere dal modo di pensare del principe oppure da quello del popolo, cioè dalla cosiddetta «opinione pubblica»? Se «dipendenza» significa «rapporto religioso», come E. Bauer nota giustamente, nello Stato popolare il popolo resta *per me* la potenza superiore, la «maestà» (è infatti

nella «maestà» la vera essenza di Dio e del principe), con la quale mi trovo in un rapporto religioso. Anche il popolo sovrano, così come il monarca sovrano, non potrebbe venir colpito da alcuna *legge*. Tutto il tentativo di E. Bauer si riduce, alla fine, a un *cambio di padrone*. Invece di voler liberare il *popolo*, avrebbe dovuto pensare all'unica libertà realizzabile: la sua stessa.

Nello Stato costituzionale l'*assolutismo* è finito in guerra contro se stesso, spaccandosi in due parti contrapposte: il governo vuol essere assoluto e il popolo vuol essere assoluto. Questi due *assoluti* si annienteranno l'un l'altro.

E. Bauer se la prende col fatto che il sovrano è tale per *nascita*, cioè per *caso*. Ma se il popolo diventerà «l'unico potere nello Stato» (p.132), esso non sarà per *noi* un signore *casuale*? Che cos'è mai il popolo? Esso è sempre stato soltanto il *corpo* del governo: molti sotto un unico sovrano (il principe) o sotto un'unica costituzione. E la costituzione è – il principe. Prìncipi e popoli continueranno ad esistere fino al momento in cui non crolleranno *insieme*. Se diversi «popoli» sono riuniti sotto un'unica costituzione, come per esempio nell'antica monarchia persiana o come oggi, questi «popoli» hanno il valore più limitato di «province». Per me, in ogni caso, il popolo è una – potenza casuale, una forza della natura, un nemico che devo vincere.

Che cosa bisogna intendere per «popolo organizzato» (sempre p. 132)? Un popolo «che non ha più alcun governo», che si governa da sé. Dunque un popolo in cui nessun io eccelle, un popolo organizzatosi con l'ostracismo. È per mezzo del bando agli io, per mezzo dell'ostracismo che il popolo si rende padrone di sé.

Se parlate del popolo, dovete parlare per forza del principe: infatti il popolo, se dev'essere il soggetto che fa la storia, deve avere, come ogni principio attivo, un *capo*, il suo «capo supremo». Weitling lo rappresenta nel «trio» e Proudhon afferma: «*Une société, pour ainsi dire acéphale, ne peut vivre*».¹

Oggigiorno ci viene sempre messa davanti la *vox populi*: l'«opinione pubblica» deve dominare i prìncipi. La *vox populi* è certamente al tempo stesso *vox dei*, ma tutt'e due servono forse a qualcosa? E la *vox principis* non è anch'essa *vox dei*?

Qui occorre accennare ai «nazionalisti». La loro pretesa secondo cui i trentotto Stati tedeschi dovrebbero agire come *una sola nazione* può essere paragonata soltanto al desiderio assurdo che trentotto sciame di api, guidati da trentotto regine, si uniscano in un solo sciame. Certo, sono tutte *api*, ma le api in quanto api non costituiscono nessuna unità e non possono riunirsi, bensì le api *suddite* sono legate alle regine, loro *dominatrici*. Api e popoli sono privi di volontà: li guida l'*istinto* dei loro re o delle loro regine.

¹ *Création de l'ordre*, p. 485 [P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*, cit.].

Se si richiamassero le api alla loro «apità» (per cui sono certamente tutte uguali), si farebbe esattamente ciò che oggi si fa in modo tanto tumultuoso, richiamando i tedeschi alla loro germanicità. Il carattere tedesco assomiglia perfettamente al carattere delle api appunto perché anch'esso porta con sé la necessità di divisioni e separazioni senza tuttavia arrivare all'ultima separazione, che sarebbe tanto completa e decisiva da risultare la fine delle separazioni stesse: quest'ultima separazione di cui parlo è quella dell'uomo dall'uomo. Il carattere tedesco implica certamente divisioni in popoli e stirpi, cioè in vari alveari, ma il singolo (al quale soltanto appartiene propriamente la qualità di essere tedesco) rimane altrettanto impotente quanto l'ape isolata. E tuttavia soltanto i singoli possono unirsi; tutte le leghe e le alleanze di popoli sono e rimangono combinazioni meccaniche, perché le «persone» che si riuniscono, almeno finché tali sono considerati i «popoli», sono *prive di volontà*. Solo con l'ultima separazione la separazione stessa ha termine e si ribalta nella federazione.

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

D'altronde i cosiddetti nazionalisti dovrebbero solo comprender meglio se stessi per staccarsi dai pangermanici sentimentaleggianti. Infatti l'unificazione per scopi e interessi materiali, quali essi propongono

insistentemente ai tedeschi, non è in fondo altro che un'unione volontaria. Carriere esclama pieno d'entusiasmo: «La strada ferrata è, per un occhio che veda lontano, la via che porterà ad una *vita popolare* quale mai si era vista».¹ Giustissimo, sarà una vita popolare quale non si era mai vista perché non sarà affatto una «vita popolare»! Così, a p. 10, Carriere contraddice se stesso: «Il puro spirito dell'umanità, l'umanismo, non può venir rappresentato meglio che con un popolo che compie la sua missione». Ma con ciò si rappresenta soltanto il carattere del popolo. «La collettività indistinta è inferiore alla figura in sé conchiusa, che è un tutto in sé, e vive come membro vivente della vera collettività organizzata». Ma il popolo è appunto una «collettività indistinta» e solo l'uomo singolo è «la figura in sé conchiusa».

Il carattere impersonale di ciò che si chiama «popolo» o «nazione» è evidente anche per il fatto che un popolo che tenti con tutte le sue forze di manifestare il suo io finirà per darsi un dominatore *privo di volontà*. Il popolo suddetto si trova infatti di fronte a questa alternativa: o restare soggetto a un principe che realizza solo *se stesso, cioè il suo arbitrio individuale* (e allora il popolo non può ritrovare in questo «signore assoluto» la propria volontà, la cosiddetta volontà popolare), oppure mettere sul trono un principe che non faccia valere *alcuna volontà propria* (e allora il popolo ha un principe *privo di volontà*, che potrebbe venir sostituito benissimo da un congegno a orologeria). Basta ormai portar avanti l'analisi di un solo passo per accorgersi che l'io del popolo è una potenza impersonale, «spirituale», è la – legge. L'io del popolo, se ne deduce, è uno spettro, non un io. Io sono io soltanto perché mi faccio, cioè perché non è un altro a farmi, bensì non posso non essere opera mia. Ma come stanno le cose per quel che riguarda quell'io del popolo? Il *caso* muove le fila di ciò che fa il popolo: nella monarchia ereditaria è il caso che dà al popolo questo o quel dominatore e nella repubblica è ancora il caso che ne determina la scelta: non si tratta mai di un prodotto del popolo «*sovrano*», mentre io sono un prodotto di *me stesso*. Immagina un po' che ti volessero dare ad intendere che il tuo io non sei tu stesso, ma è Pietro o Paolo! Ma questo è esattamente quel che succede al popolo e, in questo caso, con ragione! Infatti il popolo ha un *io* non più di quanto lo abbiano gli undici pianeti considerati insieme, sebbene girino intorno a un *centro* comune.

La seguente affermazione di Bailly è tipica di un certo servilismo (sia nei confronti del popolo sovrano che del principe): «Io non ho più alcuna ragione particolare, quando la ragione generale si è espressa. La mia prima legge era la volontà della nazione: appena essa si fu unificata, non conobbi nient'altro che la sua volontà sovrana». Egli non vuole avere alcuna «ragione

¹ *Kölner Dom*, p. 4 [Moritz Carriere, *Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche (Il duomo di Colonia come libera chiesa tedesca)*, Stuttgart, 1843].

particolare», eppure è proprio e soltanto questa che realizza ogni cosa! Allo stesso modo Mirabeau si esalta esclamando: «Nessuna potenza in terra ha il diritto di dire ai rappresentanti della nazione: io voglio!».

Oggi si vorrebbe fare dell'uomo (come già presso i greci) uno *zoon politikón*, un cittadino dello Stato o un uomo politico. Così pure, l'uomo fu considerato per lungo tempo un «cittadino del cielo». Ma il greco è stato degradato insieme al suo Stato e il cittadino del cielo insieme al suo cielo; noi invece non vogliamo andare a fondo insieme al *popolo*, alla nazione e alla nazionalità, non vogliamo essere soltanto uomini *politici*, cioè occuparci solo di politica. La «felicità del popolo» è ciò che si ricerca dalla rivoluzione in poi e, rendendo grande, felice, ecc., il popolo, noi ci rendiamo infelici: la felicità del popolo è – la mia infelicità!

Un'ulteriore riprova, di quanto siano vuote le enfatiche chiacchiere dei sostenitori del liberalismo politico, la si ha nell'opera di Nauwerk *Über die Teilnahme am Staate* [Sulla partecipazione allo Stato]. In essa chi è indifferente e non partecipa viene coperto d'accuse e trattato come un cittadino a metà: l'autore parla in modo da far intendere che non si può essere veramente uomini se non prendendo parte in maniera attiva alla cosa pubblica, ossia soltanto facendo i politici. In ciò ha ragione; infatti, se lo Stato è il patrono di tutto ciò che è «umano», non potremo avere niente di umano, se non prendendo parte alle cose dello Stato. Ma questo che cosa prova contro l'egoista? Proprio niente, perché l'egoista è per se stesso il patrono di ciò che è umano e allo Stato non rivolge che queste parole: «Fatti in là, perché mi togli il sole!». Solo nel caso in cui lo Stato entri in collisione con la sua individualità, l'egoista avrà un interesse attivo a confrontarsi con esso. Se le condizioni dello Stato non opprimono il dotto che studia al suo tavolino, dovrebbe questi forse mettersi a far politica perché è il suo «più sacro dovere»? Finché lo Stato gli va a genio, perché dovrebbe tralasciare i suoi studi? Se ne occupino quelli che vorrebbero veder mutate, per interesse personale, le condizioni dello Stato! Il «sacro dovere» non potrà far sì, né ora né mai, che la gente si metta a riflettere sui problemi dello Stato, esattamente come nessuno diventa scienziato o artista, ecc., per «sacro dovere». Soltanto l'egoismo potrà spingerli a impegnarsi e lo farà senz'altro, se le condizioni peggioreranno. Se voi mostrate alla gente che il loro egoismo rende necessario un impegno politico, non avrete bisogno di sgolarvi a lungo; se vi richiamate invece al loro amor patrio e simili, predicherete loro a lungo e invano questo «servizio d'amore». È superfluo aggiungere, peraltro, che, se gli egoisti s'impegneranno politicamente, questo non avverrà mai alla maniera che intendete voi.

Nauwerk, a p. 16, ci offre due autentiche frasi fatte del liberalismo: «L'uomo compie pienamente la propria missione solo sentendosi e conoscendosi quale membro dell'umanità e agendo di conseguenza. Il

singolo non può realizzare l'idea dell'*umanesimo* se non si rifà all'umanità intera e se non trae da quella le sue forze, come Anteo dalla terra».

Nella stessa pagina si legge: «La relazione dell'uomo con la *res publica* viene degradata, dal punto di vista teologico, a semplice faccenda personale e con ciò minimizzata». Come se il punto di vista politico si comportasse diversamente con la religione! Per esso la religione non è che una «faccenda personale».

Se invece di richiamare la gente al «sacro dovere», al «destino dell'uomo», alla «missione di perfezionare l'uomo» e ad altri comandamenti del genere, le si mostrasse che il suo *vantaggio personale* scema nel caso che, nello Stato, tutto venga lasciato andare come va ora, la si convincerebbe senza bisogno di tanti discorsi, ma nel modo in cui è necessario convincere le persone nei momenti decisivi, se si vuol raggiungere il proprio scopo. Invece Nauwerk, nemico dei teologi, scrive: «Proprio ai nostri giorni occorre più che mai che lo Stato faccia appello a tutti i *suoi*. L'uomo che pensa vede nella partecipazione alla teoria e alla prassi statale un *dovere*, uno dei doveri più sacri che egli abbia» – perciò appunto si concentra sulla «necessità assoluta che ognuno partecipi al governo dello Stato».

Uomo politico è e resta per tutta l'eternità chi ha lo Stato nella mente o nel cuore o in tutti e due, chi è invasato dall'idea dello Stato, ossia è un *fedele dello Stato*.

«Lo Stato è il mezzo più necessario d'ogni altro per lo sviluppo totale dell'umanità»: certo, era tale fintantoché volevamo sviluppare l'umanità, ma se vorremo sviluppare noi stessi, non potrà esserci che di ostacolo.

Si può riformare e migliorare Stato e popolo? Tanto poco, quanto si può migliorare la nobiltà, il clero, la Chiesa, ecc.: si può abolirli, annientarli, sopprimerli, ma non riformarli. È mai possibile che, a forza di riforme, il nonsenso acquisti senso, oppure l'unica possibilità è abbandonarlo del tutto?

D'ora in poi non si tratta più dello Stato (della costituzione statale, ecc.), ma di me. A questo modo tutte le questioni concernenti il potere dei principi, la costituzione, ecc., sprofondano nel loro vero abisso e nel loro vero nulla. Io, questo nulla, estrarrò da me le mie *creazioni*.

Nel capitolo dedicato alla società rientra anche «il partito», di cui negli ultimi tempi sono state cantate le lodi.

Nello Stato il *partito* ha un gran peso. «Tutti devono prender partito!». Ma il singolo è *unico*, non è un membro del partito. Egli si riunisce liberamente e altrettanto liberamente si divide. Il partito non è altro che uno Stato nello Stato e in questo più piccolo Stato di api si dice che dovrebbe regnare la «pace», esattamente come nell'altro, più grande. Proprio chi strilla più forte che nello Stato dev'esserci un'*opposizione* se la prende poi perché

il partito non è unito. È una riprova del fatto che non si vuole che un solo Stato. Lo scoglio contro cui si sfracellano i partiti non è lo Stato, ma l'unico.

Niente si sente più spesso dell'esortazione a restare fedeli al proprio partito, niente viene disprezzato di più, da parte degli uomini di partito, di chi passa da un partito all'altro. Bisogna buttarsi nel fuoco per il proprio partito e approvare e sostenere in ogni caso le sue tesi di fondo. Il caso del partito è certo un po' meno peggio di quello delle società chiuse, perché queste ultime legano i propri membri a leggi stabilite o statuti (per esempio gli Ordini, la Compagnia di Gesù, ecc.). Ma il partito cessa di essere un'unione libera nell'istante medesimo in cui rende *obbligatori* certi principi, mettendoli al riparo da ogni possibile attacco: ma quest'istante è appunto quello in cui nasce il partito. Il partito come tale è una *società già pronta*, è un'unione morta, è un'idea diventata idea fissa. Come partito assolutista, esso non può volere che i suoi membri dubitino della verità irrefutabile del suo principio; essi potrebbero sollevare questo dubbio solo se fossero abbastanza egoisti da voler essere qualcos'altro oltre al loro partito, cioè da voler essere imparziali. Ma imparziali non possono essere quali uomini di partito, ma solo quali egoisti. Se tu sei protestante e appartieni a questo partito, potrai soltanto giustificare o tutt'al più «purificare» il protestantesimo, non ripudiarlo; se tu sei cristiano e appartieni, nella società umana, a questo partito, potrai uscirne non certo come suo membro, ma solo se il tuo egoismo, cioè la tua imparzialità, ti spinge a compiere questo passo. Quanti sforzi hanno fatto i cristiani fino a Hegel e i comunisti dopo per consolidare il loro partito! Essi hanno sempre continuato ad affermare che il cristianesimo non può non contenere la verità eterna e che bisogna soltanto saperla trovare, fondare e giustificare.

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

Chi passa da un partito ad un altro viene subito tacciato di essere un «disertore». Certo, la *moralità* esige che si resti fedele al proprio partito e rinnegarla significa macchiarsi della colpa d'«infedeltà»; ma l'individualità non conosce i doveri «della fedeltà, dell'attaccamento, ecc.»; l'individualità permette ogni cosa, anche il rinnegamento e l'apostasia. Anche gli stessi uomini morali si lasciano inconsapevolmente guidare da questo principio, quando si tratta di giudicare chi passa al *loro* partito, anzi essi vogliono far proseliti; ma dovrebbero diventare in pari tempo consapevoli del fatto che non si può non agire *immoralmente*, se si vuol agire individualmente, cioè, nel caso specifico, che è necessario essere infedeli e rompere anche un giuramento, se si vuole autodeterminarsi invece di lasciarsi determinare da scrupoli morali.

Per chi ha un senso morale rigoroso l'apostata è comunque una figura equivoca a cui non si dà facilmente fiducia: egli porta l'onta indelebile dell'«infedeltà», cioè di una mancanza contro la moralità. Quest'opinione è quasi universale fra la gente più rozza; e gli spiriti illuminati finiscono, come sempre, in grosse incertezze e confusioni, e così la contraddizione inevitabile del principio della moralità non può venir da loro percepita con chiara consapevolezza, appunto per la confusione dei loro concetti. Non osano chiamare senz'altro immorale l'apostata, perché essi stessi spingono all'apostasia, cioè a rinnegare una religione e a convertirsi a un'altra; d'altra parte non possono nemmeno rinunciare al punto di vista della moralità. Eppure questa sarebbe proprio l'occasione adatta per uscir fuori dalla moralità.

Forse che gli individualisti, gli unici, formano un partito? Come potrebbero essere *individualisti*, cioè *appartenere solo a se stessi*, se *appartenessero* a un partito?!

O forse bisognerebbe tenersi lontani da ogni partito? Unendomi ad altri, entrando nella loro cerchia, io stabilisco con loro un'*unione* che durerà solo fino a quando il partito e io perseguiremo lo stesso fine. Ma io posso condividere ancora oggi la linea del partito e domani, invece, non essere più d'accordo e diventare perciò «infedele». Il partito non ha niente di *obbligatorio* (d'impegnativo) per me e io non lo rispetto; se non mi piace più, sarò suo nemico.

In ogni partito che tenga a se stesso e alla propria sussistenza i membri non sono liberi o, meglio, non appartengono a se stessi, cioè non sono abbastanza egoisti, esattamente nella misura in cui essi si sottomettono alla volontà del partito. L'autonomia del partito comporta la mancanza d'autonomia dei membri del partito.

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

L'egoista non dovrebbe mai, allora, prender partito? Certo che può, ma non si lascerà mai prendere dal partito, anzi sarà lui a trarne partito. Il partito

sarà sempre, per lui, solo una *parte*, una *partita*: egli è della partita, prende parte.

Lo Stato migliore sarà evidentemente quello che ha i cittadini più ligi e quanto più il rispetto per la *legalità* va perduto, tanto più lo Stato, questo sistema dell'eticità, questa vita etica stessa, ne risulta diminuito nella sua forza e nel suo valore. Insieme ai «bravi cittadini» perisce anche lo Stato buono, dissolvendosi in anarchia e illegalità. «Attenzione alla legge!». Da questo cemento viene tenuta insieme la compagine statale. «La legge è *sacra* e chi la viola è un *delinquente*». Ma senza delitti non c'è Stato: il mondo etico (e tale è lo Stato) pullula di furfanti, d'imbroglioni, di fraudolenti, di ladri, ecc. Siccome lo Stato è il «dominio della legge», la sua gerarchia, l'egoista, in tutti i casi in cui il *suo* vantaggio è contrario a quello dello Stato, potrà soddisfarsi solo prendendo la via del delitto.

Lo Stato non può rinunciare alla pretesa di far valere come *sacri* i suoi ordinamenti e le sue *leggi*. Il singolo, di conseguenza, è considerato come qualcosa di *non sacro* (barbaro, uomo naturale, «egoista») di fronte allo Stato, così come un tempo veniva considerato tale dalla Chiesa; di fronte al singolo lo Stato si mette in testa l'aureola da santo. Così, per esempio, viene promulgata una legge contro i duelli. Due uomini che sono d'accordo nel voler mettere in gioco la loro vita per una causa qualunque non devono poterlo fare, perché lo Stato non vuole e punisce i contravventori. Ma dove va a finire, in questo caso, la libertà di autodeterminarsi? Le cose stanno in modo completamente diverso quando, per esempio nel Nord America, la società decide di far subire ai duellanti alcune *conseguenze* dannose della loro azione, togliendo loro, per esempio, la stima di cui avevano goduto sino allora. Ognuno può negare la stima a un'altra persona e se una società vuole toglierla per questo o per quel motivo, l'interessato non può lamentarsi come se la sua libertà fosse stata violata: la società fa solo valere la sua propria libertà. Non si tratta di una pena per una colpa commessa o di una punizione per un *delitto*. Il duello non è un delitto, in questo caso, ma un'azione contro la quale la società decide di prendere le sue contromisure *difensive*. Lo Stato, invece, bolla il duello come delitto, cioè come violazione della sua legge sacra, ne fa un *caso criminale*. Se quella società lascia al singolo la decisione di attirare o no su se stesso conseguenze dannose e fastidi derivanti dal suo comportamento e riconosce così la sua libera scelta, lo Stato fa esattamente il contrario, negando alla decisione del singolo ogni diritto e riconoscendo invece diritto esclusivo alla propria decisione, alla legge statale, cosicché chi infrange il comandamento dello Stato viene giudicato come se avesse violato un comandamento divino; la Chiesa l'ha sempre pensata allo stesso modo. Dio è allora il santo in sé e per sé e i comandamenti della Chiesa o dello Stato sono comandamenti di questo santo, da lui trasmessi al mondo per mezzo dei suoi ministri e di principi per

diritto divino. La Chiesa aveva *peccati mortali*, lo Stato *delitti capitali*, la prima gli *eretici*, il secondo i *rei d'alto tradimento*, la prima *pene ecclesiastiche*, il secondo *pene criminali*, la prima i processi dell'*Inquisizione*, il secondo i processi *fiscali*, insomma: là peccati, qua delitti, là peccatori, qua delinquenti, là l'*Inquisizione* e qua – l'*inquisizione*! Forse che la sacralità dello Stato non finirà come quella della Chiesa? Resteranno ancora il brivido religioso di fronte alle sue leggi, la venerazione della sua sovranità, l'umiltà dei suoi «sudditi»? Il «volto del santo» non verrà mai deturpato?

Che stoltezza pretendere dallo Stato che s'impegno in una lotta leale contro il singolo e divida equamente, come si dice a proposito della libertà di stampa, sole e vento! Se lo Stato, quest'idea, dev'essere una potenza reale, esso deve avere per l'appunto una potenza superiore a quella del singolo. Lo Stato è «sacro» e non può esporsi agli «attacchi impudenti» dei singoli. Se lo Stato è *sacro*, dev'esserci la censura. I sostenitori del liberalismo politico affermano la premessa e negano la conseguenza. Ma essi concedono comunque allo Stato il diritto di prendere misure repressive, perché persistono nella loro opinione secondo cui lo Stato sarebbe *da più* del singolo ed eserciterebbe una vendetta legittima, chiamata pena.

Una *pena* ha senso solo se deve valere da espiazione per la violazione di qualcosa di *sacro*. Se uno considera sacra una cosa, merita certamente di venir punito nel caso che la violi. Un uomo che lascia sussistere una vita umana *perché* gli è sacra e ha *timore* che venga offesa è appunto un uomo – *religioso*.

Weitling dà la colpa dei delitti al «disordine sociale» e vive nella fiducia che, con le istituzioni comuniste, i delitti diventeranno impossibili, perché i motivi che inducono a commettere delitti, per esempio il denaro, verranno a mancare. Ma poiché anche la sua società organizzata viene esaltata come sacra e inviolabile, egli sbaglia i suoi calcoli, nonostante le buone intenzioni. Non mancherebbero certamente persone che, pur riconoscendosi a parole nella società comunista, lavorerebbero poi di nascosto alla sua rovina. Weitling deve perciò concedere che ci saranno «rimedi salutari contro i residui naturali delle malattie e delle debolezze umane» e i «rimedi salutari» fanno già capire che si continuerebbe a considerare i singoli come chiamati per «vocazione» a una certa «salute» e lì si tratterebbe di conseguenza misurando il loro operato alla stregua di questa «vocazione umana». I *mezzi salutari* o il *risanamento* non sono che il rovescio della medaglia della *pena*; la *teoria della salute* corre parallela alla *teoria della pena*: se questa vede in un'azione un'offesa al diritto, quella la considera un'offesa dell'uomo *contro se stesso*, una caduta dallo stato di salute morale. E invece ho ragione io a giudicare quell'azione considerando solo se essa è o non è la *cosa giusta per me* e se è ostile o amichevole *nei miei confronti*: io la tratto, insomma, come mia *proprietà*, che curo o distruggo a piacimento. Il «delitto» e la «malattia»

non sono né l'uno né l'altra una visione *egoistica* della cosa, cioè valutazioni che *partono da me*, ma invece valutazioni *altrui*, a seconda che vengano pregiudicati il *diritto* (generale) oppure la *salute*, sia del singolo (il malato), sia dell'entità generale (la *società*). Il «delitto» viene trattato senza pietà, la «malattia» con «amorevole tenerezza, compassione, ecc.».

Al delitto segue la pena. Se il delitto non sussiste più, perché il sacro scompare, anche la pena se ne andrà con quello, giacché essa ha senso solo finché sussiste un qualcosa di sacro. Le punizioni della Chiesa sono state abolite. Perché? Perché il comportamento verso Dio, il «Santissimo», è una faccenda personale di ciascuno. Ma come questa punizione, la *punizione della Chiesa*, è decaduta, così è inevitabile che decadano tutte le *punizioni*. Come il peccato contro il cosiddetto Dio è una faccenda personale, così lo è pure il peccato contro ogni specie del cosiddetto sacro. Le nostre teorie penali, che si tenta invano, con grandi sforzi, di «migliorare tenendo conto delle esigenze dei tempi», vogliono *punire* gli uomini per questa o quella «azione inumana», ma quel che viene alla luce è piuttosto l'assurdità di quelle teorie perché, seguendole fino in fondo, vengono impiccati i ladri piccoli, mentre i grossi vengono lasciati circolare in libertà. Per la violazione della proprietà c'è il carcere e per la «coercizione del pensiero», per la soppressione dei «diritti naturali dell'uomo», invece, soltanto – rimostranze e petizioni.

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

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

Chi si rifiuta d'impegnare le sue forze per società così limitate come la famiglia, il partito o la nazione continua tuttavia a bramare una società più degna e pensa di aver trovato il vero oggetto del suo amore nella «società umana», per esempio, o nell'«umanità»: sacrificarsi per esse sarà il suo onore; di qui in avanti «vivrà solo per servire l'*umanità*».

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

Ultimamente certi critici si sono scagliati contro la religione perché pone Dio, il divino, il principio morale, ecc., *al di fuori* dell'uomo, facendone qualcosa di oggettivo, mentre essi trasferiscono piuttosto questi oggetti *all'interno* dell'uomo. Ma anche questi critici cadono nell'errore fondamentale della religione, cioè nell'errore di voler dare una «vocazione» all'uomo, che essi pretendono appunto essere divino, morale, ecc.: la moralità, la libertà e l'umanità sarebbero, secondo loro, la sua essenza. E anche la politica, come la religione, ha voluto «*educare*» l'uomo, portarlo a realizzare la sua «essenza», la sua vocazione, *fare* qualcosa di lui, farne cioè un «vero uomo», la religione nella forma di «vero credente», la politica in quella di «vero cittadino o suddito». Di fatto non è molto diverso chiamare «divina» o «umana» la vocazione dell'uomo.

Sotto la religione e la politica l'uomo si trova a guardare tutto dal punto di vista del *dovere*: egli *deve* essere questo o quello, deve diventare questo o quello. Con questo postulato, questo comandamento, ognuno si presenta non solo agli altri ma anche a se stesso. Quei critici dicono: tu devi essere un uomo integrale, un uomo libero. Così anch'essi cadono nella tentazione di proclamare una nuova *religione*, di stabilire un nuovo assoluto, un ideale: la libertà. Gli uomini *devono* diventare liberi. Così potrebbero sorgere perfino missionari della libertà, così come il cristianesimo, convinto che tutti fossero chiamati a diventare cristiani, inviò dovunque i missionari della *fede*. La libertà si costituirebbe allora come una nuova *comunità* (come già la fede si costituì in comunità come Chiesa, e la moralità come Stato) ed eserciterebbe anch'essa la sua «propaganda». Non si può certo obiettare nulla contro il fatto che gli uomini si riuniscano in gruppi, ma tanto più bisogna opporsi al

rinnovarsi della vecchia *cura ed educazione degli altri*, insomma al principio che si debba *fare qualcosa* di noi: cristiani o sudditi o uomini liberi.

Si può certo affermare con Feuerbach e altri che la religione ha tolto l'umano all'uomo, trasformandolo in un aldilà inaccessibile dove esso, divenuto ormai un principio personale a sé, ha condotto la sua esistenza come fosse un «Dio»; ma con questo non si è affatto esaurito l'errore della religione. Si potrebbe distruggere benissimo il carattere personale dell'umano strappato all'uomo, trasformando così il Dio in «divino», ma a questo modo si resterebbe pur sempre religiosi. La religiosità consiste appunto nella scontentezza per l'uomo *presente*, cioè nello stabilire una «*perfezione*» alla quale aspirare, nell'«uomo che lotta per la sua perfezione».¹ («Perciò *dovete* essere perfetti, come perfetto è il padre vostro che sta nei cieli». *Matt.*, 5, 48). La religiosità consiste nel fissarsi di un *ideale*, di un assoluto. La perfezione è il «sommo bene», il *finis bonorum*: l'ideale di ciascuno è l'uomo perfetto, l'uomo vero, l'uomo libero, ecc.

Le aspirazioni dell'età moderna mirano a costruire l'ideale dell'«uomo libero». Se lo si potesse trovare, ci sarebbe una nuova – religione, fondata appunto su quel nuovo ideale, ci sarebbero nuovi aneliti, nuovi tormenti, un nuovo culto, una nuova divinità, una nuova contrizione.

L'ideale della «libertà assoluta» ripresenta le stesse assurdità di ogni assoluto; secondo Hess, per esempio, essa dovrebbe «essere realizzabile nella società umana assoluta»;² anzi, questa realizzazione viene chiamata, subito dopo, «vocazione» ed egli determina pure la libertà come «eticità»: deve cominciare il regno della «giustizia» (cioè dell'eguaglianza) e della «eticità» (cioè della libertà), ecc.

È ridicolo che qualcuno la cui stirpe, famiglia o nazione conta uomini valorosi metta su boria per i meriti di quelli, ma altrettanto folle è chi vuol essere soltanto «uomo». Né l'uno né l'altro pone il proprio valore nell'*essere esclusivo*, ma invece nell'*essere legato*, ossia nel «vincolo» che lo lega ad altri, nei vincoli di sangue, nei vincoli nazionali, nei vincoli umani.

Gli attuali «nazionalisti» fanno rivivere la contesa fra coloro che pensano di avere semplicemente sangue umano e vincoli di sangue pure umani e coloro che invece si vantano del loro sangue speciale e dei loro speciali vincoli di sangue.

Prescindendo dal fatto che l'orgoglio può esprimere una sopravvalutazione, e prendendolo invece per vera coscienza, resta una distanza enorme fra l'orgoglio di «appartenere» a una nazione, cioè di essere sua proprietà, e quello di considerare la nazionalità come proprietà nostra.

¹ B. Bauer, «Lit. Ztg.», 8, 22 [Anonimo (Bruno Bauer), *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik* (*Che cos'è oggi l'oggetto della critica*), in «Allgemeine Literatur-Zeitung», cit.].

² *E.u.Z.B.*, pp. 89 sgg. [Anonimo (M. Hess), *Sozialismus und Kommunismus* (*Socialismo e comunismo*), in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, cit.].

La nazionalità è una delle mie proprietà, la nazione, invece, è mia signora e padrona. Se tu possiedi una forza fisica particolare, potrai usarla al momento opportuno e andarne fiero, compiacertene; ma se sei schiavo del tuo corpo forte, esso non ti farà stare nella pelle per la voglia di mostrare sempre, e magari nei momenti meno opportuni, la tua energia e non saprai stringere la mano a nessuno senza quasi stritolargliela.

La consapevolezza di essere più che soltanto membro di una famiglia, rampollo di una stirpe, individuo di una nazione, ecc., ha condotto, alla fine, a questa affermazione: l'uomo è più che l'ebreo, il tedesco, ecc. «Perciò ognuno sia interamente e solamente – uomo!». Non si poteva dire piuttosto: poiché noi siamo più di quel che è stato detto (cioè più che semplicemente «uomini»), così vogliamo essere questo e quel «più»: uomo *e* tedesco, uomo *e* guelfo, ecc.? I nazionalisti hanno ragione: non si può rinnegare la propria nazionalità, e gli umanitari hanno ragione: non si deve restare nella limitatezza del nazionalismo. Nell'*unicità* si scioglie la contraddizione: la nazionalità è una mia proprietà, ma io non mi risolvo nella mia proprietà, così come anche l'umanità è una mia proprietà, ma «l'uomo» vive solo perché io lo faccio esistere grazie alla mia unicità.

La storia va in cerca *dell'uomo*, ma egli è me, è te, è noi. Cercato come un *essere* misterioso, come il divino, prima come *il Dio*, poi come *l'uomo* (l'umanità, il genere umano, il carattere umano), egli viene trovato come il singolo, il finito, l'unico.

Io sono possessore dell'umanità, sono l'umanità e non faccio niente per il bene di un'altra umanità. Tu che sei un'umanità unica sei davvero stolto a vantarti di voler vivere per un'umanità altra da quella che tu stesso sei.

Il rapporto considerato finora fra me e il *mondo degli uomini* presenta una tale ricchezza di fenomeni che lo dovremo riprendere e analizzare di nuovo in molti altri casi; ma qui si trattava solo di delinearne i tratti più evidenti e ormai dobbiamo interromperne la descrizione per passare ad altri due aspetti ai quali quel rapporto rimanda. Io mi trovo infatti in rapporto non solo con gli uomini, nella misura in cui essi manifestano in sé il concetto di «uomo», ossia sono figli dell'uomo (figli *dell'uomo*, così come si dice «figli di Dio»), ma anche con ciò che essi hanno dall'uomo e chiamano loro proprio; io mi rapporto insomma non solo a ciò che essi *sono* grazie all'uomo, ma anche ai loro *averi* umani. Perciò bisognerà prendere in considerazione, oltre al mondo degli uomini, il mondo materiale e il mondo ideale e dire alcune cose a proposito di ciò che gli uomini chiamano loro proprio sia nel campo dei beni materiali sia in quello dei beni spirituali.

A seconda del modo in cui il concetto dell'uomo è stato sviluppato e rappresentato, esso ci è stato offerto nella figura di questa o di quella *persona di riguardo* da rispettare e l'estensione massima di questo concetto ha portato alla fine a questo comandamento: «Rispetta in ciascuno l'uomo».

Ma se rispetto l'uomo, il mio rispetto deve estendersi anche all'umano, cioè a ciò che è proprio dell'uomo.

Gli uomini posseggono qualcosa di *proprio*, e io debbo riconoscere e considerare sano questo qualcosa di proprio. La loro proprietà è costituita in parte da *averi* esteriori, in parte da *averi* interiori. I primi sono cose, i secondi qualità spirituali, pensieri, convinzioni, sentimenti nobili, ecc. Ma io devo rispettare sempre soltanto gli averi *legittimi* o *umani*; agl'illegittimi e agl'inumani non devo portar rispetto, perché la vera proprietà degli uomini è solo quella che è propria *dell'uomo*. Un avere interiore di questo tipo è, per esempio, la religione; siccome la *religione* è libera, cioè è dell'uomo, *io* non posso intaccarla. Altro avere interiore è l'*onore*, esso è libero e non può venir intaccato da me (querele per oltraggio, caricature, ecc.). La religione e l'onore costituiscono una «proprietà spirituale». Fra le proprietà delle cose la principale è quella della persona: la mia persona è la mia prima proprietà. Quindi libertà della persona; ma solo la persona *giusta*, ovvero umana, è libera, l'altra viene rinchiusa in carcere. La tua vita è tua proprietà, ma è sacra agli uomini solo se non è la vita di un mostro inumano.

I beni materiali che l'uomo come tale non sa conservarsi, possiamo prenderglieli: questo è il senso della concorrenza, della libertà di commercio. I beni spirituali che egli non sa conservarsi diventano ugualmente nostra proprietà: ecco la libera discussione, la scienza e la critica libere.

Ma i beni *santificati* sono intangibili. Santificati e garantiti da chi? Innanzitutto dallo Stato, dalla società, ma in realtà dall'uomo o dal «concetto», dal «concetto della cosa»: infatti il concetto dei beni santificati implica che essi siano veramente umani, ossia, per dir meglio, che il loro proprietario li possieda in quanto uomo e non in quanto mostro inumano.

In campo spirituale sono beni santificati la fede dell'uomo, il suo onore, il suo senso morale, cioè il suo senso della decenza, del pudore, ecc. Gli atti che offendono l'onore (discorsi, scritti) sono punibili e così pure gli attacchi al «fondamento di ogni religione», gli attacchi alla fede politica, insomma gli attacchi a tutto ciò che un uomo possiede «a buon diritto».

Il liberalismo critico non ha ancora dichiarato quale estensione vorrebbe dare alla sacralità dei beni e magari si immagina anche di esser contrario a ogni sacralità; ma siccome combatte l'egoismo, non può non porgerli delle barriere e non può lasciare che l'inumano prevalga sull'umano. Se conquistasse il potere, al suo disprezzo teorico per la «massa» dovrebbe corrispondere un rifiuto pratico.

Le varie tendenze del liberalismo non sono d'accordo sull'estensione possibile del concetto di «uomo», su ciò che, in virtù di esso, spetti all'uomo singolo, su che cosa sia insomma l'uomo e l'umano; l'uomo politico, l'uomo sociale e quello umanitario rivendicano (in quest'ordine) pretese sempre maggiori di valere come «l'uomo». Chi ha colto meglio questo concetto sa

meglio che cos'è «proprio dell'uomo». Lo Stato ha un concetto ancora limitato, solo politico, la società un concetto solo sociale, soltanto l'umanità, si dice, lo concepisce in tutta la sua ampiezza ossia «la storia dell'umanità è lo svolgimento di quel concetto». Ma se «l'uomo è trovato», allora conosciamo anche ciò che è proprio dell'uomo, la proprietà dell'uomo, l'umano.

L'uomo singolo accampi pure pretese su tutti i diritti che vuole, considerandosi «legittimato» dall'uomo, ossia dal concetto di «uomo», cioè dal suo esser uomo: che importano *a me* i suoi diritti e le sue pretese? Se il suo diritto gli viene solo dall'uomo e non da *me, per me* egli non ha alcun diritto. Io riconosco un valore alla sua vita, per esempio, solo nella misura in cui essa ha un *valore per me*. Io non rispetto né il suo cosiddetto diritto di proprietà, cioè il suo diritto a possedere beni materiali, né il suo diritto a un «santuario interiore», cioè il suo diritto a veder rispettati, da parte degli altri, i suoi beni spirituali, le sue divinità e i suoi dèi. I suoi beni, materiali come spirituali, sono *miei* e io ne dispongo da padrone secondo il grado del mio – potere.

La *questione della proprietà* cela in sé un senso più ampio, che gli aspetti trattati fin qui non hanno permesso di mettere in luce. Finché ci si limita a considerare ciò che vien chiamato «il nostro avere», quella questione non può essere risolta; la decisione risolutiva si trova solo in colui «dal quale ci deriva ogni cosa»: la proprietà dipende dall'*individuo proprietario*.

La rivoluzione dichiarò guerra a tutto ciò che proveniva «dalla grazia di Dio», per esempio al diritto divino, al cui posto venne installato il diritto umano. A ciò che viene concesso dalla grazia di Dio si contrappone ciò che deriva «dall'essenza dell'uomo».

Come i rapporti degli uomini fra di loro dovettero ricevere, in opposizione al dogma religioso che comanda «Amatevi l'un l'altro per amore di Dio», un'impostazione umana col precetto «Amatevi l'un l'altro per amore dell'uomo», così, per quel che riguarda i rapporti degli uomini con le cose di questo mondo, la dottrina rivoluzionaria non poté far altro che sancire che il mondo, disposto finora secondo l'ordine divino, appartiene d'ora in avanti «all'uomo».

Il mondo appartiene «all'uomo» e deve venir rispettato, da parte mia, come sua proprietà.

Ma la proprietà è ciò che mi appartiene.

La proprietà in senso borghese significa una proprietà *sacra*, tale che io debba *rispettare* la tua proprietà. «Rispettare la proprietà!». Per questo i politici vorrebbero che ognuno possedesse il suo pezzetto di proprietà e hanno anzi provocato, appunto per realizzare quest'aspirazione, una

parcellizzazione davvero incredibile. Ognuno deve avere il suo ossicino da rosicchiare.

Diversamente stanno le cose dal punto di vista egoistico. Io non arretrò timoroso di fronte alla tua e alla vostra proprietà, ma la considero sempre come *mia* proprietà che non sono tenuto a «rispettare». Comportatevi pure allo stesso modo nei confronti di ciò che chiamate mia proprietà!

Se condividiamo questo modo di vedere, sarà facilissimo intendersi.

I sostenitori del liberalismo politico si preoccupano che, per quanto è possibile, tutte le servitù vengano abolite e che ognuno sia libero e padrone del proprio terreno, anche se si tratta solo di un campicello che basta concimare con le feci di un uomo solo. (Un contadino [Bauer]¹ si sposò, già vecchio, «per poter usare proficuamente le feci della moglie»). Sia dunque un campo anche piccolissimo, ma di proprietà di chi lo coltiva, vale a dire una *proprietà rispettata*! Quanto più numerosi saranno questi piccoli proprietari, questi coltivatori con le proprie feci, tanti più «uomini liberi e validi patrioti» avrà lo Stato.

Il liberalismo politico fa assegnamento, come ogni principio religioso, sul *rispetto*, sullo spirito umanitario, sulle virtù dell'amore. Per questo però vive in un'ira incessante. In pratica, infatti, la gente non rispetta proprio niente e ogni giorno torna a succedere che piccole proprietà vengano accaparrate da grossi latifondisti, cosicché gli «uomini liberi» diventano braccianti.

Se i «piccoli proprietari» avessero pensato invece che anche la grande proprietà era loro, non si sarebbero esclusi, pieni di rispetto, e da essa così non sarebbero restati esclusi.

La proprietà com'è concepita dai liberali borghesi merita gli attacchi dei comunisti e di Proudhon: è insostenibile, perché il proprietario borghese non è in realtà che un nullatenente, è dovunque un *escluso*. Il mondo potrebbe appartenergli e invece non possiede neppure il punto meschino sul quale egli si gira.

Proudhon non vuole il *propriétaire*, ma il *possesseur* o *usufruitier*.² Che cosa vuol dire? Egli vuole che il terreno non appartenga a una persona; ma i suoi frutti – anche se gliene fosse concessa una centesima parte – costituiscono nonostante tutto una sua proprietà di cui può disporre a piacimento. Chi ha soltanto i frutti di un campo non ne è certamente il proprietario e tanto meno se deve cederne, come vuole Proudhon, tanto quanto eccede i suoi bisogni strettamente necessari, rimanendo proprietario soltanto della parte che gli resta. Proudhon, dunque, nega soltanto questa o

¹ [Stirner gioca qui sul nome Bauer, per ironizzare sul liberale Edgar Bauer. *Bauer* significa infatti «contadino»].

² *Qu'est-ce que la propriété*, per esempio p. 83 [P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété*, Paris, 1841. Nel passo citato Proudhon non definisce Dio «propriétaire» bensì «producteur»].

quella proprietà, non *la* proprietà. Se noi non vogliamo più lasciare il terreno ai proprietari terrieri, ma appropriarcene *noi*, ci uniremo a questo scopo, costituiremo un'unione, una *société* che farà di *se stessa* la nuova proprietaria; se ci riuscirà, quei tali non saranno più proprietari terrieri. E anzi potremo cacciarli non solo dal terreno, ma anche da altre proprietà, per farne *nostra* proprietà, proprietà dei – *conquistatori*. I conquistatori formano una società che può essere pensata tanto grande da comprendere, a poco a poco, l'umanità intera; ma anche la cosiddetta umanità è come tale solo un pensiero (uno spettro): la sua vera realtà sono i singoli. E questi singoli, in quanto massa unitaria, non disporranno della terra in modo meno arbitrario di un singolo isolato, ossia del cosiddetto *propriétaire*. Anche così, dunque, resterà la *proprietà*, anzi resterà anche «esclusiva», giacché l'*umanità*, questa grande società, escluderà il *singolo* dalla sua proprietà (affittandogliene magari un pezzetto, dandoglielo in feudo), come senz'altro escluderà tutto ciò che non è umanità, non ammettendo, per esempio, che gli animali possano essere proprietari. Sarà sempre così. Ciò di cui *tutti* vogliono avere i *frutti* verrà strappato a quel singolo che vorrebbe tenerlo per sé solo e diverrà *bene comune*. Poiché si tratta di un *bene comune*, ognuno godrà dei suoi *frutti* e la parte che gli spetta sarà la sua *proprietà*. Allo stesso modo, anche nelle nostre vecchie condizioni una casa che appartiene a cinque eredi è loro bene comune; ma il quinto dei proventi è proprietà di ciascuno. Proudhon poteva risparmiarsi il suo debordante *pathos* se avesse detto: «Ci sono alcune cose che appartengono solo a pochi e che noialtri adesso rivendichiamo o – di cui vogliamo andare in caccia. Prendiamocene, perché questo è l'unico modo di diventarne proprietari, tant'è vero che anche i proprietari la cui proprietà ci è per ora preclusa se la sono presa così. Potrà venir sfruttata meglio se sarà nelle mani di *noi tutti* piuttosto che a disposizione di pochi. Associamoci dunque per compiere questo furto (*vol*)». Invece Proudhon viene a raccontarci che la società sarebbe la proprietaria originaria e l'unica per diritto imprescrittibile e che i cosiddetti proprietari avrebbero commesso un furto nei suoi confronti (*La propriété c'est le vol*); se la società, dunque, strappa agli attuali proprietari la loro proprietà, non li deruba, ma fa valere invece il suo diritto imprescrittibile. Ecco dove ci conduce quello spettro della società come *persona morale*. Le cose stanno invece così: all'uomo appartiene ciò che sa conquistarsi: *a me* appartiene il mondo. Forse che voi dite qualcosa di diverso con l'affermazione opposta: «A *tutti* appartiene il mondo?». «Tutti» non sono che tanti «io»! Ma voi vi fate di questi «tutti» un fantasma e lo santificate, cosicché «tutti» diventano un *padrone* tremendo del singolo. Al suo fianco sta poi il fantasma del «diritto».

Proudhon e i comunisti lottano contro l'*egoismo*. Perciò essi non rappresentano che la continuazione logica del principio cristiano, del principio dell'amore, del sacrificio per un'entità generale ed estranea. Essi

portano soltanto a compimento, nella proprietà, ad esempio, ciò che già da tempo è implicito nella natura della cosa, cioè il fatto che il singolo non ha nessuna proprietà. Quando la legge proclama: *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas, omnia rex imperio possidet, singuli dominio*, questo significa: il re è proprietario, perché egli solo può disporre su «tutto», avendone la *potestas* e l'*imperium*. I comunisti rendono più chiaro questo principio, trasferendo quell'*imperium* alla «società di tutti». In quanto nemici dell'egoismo, dunque, essi sono – cristiani o, più in generale, uomini religiosi che credono agli spiriti e ne dipendono, schiavi di qualche entità generale come Dio, la società o altro. Proudhon assomiglia ai cristiani anche in questo: anch'egli attribuisce a Dio ciò che nega agli uomini. Egli chiama Dio (per esempio a p. 90) *propriétaire* della terra. In questo modo egli dimostra chiaramente di non riuscire a togliersi dalla mente il *proprietario in quanto tale*; alla fin fine arriva anche lui ad ammettere un proprietario, pur trasferendolo nell'aldilà.

Ma proprietario non è né Dio né l'uomo (la «società umana»), bensì il singolo.

Proudhon (e così pure Weitling) crede d'aver fatto l'offesa peggiore alla proprietà chiamandola «furto» (*vol*). A prescindere dalla questione assai insidiosa se sia possibile muovere al furto obiezioni fondate, noi chiediamo soltanto: è mai possibile il concetto di «furto» se non accettando quello di «proprietà»? Come si può rubare se non c'è già una proprietà? Ciò che non appartiene a nessuno non può venir *rubato*: se uno attinge acqua dal mare, *non la ruba*. Perciò non la proprietà è un furto, ma solo se c'è la proprietà il furto è possibile. Anche Weitling arriva alla conclusione di considerare tutto come *proprietà di tutti*: se qualcosa è «proprietà di tutti», è evidente che il singolo che se ne appropria commette un furto.

La proprietà privata vive per grazia del *diritto*. Solo nel diritto ha la sua garanzia – il possesso, infatti, non è ancora proprietà, ma diventa «ciò che è mio» solo con la sanzione del diritto; non è un fatto, *un fait*, come Proudhon pensa, ma una finzione, un pensiero. Ecco la proprietà di diritto, la proprietà legale, la proprietà garantita. Non in virtù di *me stesso* è *mia*, ma grazie al – *diritto*.

Tuttavia la proprietà esprime il *dominio illimitato* su qualcosa (oggetti, animali, uomini) di cui «io posso disporre come mi pare e piace». Secondo il diritto romano si tratta senz'altro di un *ius utendi et abutendi re sua, quatenus iuris ratio patitur*, di un *diritto esclusivo e illimitato*, ma la proprietà è condizionata dalla potenza. Ciò che è in mio potere è mio proprio. Finché io affermo me stesso quale proprietario, io posseggo la cosa, ma se la cosa mi viene tolta da un qualunque potere, sia pure, per esempio, a causa del mio riconoscimento del diritto di altri su quella cosa, il rapporto di proprietà non sussiste più. Così proprietà e possesso finiscono per essere la stessa

cosa. Non è un diritto estraneo alla mia potenza a legittimarmi, ma solo la mia potenza stessa; se io non l'ho più, anche la cosa mi sfugge. Quando i romani non ebbero più alcun potere contro i germani, l'impero romano universale *appartenne* a questi ultimi e sarebbe stato ridicolo se qualcuno avesse voluto insistere dicendo che i romani restavano comunque i veri proprietari. Una cosa appartiene a chi sa prendersela e assicurarsela, fino a che non gli viene tolta di nuovo, così come la libertà appartiene a chi se la *prende*.

A proposito della libertà decide solo la forza e siccome lo Stato, sia di cittadini sia di straccioni sia di uomini e basta, è il solo potente, esso è il solo proprietario; io, il singolo, non ho niente: tutt'al più mi viene dato qualcosa in feudo e così divengo vassallo, cioè servo. Sotto il dominio dello Stato non c'è alcuna proprietà *mia*.

Io che voglio innalzare il valore di me stesso, il valore della propria individualità, dovrei svalutare la proprietà? No davvero! Così come io non sono mai stato rispettato perché il popolo, l'umanità e mille altre entità generali sono state messe al di sopra di me, allo stesso modo anche la proprietà non è stata riconosciuta fino ad oggi nel suo pieno valore. Anche la proprietà era solo proprietà di un fantasma, per esempio proprietà del popolo; tutta la mia vita «apparteneva alla patria»: *io* appartenevo alla patria, al popolo, allo Stato e così pure, quindi, tutto ciò che chiamavo *mio proprio*. Si esige dagli Stati che eliminino il pauperismo: a me sembra che questo significa pretendere che lo Stato si tagli la testa e la deponga ai propri piedi; infatti, finché lo Stato è l'io, l'io singolo non può che essere un povero diavolo, un non-io. Lo Stato ha soltanto l'interesse a essere lui stesso; che Pietro sia ricco e Paolo povero, gli è indifferente e, per quel che gli interessa, potrebbe benissimo essere ricco Paolo e povero Pietro. Esso assiste indifferente all'impoverimento dell'uno e all'arricchimento dell'altro e non si cura di questi giochi della fortuna. Come *singoli* sono tutti davvero uguali al suo cospetto, in questo senso esso è giusto: l'uno e l'altro sono, di fronte a lui, – un niente, così come noi «siamo tutti peccatori di fronte a Dio»; lo Stato ha invece un grosso interesse a far partecipare alle *sue* ricchezze quei singoli che fanno di esso il proprio io: lo Stato li rende partecipi della *sua* proprietà. Remunerando con la proprietà quei singoli, lo Stato se li accattiva, ma la proprietà rimane pur sempre *sua* e uno può averne l'usufrutto solo finché porta in sé l'io dello Stato, ossia è un «membro leale della società»; in caso contrario la proprietà gli viene confiscata o mandata in fumo per mezzo di processi penali. La proprietà è e resta perciò *proprietà dello Stato*, non proprietà dell'io. Il fatto che lo Stato non strappi arbitrariamente al singolo ciò che questi ha avuto dallo Stato stesso è come dire che lo Stato non deruba se stesso. Chi è un io dello Stato, cioè un bravo cittadino o suddito, può vivere indisturbato in quanto è *quell'io*, non se stesso. Ciò viene

affermato dal codice in questo modo: proprietà è ciò che io chiamo mio «grazie a Dio e al diritto». Ma è mio, grazie a Dio e al diritto, solo finché lo Stato non ha niente in contrario.

Negli espropri, nella consegna di armi e simili (e anche, per esempio, nell'incameramento dell'eredità da parte del fisco, se gli eredi non si presentano in tempo utile) salta agli occhi il principio, altrimenti nascosto, che solo il *popolo*, «lo Stato», è proprietario e il singolo, invece, feudatario soltanto.

Lo Stato, ecco quel che intendevo, non può volere che ognuno abbia una qualche proprietà *in virtù di se stesso*, oppure sia addirittura ricco o anche solo benestante: lo Stato non può riconoscermi, attribuirmi o concedermi niente come individuo. Lo Stato non può trovare dei rimedi contro il pauperismo, perché l'indigenza di chi non possiede nulla è indigenza soltanto mia. Chi non è altro se non ciò che il caso o altri, cioè lo Stato, fa di lui, non *ha*, a buon diritto, nient'altro che ciò che gli viene dato da altri. E l'altro, lo Stato, gli *darà* solo ciò che egli si è *meritato con i suoi servizi*. Non è lui a valorizzare se stesso, ma è lo Stato che lo valorizza.

L'economia politica o economia nazionale si occupa molto di quest'argomento, che oltrepassa di gran lunga i confini della «nazione» e i concetti e l'orizzonte dello Stato, il quale, da parte sua, non conosce e non può distribuire che la proprietà statale. Per questo lo Stato sottopone anche il possesso della proprietà a *condizioni*, come d'altronde ogni altra cosa, per esempio il matrimonio, giacché per lo Stato vale solo il tipo di matrimonio che esso stesso ha sancito, sottraendolo al mio potere. Ma la proprietà è mia proprietà soltanto se io la possiedo *incondizionatamente*: solo io, come io *incondizionato*, possiedo la proprietà, stabilisco una relazione amorosa, pratico il libero commercio, ecc.

Lo Stato non si cura di me e di ciò che mi appartiene, ma di sé e di ciò che gli appartiene: io valgo qualcosa soltanto come *figlio suo*, come «figlio della nazione», ma come *individuo* non sono proprio niente per esso. Ciò che mi capita come individuo è, per l'intelletto dello Stato, qualcosa di *casuale*, sia il mio arricchirmi sia il mio impoverirmi. Ma se io e tutto ciò che mi appartiene sono qualcosa di casuale per lo Stato, questo dimostra che lo Stato non *mi* può comprendere: *io* oltrepasso i suoi concetti, ossia il suo intelletto è troppo limitato per comprendermi. Per questo lo Stato non può nemmeno fare niente per me.

Il pauperismo consiste nel fatto che *io non ho alcun valore*, nel fenomeno per cui io non posso valorizzare me stesso. Per questo, Stato e pauperismo sono una sola e medesima cosa. Lo Stato non lascia che io realizzi il mio valore e si fonda anzi proprio sulla mia mancanza di valore: esso è sempre intento a *trarre profitto* da me, cioè a profittare di me, a

sfruttarmi, a utilizzarmi, magari soltanto facendomi aver cura della *proles* (proletariato); lo Stato vuole che io sia «creatura sua».

Il pauperismo potrà essere eliminato solo se io potrò *valorizzare* me stesso in quanto io, se darò valore a me stesso, se stabilirò da me il mio prezzo. È necessario che io insorga perché io possa sorgere e ascendere.

Ciò che io produco, farina, tela, oppure ferro e carbone che strappo faticosamente alla terra, ecc., è lavoro *mio* che io voglio valorizzare. Ma posso lamentarmi finché voglio che il mio lavoro non viene pagato secondo il suo valore: i compratori non mi udranno e lo Stato si manterrà ugualmente indifferente finché non riterrà necessario «pacificarmi» per evitare che erompa la *mia* temuta violenza. Tutto quel che lo Stato farà sarà tentare di «pacificarmi», ma se io pretenderò qualcos'altro, lo Stato mi si rivolterà contro con tutta la forza delle sue unghie da leone e dei suoi artigli d'aquila, perché lo Stato è il re degli animali, è leone e aquila. Ma se io non mi accontenterò del prezzo che lo Stato decide per la mia merce e per il mio lavoro e se tenterò invece di determinare io stesso il prezzo della mia merce, cioè di «farmi pagar caro», finirò innanzitutto in conflitto con i compratori della mia merce. Se questo conflitto potrà risolversi con un accordo da entrambe le parti, lo Stato probabilmente non avrà niente da obiettare, perché non gl'interessa gran che il modo in cui i singoli si accordano fra loro, purché non ne debba trarre alcun danno. Ma la cosa comincerà a farsi pericolosa per esso se i singoli non riescono a mettersi d'accordo, ma, non trovando un compromesso, si accapigliano. Lo Stato non può sopportare che l'uomo abbia un rapporto diretto con un altro uomo: vuole fare da – *mediatore*, deve – *intervenire*. Lo Stato è diventato ciò che un tempo fu Cristo, ciò che furono i santi e la Chiesa: un «mediatore». Esso divide l'uomo dall'uomo, per mettersi in mezzo come «spirito». Gli operai che chiedono un aumento di salario vengono trattati da delinquenti non appena vogliono procurarselo con la forza. Che devono fare? L'uso della forza è il solo mezzo con cui possono ottenere qualcosa, ma lo Stato lo considera un modo di farsi giustizia da sé, una determinazione del prezzo da parte dell'io, una vera e libera valorizzazione della proprietà degli individui, cosa che non può assolutamente accettare. Come devono comportarsi allora gli operai? Curarsi di sé e non preoccuparsi dello Stato?

Ciò che avviene per il mio lavoro materiale succede però anche per il mio lavoro spirituale. Lo Stato mi permette di valorizzare tutti i miei pensieri e di scambiarli con gli altri (io li valorizzo, per esempio, già per il fatto che essi mi procurano la stima di coloro ai quali li espongo, ecc.), ma solo finché i miei *pensieri* sono pensieri – *sui*. Se io nutro invece dei pensieri che lo Stato non può approvare, cioè non può far suoi, non avrò certo il permesso di valorizzarli, di farne *commercio* con altri, di *scambiarli*. I *miei* pensieri sono liberi solo se hanno la benedizione concessa per *grazia* dello Stato, cioè se

sono pensieri suoi. Lo Stato mi permette di filosofare liberamente solo finché mi dimostro «filosofo di Stato»; *contro* lo Stato non posso filosofare, per quanto esso sia disposto ad accettare i miei «stimoli» e il mio aiuto per ovviare alle sue «manchevolezze». Allo stesso modo, dunque, che io devo comportarmi come un individuo solo per grazia dello Stato, il quale mi concede documenti d'identità e passaporto di polizia, così non mi è permesso di valorizzare ciò che è mio, a meno che questo si riveli come qualcosa di suo, che io ho ricevuto in feudo. Le mie vie devono essere le sue vie, altrimenti mi metterà sotto sequestro; i miei pensieri devono essere i suoi pensieri, altrimenti mi tapperà la bocca.

Niente lo Stato deve temere più del mio valore e niente deve tentare di prevenire più accuratamente di ogni occasione che possa presentarmi di *valorizzare* me stesso. *Io* sono il nemico mortale dello Stato e l'alternativa è sempre: lui o io. Perciò lo Stato fa moltissima attenzione non solo a impedirmi di valorizzare *me stesso*, ma anche a ostacolare tutto ciò che è mio. Nello Stato non c'è alcuna – proprietà, cioè proprietà del singolo, ma esiste solamente la proprietà dello Stato. Solo grazie allo Stato io ho ciò che ho, così come solo grazie allo Stato io sono ciò che sono. La mia proprietà privata è solo quella parte di proprietà *sua* che lo Stato stesso mi concede, *privandone* altri membri dello Stato: è proprietà dello Stato.

In contrasto con lo Stato, io sento sempre più chiaramente che mi rimane ancora un altro grande potere, il potere di disporre di me stesso, cioè di tutto ciò che è soltanto mio proprio e che è solo nella misura in cui è mio.

Che farò se le mie vie non saranno più le sue e i miei pensieri non saranno più i suoi? Io mi curerò solo di me, senza preoccuparmi dello Stato! I *miei* pensieri, che non hanno bisogno di sanzione, beneplacito o grazia alcuna, costituiscono la mia vera proprietà, una proprietà di cui posso far commercio. In quanto miei, infatti, essi sono mie *creature* e io posso scambiarli con *altri* pensieri: io li do via in cambio di altri, che diventano così la nuova proprietà che io mi sono acquistato.

Che cos'è dunque di *mia* proprietà? Nient'altro che ciò che è in mio *potere*! Quale proprietà sono autorizzato a possedere? Ogni proprietà che ho il *potere di autorizzarmi* a possedere. Io do a me stesso il diritto di proprietà, prendendomela, ossia conferendo a me stesso il *potere* del proprietario, i pieni poteri, il potere autorizzato.

Ciò che nessuno ha il potere di strapparmi, resta mia proprietà; sia dunque il potere a decidere le questioni di proprietà: io voglio aspettarmi tutto solo dalla mia potenza! Il potere estraneo, il potere che io lascio ad altri, mi rende schiavo; possa il mio proprio potere rendermi padrone di me! Io mi riprenderò il potere che avevo lasciato ad altri per ignoranza della forza del mio *proprio* potere! Io mi dirò che i confini della mia proprietà sono i confini del mio potere e rivendicherò come mia proprietà tutto ciò

che mi sento abbastanza forte da poter conquistare; io farò mia proprietà di tutto ciò che *io* stesso saprò prendermi, dandomene a questo modo l'autorizzazione.

Qui deve decidere l'egoismo, l'interesse personale, non il principio dell'*amore*, non i motivi d'amore, come la misericordia, la carità, la generosità o anche la giustizia e l'equità (anche la *justitia*, infatti, è un fenomeno – dell'amore, un prodotto d'amore): l'amore conosce solo il *sacrificio* e chiede «che ci sacrifichiamo».

L'egoismo non pensa a sacrificare qualcosa, a rinunciare a qualcosa, ma decide semplicemente a questo modo: «lo devo avere ciò di cui ho bisogno e me lo procurerò!».

Tutti i tentativi di legiferare in modo razionale sulla proprietà partono dal golfo dell'*amore* e arrivano in un mare tempestoso di determinazioni diverse. Anche il socialismo e il comunismo non fanno eccezione. Ognuno deve venir provvisto di mezzi sufficienti e fa poca differenza che trovi questi mezzi ancora in una proprietà personale, come avviene nel socialismo, oppure che li attinga dalla comunità dei beni, come avviene nel comunismo. Il senso dei singoli rimane lo stesso, cioè senso di dipendenza. L'*autorità* che distribuisce *equamente* mi fa pervenire soltanto ciò che il suo senso dell'equità, la sua cura *amorosa* per tutti le prescrive. Nel *patrimonio comune* non c'è per me, il singolo, un'onta minore che nel patrimonio dei *singoli altri*; né l'una né l'altra sono cose mie: che i beni appartengano alla comunità, la quale me ne devolve una parte, oppure a singoli proprietari, si tratta per me della stessa costrizione violenta, giacché io non posso decidere né per la prima né per i secondi. Anzi, il comunismo, abolendo ogni proprietà personale, non fa che opprimermi ancora di più, rendendomi dipendente da un altro, cioè dalla generalità o collettività, e per quanto violentemente attacchi lo Stato, ciò che esso persegue è pur sempre uno Stato, uno *status*, uno stato che ostacola i miei liberi movimenti, un'autorità superiore che mi domina. Il comunismo si ribella a ragione contro l'oppressione che io subisco dai singoli proprietari, ma il potere di cui esso investe la collettività è ancora più tremendo.

L'egoismo imbocca un'altra via per eliminare la plebe nullatenente. Esso non dice: «Aspetta e riceverai qualcosa in donazione dall'autorità che distribuisce equamente in nome della collettività» (tali donazioni ci sono da sempre negli «Stati», nella misura in cui a ognuno viene dato «secondo i suoi meriti», cioè gli viene dato ciò che ha saputo *meritarsi con i propri servizi*), ma invece: «Allunga le mani e prenditi ciò di cui hai bisogno!». Così si dichiara la guerra di tutti contro tutti. *Io* solo decido ciò che voglio avere.

«Che bella novità! Gli egoisti di tutti i tempi si sono sempre comportati a questo modo!». Bene, non è affatto necessario che la cosa in sé sia una novità, ma che se ne abbia *coscienza*. Ora, proprio questa coscienza non può

rivendicare tradizioni molto antiche, a meno di non mettere in conto la legge egizia e quella spartana; del resto, il fatto che la coscienza dell'egoismo sia ben poco diffusa è già testimoniato dall'obiezione riportata, in cui parla il disprezzo per l'«egoista». Ciò che si dovrà sapere è che quel gesto dell'allungare le mani non è spregevole, ma semplicemente manifesta il modo d'agire dell'egoista coerente con se stesso.

Solo quando non starò più ad aspettarmi né da singoli né da una comunità ciò che mi posso dare da me, potrò veramente districarmi dalla rete – dell'amore; la plebe cesserà di essere plebe solo quando *allungherà le mani*. Soltanto la paura di farlo e la conseguente punizione fa sì che essa sia ancora plebe. «Allungare le mani è un *peccato*, un delitto»: ecco il precetto che fa di essa una plebe. Del fatto poi che essa rimanga ciò che è, è colpevole essa stessa, giacché accetta quel precetto, e sono particolarmente colpevoli pure coloro che esigono «egoisticamente» (tanto per ributtare loro questa parola che tanto amano) che quel precetto venga rispettato. Insomma la colpa è soltanto della mancata *coscienza* di quella «nuova saggezza», cioè del vecchio senso di colpa.

Se gli uomini arriveranno a perdere il rispetto per la proprietà, ognuno avrà la proprietà, allo stesso modo in cui tutti gli schiavi diventano uomini liberi appena non rispettano più il padrone in quanto tale. Allora i mezzi del singolo verranno moltiplicati e la sua proprietà minacciata verrà assicurata, ma anche questa volta grazie a libere *unioni* di persone.

Secondo l'opinione dei comunisti, la comunità dev'essere la sola proprietaria. Al contrario: *io* sono il proprietario, gli altri non mi danno niente, ma io mi accordo semplicemente con altri a proposito della mia proprietà. Se la comunità mi fa torto, io mi rivolto contro di lei e difendo la mia proprietà. Io sono proprietario, ma la proprietà *non è sacra*. Questo vuol dire che sono solo possessore? No, finora non si era che possessori, sicuri del possesso di un piccolo appezzamento perché si lasciava ad altri il possesso di un altro piccolo appezzamento, ma ora *tutto* mi appartiene, io sono proprietario di *tutto ciò di cui ho bisogno* e di cui posso impadronirmi. Se i socialisti dicono: «La società mi darà ciò di cui ho bisogno», l'egoista dice: «Io stesso mi prenderò ciò di cui ho bisogno». Se i comunisti si comportano da straccioni, l'egoista si comporta da proprietario.

Tutti i tentativi di render felice la plebe, tutte le iniziative filantropiche dell'Ordine del Cigno non possono non fallire, giacché nascono dal principio dell'amore. L'unico vero aiuto che può venire alla plebe può giungerle dall'egoismo e quest'aiuto deve darselo da sé e certo se lo darà. Se non si lascerà intimorire, sarà una forza. «La gente perderebbe ogni rispetto se non la s'intimorisse» dice lo spauracchio della legge nel *Gatto con gli stivali*.

La proprietà, quindi, non può e non deve venir eliminata, ma va piuttosto strappata dalle mani dei fantasmi, affinché diventi *mia* proprietà:

così scomparirà la coscienza sbagliata secondo cui io non potrei autorizzarmi a prendere tutto ciò di cui ho bisogno.

«Ma l'uomo non vorrà mica aver bisogno di tutto!». Ebbene, chi ha bisogno di molte cose, e se le sa procurare, se le è sempre prese, come Napoleone si è preso tutto il continente e la Francia si è presa l'Algeria. Bisogna appunto soltanto che la «plebe» rispettosa impari una buona volta a prendersi ciò di cui ha bisogno. Se a parer vostro essa allungherà troppo le mani, non avete che da difendervi! Non c'è proprio bisogno che voi le facciate generosamente la carità e se la plebe prenderà coscienza di sé (o, piuttosto, chi fra la plebe prenderà coscienza di sé) rifiuterà le vostre elemosine. Ma è davvero ridicolo che voi consideriate «peccatore e delinquente» chi non vuol vivere della vostra beneficenza perché sa farsi del bene da sé. Le vostre donazioni lo ingannano e lo tengono a bada. Difendete la vostra proprietà e diverrete forti; ma se invece vorrete continuare a fare i generosi e magari ad avere tanto maggiori diritti politici quanto più potete dare in elemosina (imposta sui poveri), vi andrà bene solo finché i beneficiati lo vorranno.¹

Insomma la questione della proprietà non si può risolvere così facilmente come vagheggiano i socialisti e perfino i comunisti. Essa si risolverà soltanto con la guerra di tutti contro tutti. I poveri diventeranno liberi e proprietari solo quando – si ribelleranno, si rivolteranno, insorgeranno. Donate loro quanto volete: essi vorranno avere sempre di più, perché quel che essi vogliono non è niente di meno che questo: la fine delle donazioni.

Si chiederà: «Ma che succederà quando i nullatenenti diventeranno forti? A che tipo di eguaglianza si arriverà?». Allo stesso modo si potrebbe pretendere di predire l'ora esatta in cui un bambino nascerà! Che farà uno schiavo quando avrà spezzato le sue catene? Non si può far altro che – stare a vedere.

Kaiser, in quel suo scritto del tutto inetto sia per la forma sia per il contenuto che si chiama *Die Persönlichkeit des Eigentümers in Bezug auf den Socialismus und Kommunismus* [La personalità del proprietario in rapporto a socialismo e comunismo], spera che lo Stato attui un'equa distribuzione dei beni. Sempre lo Stato! Il signor papà! Come la Chiesa venne fatta passare e venne considerata come la «madre» dei credenti, così lo Stato ha proprio il volto di un padre che si preoccupa dei suoi figli.

La *concorrenza* si rivela connessa nel modo più stretto al principio della società borghese. Che altro è infatti la concorrenza se non *eguaglianza*

¹ In un disegno di legge per l'Irlanda il governo propose di accordare il diritto di voto a coloro che pagavano 5 sterline d'imposta sui poveri. Dunque, chi fa l'elemosina acquista diritti politici, o altrimenti diventa Cavaliere del Cigno.

(*égalité*)? E l'*égalité* non è forse appunto il prodotto di quella stessa rivoluzione che venne realizzata dalla borghesia, cioè dalle classi medie? A nessuno è vietato gareggiare con ogni altro nello Stato (eccetto ai principi, poiché rappresentano lo Stato stesso), d'innalzarsi al suo grado, anzi di rovinarlo o di sfruttarlo nel proprio interesse, di sopraffarlo e di togliergli, con un grosso sforzo, il suo benessere: questo sta a dimostrare chiaramente che ognuno ha, di fronte al tribunale dello Stato, solo il valore di un «semplice individuo» e non può sperare in un trattamento di favore. Lottate e schiacciatevi l'un l'altro finché volete e potete, dice lo Stato, a me non interessa! Voi siete liberi di concorrere fra di voi, siete concorrenti: questa è la vostra posizione *sociale*. Ma di fronte a me, che sono lo Stato, voi non siete che «semplici individui»!¹

Quella che come principio o in forma teorica venne presentata come l'eguaglianza di tutti ha trovato appunto nella concorrenza la sua realizzazione e la sua esecuzione pratica; l'*égalité*, infatti, non è che la – libera concorrenza. Tutti, di fronte allo Stato, sono – semplici individui e nella società, ossia nei loro rapporti reciproci, sono – concorrenti.

Basta che io sia soltanto un semplice individuo per poter concorrere con ogni altro, a parte il principe e la sua famiglia; questa è una libertà che prima era impossibile per il fatto che uno poteva avere liberamente delle aspirazioni solo all'interno e in virtù della propria corporazione.

Nella corporazione e nel feudalesimo lo Stato si comporta in modo intollerante e arbitrario, concedendo *privilegi*, nella concorrenza e nel liberalismo, invece, si comporta in modo tollerante e lascia fare, distribuendo solo «concessioni» e *patenti* (al concorrente viene rilasciato un documento in base al quale gli è aperta, cioè «patente», una certa attività). Ma siccome lo Stato, a questo modo, ha lasciato tutto nelle mani dei *concorrenti*, è inevitabile che esso entri in conflitto con *tutti*, proprio perché tutti e ciascuno sono autorizzati a concorrere. Lo Stato sarà dunque «assaltato» e nella tempesta di quegli assalti andrà in rovina.

Ma la «libera concorrenza» è veramente libera? Anzi, è veramente una «concorrenza», cioè una concorrenza di *persone*, come pretende di essere, giacché su questo fonda il proprio diritto? Certo, essa ebbe inizio appunto quando le persone si liberarono di ogni dominatore personale. Ma è «libera» una concorrenza che lo Stato, questo dominatore secondo il principio borghese, intralcia con mille limitazioni? Ecco un ricco industriale che fa

¹ Questa espressione fu usata dal ministro Stein a proposito del conte di Reisach, che egli lasciò spietatamente in balia del governo bavarese, poiché per lui, come ebbe a dire, «un governo come quello della Baviera non può non avere un valore ben più alto di un semplice individuo». Reisach, su incarico di Stein, aveva scritto un libro contro Montgelas e in seguito Stein accettò la richiesta, fattagli dallo stesso Montgelas a causa proprio di quel libro, che Reisach fosse consegnato alle autorità. Cfr. Hinrichs, *Politische Vorlesungen*, vol. I, p. 280 [F. W. Hinrichs, *Politische Vorlesungen*, cit.].

splendidi affari: io vorrei fargli concorrenza. «Fa' pure,» dice lo Stato «io non ho niente da obiettare contro la tua *persona* come concorrente». Bene, rispondo io, ma per poterlo fare ho bisogno di un'area da edificare, ho bisogno di denaro! «Mi dispiace, ma se tu non hai denaro, non puoi far concorrenza. E non devi prendere nulla a nessuno, perché io proteggerò e privilegerò la proprietà». La libera concorrenza non è «libera», perché mi manca la materia, la *c o s a* stessa per poter far concorrenza. Contro la mia *persona* non vengono fatte obiezioni, ma siccome io non possiedo la cosa necessaria, anche la mia persona deve ritirarsi. E chi ha la cosa necessaria? Forse quell'industriale? Allora potrei prendergliela? No, essa è proprietà dello Stato, l'industriale l'ha solamente in feudo, in possesso.

Visto che non posso concorrere con l'industriale, ci proverò con quel professore di giurisprudenza: è un idiota ed io, che ne so cento volte più di lui, spopolerò il suo auditorio. «Hai la laurea e la libera docenza, amico?». No, ma che importa? Conosco bene la materia e sono in grado d'insegnarla. «Mi dispiace, ma qui la concorrenza non è "*libera*". Contro la tua persona non c'è niente da dire, ma ti manca la *c o s a*, il diploma di libera docenza. Ed è questo diploma che io, lo Stato, richiedo. Pregami rispettosamente di concedertelo e si vedrà quel che si potrà fare».

Ecco dunque che cos'è la «libertà» della concorrenza. Solo lo Stato, *mio padrone*, mi autorizza a concorrere.

Ma sono veramente le *persone* a concorrere? No, bensì ancora una volta le *cose*! I soldi in primo luogo, ecc.

È inevitabile che in una gara uno resti sempre dietro a un altro (per esempio un poetastro dietro a un vero poeta). Ma fa una bella differenza che i mezzi che mancano al concorrente sfortunato siano personali o dipendano dalle cose e così pure che questi secondi possano venir conquistati per mezzo della *forza personale* oppure solo per *grazia*, solo come regalo, come quando il più povero deve lasciare le sue ricchezze al più ricco, cioè donargliele. Ma se io devo aspettare innanzitutto il *permesso dello Stato* per potermi acquistare i mezzi e usarli (così, ad esempio, nel caso della libera docenza), ciò significa che io ho questi mezzi per *grazia dello Stato*.¹

La libera concorrenza non significa dunque altro che questo: tutti valgono per lo Stato come suoi figli, uguali fra loro, e ciascuno può correre e concorrere per meritarsi *i beni e le grazie che lo Stato dispensa*. Pertanto tutti cercano di avere, vanno in cerca degli averi, del possesso (sia di denaro che di uffici, di titoli onorifici, ecc.), della *c o s a*.

¹ Nei licei, nelle università, ecc., i poveri concorrono insieme ai ricchi. Ma possono farlo, generalmente, solo grazie alle borse di studio, le quali – ed è ben significativo – risalgono quasi tutte a un'epoca in cui la libera concorrenza era ben lontana dal valere come principio dominante. Il principio della concorrenza non istituisce borse di studio, ma afferma: aiutati da te, cioè procurati i mezzi. Se lo Stato spende qualcosa per questo scopo, lo fa per ricavarne poi gli interessi, allevandosi dei «servi fedeli».

Secondo la borghesia ognuno è possessore o «proprietario». Come mai, allora, i più non hanno praticamente niente? Dipende dal fatto che i più sono contenti già solo del fatto di essere possessori, anche se quel che posseggono non sono che i loro cenci, così come i bambini sono tutti contenti dei loro primi pantaloni o magari dei primi soldarelli che vengono dati loro. Ma la cosa può venir compresa meglio se la si pone nel modo seguente: il liberalismo si presentò subito dichiarando che l'uomo, per sua essenza, dev'essere proprietario e non proprietà. Ma siccome si parlava dell'«uomo», non del singolo, il «quanto», che era poi l'unica cosa che interessava al singolo, venne lasciato all'arbitrio di questi. Perciò l'egoismo del singolo mantenne, col «quanto», la più piena libertà d'azione ed esercitò una concorrenza infaticabile.

Ma era inevitabile che l'egoista fortunato fosse di scandalo a quello meno fortunato e quest'ultimo, basandosi ancora sul principio dell'umanitarismo, sollevò la questione del «quanto» da possedere e le dette poi la seguente risposta: «L'uomo deve avere tanto quanto è ciò di cui ha bisogno».

Il *mio* egoismo si accontenterà forse di questo? Ciò di cui ha bisogno «l'uomo» non può valere in alcun modo come misura dei miei bisogni, perché io posso aver bisogno di più o di meno. Io avrò piuttosto tanto quanto avrò la facoltà di appropriarmi.

Il difetto della concorrenza è che i *mezzi* non sono a disposizione di tutti, giacché essi non derivano dalla personalità, ma dalla casualità. I più sono *senza mezzi* e perciò *senza beni*.

I socialisti chiedono perciò *mezzi* per tutti e aspirano a una società che procuri i mezzi. Essi dicono: noi non riconosceremo più il tuo valore monetario nel tuo patrimonio, tu dovrai mostrare un altro patrimonio, un'altra facoltà, e cioè le tue *forze lavorative*. Certo, l'uomo si mostra uomo col possedere degli averi, cioè come «possessore», perciò noi abbiamo accettato così a lungo la figura del possessore, che chiamavamo «proprietario». Ma tu non possiedi le cose che fino al momento in cui «ne vieni espropriato».

Il possessore è facoltoso solo finché gli altri non lo sono. Siccome la tua merce costituisce il tuo patrimonio soltanto finché hai la facoltà di tenerla, cioè fin quando *noi* non possiamo nulla su di essa, cerca allora di farti un altro patrimonio, sviluppa altre facoltà, perché il nostro potere può già sopraffare le tue pretese facoltà, e così anche il tuo patrimonio.

Fu un'enorme conquista quando ottenemmo di farci considerare proprietari. Con ciò venne abolita la servitù della gleba e tutti coloro che fino a quel momento erano stati servi di un padrone e, più o meno, di sua proprietà, diventarono allora «signori», cioè «padroni». Ma d'ora in poi il tuo avere e i tuoi averi non bastano più e non vengono più riconosciuti, mentre

sale invece il valore del tuo lavoro e dei prodotti del tuo lavoro. Noi rispettiamo adesso la tua *capacità di dominare* le cose, così come prima rispettavamo il tuo possesso di quelle. Il tuo lavoro è il tuo patrimonio! Tu sei padrone o possessore solo di ciò che hai acquistato col *lavoro* e non per *eredità*. Ma siccome fino a oggi era l'eredità la fonte di ogni ricchezza e siccome ogni centesimo che tu possiedi porta il segno non del lavoro, ma dell'eredità, tutto deve venir rifiuto.

Ma è proprio vero, come pensano i comunisti, che il mio lavoro sia il mio unico patrimonio, la mia facoltà, o quest'ultima non è costituita piuttosto da tutto ciò che io ho il potere o la facoltà di fare? E questo principio non è accettato forse dalla stessa società dei lavoratori, visto che essa, per esempio, mantiene in vita gli infermi, i bambini, gli anziani, insomma tutti coloro che non possono lavorare? Essi, tuttavia, hanno pur sempre la facoltà di fare qualcosa, per esempio di conservarsi la propria vita anziché suicidarsi. Se essi hanno la facoltà di farvi desiderare la loro sopravvivenza, hanno un potere su di voi. A chi non esercitasse assolutamente alcun potere su di voi, non concedereste niente: lo lascereste deperire.

Ciò che tu hai la *facoltà di fare*: ecco il tuo *patrimonio*! Se tu puoi procurar piacere a mille persone, ci saranno mille persone a onorarti per questo e, se fosse in tuo potere non procurarglielo più, essi sarebbero costretti a pagarti per la tua opera. Se tu non sai *conquistarti* nessuno, morirai di fame.

Ma io che possiedo molte facoltà non devo forse avere alcun vantaggio su chi ne ha molte meno?

Tutti noi abbiamo mezzi in abbondanza: forse che io devo contentarmi e non allungar le mani per prendere quel che posso e aspettare invece di vedere quanto mi resta con un'equa divisione?

Contro la concorrenza si solleva il principio della società degli straccioni: la – *ripartizione*.

Ma il singolo non può tollerare di essere considerato soltanto come una *parte*, come una parte della società: egli è molto di *più*, la sua unicità si ribella contro questa concezione limitata.

Egli non aspetta perciò di ricevere ciò che gli spetterebbe in base all'equa ripartizione stabilita dagli altri, e già nella società dei lavoratori nasce il dubbio che, con una ripartizione in parti uguali, il forte possa venir sfruttato dal debole; egli si aspetta piuttosto da se stesso il suo patrimonio, le sue facoltà e dice: ciò che io ho la facoltà di fare e di prendere, ecco il mio patrimonio, le mie facoltà! Che enorme patrimonio possiede un bambino nel suo sorriso, nei suoi giochi, nel suo pianto, insomma nel semplice fatto di esistere! Forse che tu sei in grado di opposti alle sue voglie, oppure gli porgi

il seno, se madre, e gli dai, se padre, tanto dei tuoi averi quanto gli è necessario? Il bambino sa costringerci e perciò possiede ciò che voi chiamate vostro.

Se m'interessa la tua persona, tu mi ripaghi già col solo fatto di esistere; se m'interessa una tua qualità determinata, la tua condiscendenza e il tuo aiuto possono avere un valore anche monetario, un prezzo che io sono disposto a *pagare*.

Se tu non sei capace di farti assegnare da me nient'altro che un prezzo in denaro, può succedere un caso del tipo di quello che la storia ci tramanda: il caso dei bambini tedeschi venduti in America. Visto che si lasciarono comperare, come avrebbero potuto valere di più per il venditore? Egli preferiva il denaro sonante piuttosto che questa merce vivente che non sapeva dimostrarglisi preziosa. Il fatto che egli non sapeva vedere in essa nessun valore più alto rappresentava certo un difetto delle sue facoltà, ma un imbroglione dà sempre più di quel che ha. Come avrebbe potuto mostrar rispetto e considerazione se non li provava, anzi forse non poteva nemmeno provarli per quella marmaglia!

Voi vi comportate in modo egoistico se vi considerate l'un l'altro non possessori e neppure straccioni o lavoratori, ma parte del vostro patrimonio, cioè «*soggetti utilizzabili*». Allora non darete niente al possessore («proprietario») per ciò che ha e neppure a chi lavora, ma darete qualcosa solo a colui del quale *avete bisogno*. Abbiamo bisogno di un re? si chiedono gli americani del Nord, e rispondono: lui e il suo lavoro non valgono per noi un centesimo.

Si dice che la concorrenza rende tutto libero per tutti, ma quest'affermazione non è precisa e sarebbe meglio esprimersi così: la concorrenza rende tutto *venale*. Essa mette ogni cosa *in vendita*, vuole che gli offerenti la valutino e propongano un prezzo.

Ma chi ha voglia di comprare spesso non ha i mezzi per comprare davvero: non ha denaro. Certo, tutto ciò che è venale può essere acquistato col denaro («Col denaro si ottiene tutto!»), ma è proprio il denaro quello che manca. Dove mai procurarsi il denaro, questa proprietà corrente e circolante? Sappi che tu hai tanto denaro quant'è il tuo – potere, perché tu vali tanto quanto sai farti valere.

Non si paga col denaro, che può venire a mancare, ma col proprio vero patrimonio, con le proprie facoltà, grazie alle quali soltanto noi siamo «facoltosi»; infatti la nostra proprietà si estende fin dove arriva il braccio della nostra potenza.

Weitling ha escogitato un nuovo mezzo di pagamento: il lavoro. Ma il vero mezzo di pagamento restano, come sempre, le nostre *facoltà*, il nostro

vero patrimonio. Tu paghi con ciò che è «in tua facoltà». Pensa perciò ad aumentare le tue facoltà.

Dicendo così, siamo tornati al motto: «A ciascuno secondo le sue facoltà!». Ma chi mi *darà* ciò che mi spetta secondo le mie facoltà? La società? In questo caso dovrei accettare la sua valutazione. Io mi *prenderò* invece da me ciò che è in mia facoltà di prendermi.

«Tutto appartiene a tutti!»: quest'affermazione nasce dalla stessa teoria priva di contenuto. A ognuno appartiene soltanto ciò che è in sua facoltà. Se io dico: «A me appartiene il mondo», non si tratta in fondo che di un discorso vano, che ha senso solo nella misura in cui io non rispetto alcuna proprietà estranea. A me appartiene invece solo quel tanto che sta in mio potere, in mia facoltà.

Non si è degni di avere ciò che ci si lascia prendere per debolezza; non se ne è degni perché non se ne è capaci.

Si sentono grandi recriminazioni a proposito dei «torti millenari» che i ricchi avrebbero commesso nei confronti dei poveri. Come se i ricchi avessero colpa dell'esistenza della povertà e i poveri non ne avessero in ugual misura dell'esistenza della ricchezza! Fra i due c'è forse altra differenza che quella che corre fra le facoltà e la mancanza di facoltà, fra chi è facoltoso e chi non lo è? In che cosa consiste il delitto dei ricchi? «Nella durezza del loro cuore». Ma chi ha mantenuto in vita i poveri, chi ha avuto cura del loro sostentamento, quando essi non potevano più lavorare, chi si è prodigato in elemosine, quelle elemosine che portano perfino il nome della pietà (*eleemosyne*)? Forse che i ricchi non sono sempre stati «pietosi», non sono stati fino ad oggi «caritatevoli», come le tasse sui poveri, gli ospedali, le fondazioni di ogni tipo, ecc., dimostrano?

Ma tutto questo non vi basta! Secondo voi i ricchi dovrebbero *spartire* le loro ricchezze con i poveri! Così voi pretendete che essi eliminino la miseria. A parte il fatto che nessuno di voi agirebbe così e che se lo facesse sarebbe matto da legare, provate a chiedervi solo questo: perché mai i ricchi dovrebbero lasciarci le penne, rinunciare a *se stessi*, mentre la stessa azione sarebbe molto più utile ai poveri? Tu che hai un tallero al giorno sei ricco di fronte alle mille persone che vivono con quattro centesimi. Una distribuzione in parti uguali con quelle mille persone è nel tuo interesse o non piuttosto nel loro?

La concorrenza non comporta tanto che si faccia una cosa *nel modo migliore*, quanto piuttosto che la si faccia nel modo più *redditizio* e vantaggioso. Per questo ci si butta in uno studio che ci apra le porte di una professione lucrosa, s'impara a blandire e ad adulare, ad arrangiarsi e a «far buoni affari», si lavora «per le apparenze». Mentre apparentemente si aspira a dare «buone prestazioni», in realtà si pensa solo ai «buoni affari» e al guadagno. Ci s'impegna in una cosa – si afferma – per amore della cosa

stessa, ma in realtà il fine è il guadagno che essa ci procura. Non si vorrebbe fare i censori, però siamo disposti a farlo purché se ne tragga vantaggi materiali; si vorrebbe giudicare, amministrare, ecc., nel modo migliore e più giusto, ma si ha paura del trasferimento o addirittura del licenziamento: in fondo, prima di tutto bisogna pur – vivere!

Così tutto il nostro affaccendarci non è che una lotta per la *vita*, che ci è tanto *cara*, e, in un graduale crescendo, per una vita più o meno «agiata».

Eppure i più, con tutte le loro fatiche e i loro sforzi, non arrivano che a una «vita amara», alla «miseria amara». Questa è l'amara verità!

Correre e concorrere sempre, senza un attimo di pausa: ecco il nostro sforzo continuo; così restiamo senza fiato e non riusciamo a *godere* serenamente: non riusciamo ad apprezzare il nostro possesso.

Ma l'organizzazione del lavoro riguarda solo quei lavori che altri possono fare per noi, per esempio macellare, coltivare i campi, ecc.; i rimanenti restano egoistici, perché nessuno, per esempio, può terminar di comporre la tua musica o eseguire i tuoi progetti di quadri, ecc.: nessuno può sostituire il lavoro di Raffaello. Questi ultimi sono lavori di un unico, che solo quell'unico può portare a compimento, mentre i primi furono chiamati giustamente «umani», perché l'aspetto *individuale*, in essi, è di scarso rilievo e praticamente «ogni uomo» può venir addestrato a farli.

Ma siccome la società può tenere in considerazione solo i lavori d'interesse comune o *umanî*, chi crea qualcosa di *unico* resta solo e senza aiuto, anzi può venir impedito nel suo lavoro dall'intervento della società. L'unico elaborerà se stesso separandosi dalla società, ma la società non potrà mai produrre l'unico.

È sempre opportuno che noi ci mettiamo d'accordo per quel che riguarda i lavori *umanî*, affinché essi non assorbano tutto il nostro tempo e le nostre energie. In questo senso il comunismo porterà i suoi frutti. Infatti, anche ciò di cui tutti sono o possono diventar capaci venne limitato a pochi e sottratto a tutti gli altri, prima che la borghesia giungesse al potere: era un privilegio. Alla borghesia sembrò giusto render libero tutto ciò che sembrava poter essere alla portata di ogni «uomo». Ma dare via libera a tutti significò in realtà non dare niente a nessuno, bensì lasciare a ognuno la possibilità di conquistarselo con le sue forze *umane*. A questo modo venne indicato, come fine, l'acquisizione dell'umano, a cui, da allora in poi, tutti hanno aspirato, dando così inizio a quella tendenza che sotto il nome di «materialismo» si sente deplorare così aspramente.

Il comunismo tenta di arginarla diffondendo l'opinione secondo cui l'umano non merita tanta pena e può venir conquistato grazie a un'organizzazione intelligente, senza l'enorme dispendio di tempo e di energie che è stato da sempre ritenuto necessario.

Ma per chi va conquistato tempo? A quale scopo l'uomo ha bisogno di più tempo di quanto è necessario per ritemprare la sua forza lavorativa logorata? A questo proposito il comunismo tace.

A quale scopo? Per godere di sé come unico dopo aver fatto la propria parte come uomo!

Presi da grande gioia per la scoperta di poter tendere le mani verso tutto ciò che è umano, ci siamo dimenticati di voler anche qualcos'altro e ci siamo buttati con tutte le nostre energie nella concorrenza, come se il possesso di ciò che è umano fosse il fine di tutti i nostri desideri.

Abbiamo corso fino a essere esausti e ora ci accorgiamo che «il possesso non rende felici». Perciò si pensa a ottenere il necessario più a buon mercato, impegnandovi solo il tempo e la fatica indispensabili. La ricchezza cala di prezzo e la povertà contenta, lo straccione spensierato, diventano un ideale seducente.

Perché mai le attività umane di cui ognuno si sente capace dovrebbero venir pagate a caro prezzo e conseguite con fatica e col dispendio di tutte le energie vitali? Già nel modo di dire comune: «Se io fossi ministro o addirittura il ..., le cose andrebbero ben diversamente!» si esprime la fiducia in sé di chi si sente capace di assumere il ruolo di questo o quel dignitario; si è consapevoli del fatto che a tale scopo non è necessaria l'unicità, ma solo un certo tipo di educazione, che, se non proprio tutti, almeno molti possono conseguire; che è necessario, cioè, soltanto essere un uomo come gli altri.

Supponiamo che, come l'*ordine* appartiene all'essenza dello Stato, così anche la *subordinazione* sia fondata nella sua stessa natura, e ci accorgeremo che i privilegiati *vessano* in tutti i modi e senza misura i subordinati. Ma questi ultimi riprenderanno coscienza, dapprima in senso socialista, ma poi certamente con la consapevolezza dell'egoismo, con la quale già da ora vogliamo colorare la loro domanda: «Che cos'è che rende sicura la proprietà di voi privilegiati?». E la risposta è: il fatto che noi ci asteniamo dal prendervela con la forza! Quindi la *nostra* protezione! E voi che cosa ci date in cambio? Calci e disprezzo: ecco ciò che date al «popolo», alla «canaglia»; una sorveglianza poliziesca e un catechismo la cui massima principale è: «Rispetta ciò che *non* è *tuo*, ma appartiene ad *altri*! Rispetta gli altri e soprattutto i superiori». Ma noi ribattiamo: se volete il nostro rispetto, dovrete *comprarlo* al prezzo che decideremo noi! Vi lasceremo la vostra proprietà, ma dovete ricompensarci adeguatamente. In che modo contraccambia un generale, in tempo di pace, le molte migliaia di talleri del suo stipendio annuale? In che modo, poi, altri contraccambiano le centinaia di migliaia o i milioni di talleri annui? In che modo ci contraccambiate per il fatto che noi mastichiamo patate e assistiamo tranquillamente alla scena di voi che degustate le ostriche? Comprateci le ostriche allo stesso prezzo a cui dobbiamo comprarvi le patate e potrete continuare tranquillamente a

mangiarle! O forse pensate che le ostriche non appartengono anche a noi? Strillerete che noi usiamo un *potere violento*, se allungheremo le mani per mangiarle anche noi. Avete ragione: senza la violenza non le otterremo mai, esattamente allo stesso modo in cui voi le avete proprio per il fatto che usate un potere violento nei nostri confronti.

Ma tenetevi pure le vostre ostriche e discutiamo piuttosto della nostra proprietà più immediata (l'altra è solo un possesso): il nostro lavoro. Noi ci affatichiamo dodici ore al giorno col sudore della nostra fronte e voi ci pagate per questo due centesimi. Perché voi non guadagnate lo stesso per il vostro lavoro? Non vi andrebbe? Voi venite a raccontarci che il nostro lavoro è pagato a sufficienza con quel salario, mentre il vostro vale molte migliaia di talleri. Ma se voi non sopravvalutaste tanto il vostro lavoro e ci lasciaste valorizzare meglio il nostro, noi potremmo, se necessario, produrre cose assai più importanti di quelle che voi produceste per tutte quelle migliaia di talleri e, se voi percepiste un salario come il nostro, dovrete lavorare con impegno assai maggiore, per poter guadagnare di più. Ma se voi produrrete qualcosa che ci sembrerà valere dieci, cento volte di più del nostro valore, bene, voi dovrete giustamente ricevere un compenso cento volte maggiore; ma anche noi pensiamo di produrre cose che voi dovrete pagarci a prezzo più alto del salario normale. Noi cominceremo già ad intenderci se saremo d'accordo su un punto, cioè sul fatto che nessuno deve più – *regalare* niente a nessun altro. Noi stessi, d'altronde, arriviamo a pagare agli invalidi, ai malati e ai vecchi un prezzo adeguato, affinché essi non si dipartano da noi per fame e per miseria; infatti, se vogliamo che essi vivano, è giusto che paghiamo per il soddisfacimento della nostra volontà. Io parlo di «pagare», non intendo quindi una miserabile «elemosina». La loro vita è proprietà anche di quelli che non possono lavorare; se noi vogliamo (per qualunque motivo) che essi non ci privino della loro vita, possiamo ottenerlo soltanto pagando per questo; anzi noi vogliamo forse anche il loro benessere, magari perché ci piace circondarci di facce serene. Insomma, noi non vogliamo regali da voi, ma non vogliamo nemmeno regalarvi niente. Per secoli vi abbiamo fatto l'elemosina per generosa – stupidità, abbiamo dato l'obolo di noi poveri a voi ricchi, vi abbiamo dato ciò che non vi appartiene, è giunto il momento che voi apriate la vostra borsa, perché d'ora in poi la nostra merce comincerà a salire vertiginosamente di prezzo. Noi non vogliamo togliervi niente, proprio niente, ma bisogna che voi paghiate di più per quel che volete avere. Che cos'hai tu? «Ho un podere di mille iugeri». E io che sono il tuo contadino coltiverò di qui in avanti il tuo podere solo se avrò un salario di un tallero al giorno. «Allora io assumo un altro». Non troverai nessuno, perché noi contadini non lavoreremo più per un salario più basso e, se qualcuno lo volesse fare, dovrà guardarsi da noi. Ecco la donna di servizio: anche lei chiede adesso un tallero al giorno e per meno non troverai nessuna. «Ahimè, voi volete mandarmi in rovina!». Non così in fretta! Tu

avrai comunque tanto quanto noi e, se non fosse così, ti daremo quant'è necessario perché tu viva come noi. «Ma io sono abituato a vivere meglio». Niente in contrario, ma non è affar nostro; se puoi racimolare di più risparmiando, fai pure! O vorresti che noi ci vendessimo a te sotto prezzo per farti avere una vita agiata? Il ricco zittisce sempre il povero con le parole: «Che m'importa della tua miseria? Arrangiatevi come potete! È *cosa tua*, non mia!». Bene, noi vogliamo occuparci delle nostre cose e non ci lasceremo derubare dai ricchi dei mezzi che abbiamo per farci valere. «Ma voi gente ignorante non avete bisogno di tanto!». Bene, ci prenderemo qualcosa in più per poterci acquistare la cultura di cui possiamo aver bisogno. «Ma se mandate in rovina a questo modo i ricchi, chi provvederà alle arti e alle scienze?». Oh! Ci penserà la massa; noi ci metteremo insieme e faremo così una bella sommetta; d'altronde voi ricchi non comprate più che i libri più insulsi, qualche madonnina lacrimevole o le gambe svelte di qualche ballerina! «Ah, disgraziata eguaglianza!». No, mio caro vecchio padrone, qui non si tratta d'eguaglianza. Noi vogliamo soltanto valere quanto meritiamo e, se voi meritate di più, anche voi dovrete valere di più. Noi vogliamo soltanto un *prezzo corrispondente al valore reale* e ci mostreremo degni del prezzo che voi pagherete.

Forse che lo Stato può risvegliare nel servo un coraggio così deciso e una consapevolezza di sé così vigorosa? Lo Stato può forse far sì che l'uomo riconosca se stesso, anzi può anche soltanto porsi un tale fine? Lo Stato può mai volere che il singolo riconosca e realizzi il proprio valore? Teniamo distinte le due questioni e cominciamo a vedere se lo Stato può provocare qualcosa del genere. Siccome si richiede l'accordo dei contadini, è appunto questo accordo a essere indispensabile: una legge dello Stato verrebbe elusa mille volte con la concorrenza e di nascosto. Ma lo Stato può sopportarlo? È impossibile che esso sopporti che la gente venga costretta da altri e non da lui: lo Stato, quindi, non potrebbe accettare che i contadini, d'accordo fra loro, si facessero giustizia da sé contro chi volesse vendersi schiavo per un prezzo più basso. Ma supponiamo che lo Stato facesse questa legge e che tutti i contadini fossero d'accordo: in questo caso potrebbe sopportarlo?

Nel caso singolo, sì; ma il caso singolo è qualcosa di più, è una *questione di principio*. Qui si tratta del nucleo stesso dell'*autovalorizzazione dell'io* e quindi anche dello sviluppo della sua consapevolezza di sé *contro* lo Stato. Fin qui i comunisti sono d'accordo; ma la realizzazione del proprio valore si rivolge necessariamente, come contro lo Stato, anche contro la *società*, e così oltrepassa i principi comunitari e il comunismo: li oltrepassa – per egoismo.

Il comunismo fa del principio della borghesia secondo cui ognuno è possessore («proprietario») una verità intoccabile, ne fa una realtà di fatto, nella misura in cui cessa la preoccupazione dell'*acquisto* e ognuno *ha* già ciò

di cui ha bisogno. Nella sua forza lavoro ognuno *ha* le proprie facoltà, il proprio patrimonio, ed è colpa sua se non ne fa uso. Il correre affannoso ha fine e non rimane più concorrenza che non abbia successo, come invece oggi tanto spesso accade, perché con ogni iniziativa di lavoro ognuno ha già a sufficienza ciò di cui ha bisogno. Solo così si diventa *realmente possessori*, perché ciò che uno ha nella propria forza lavoro non può più sfuggirgli, come invece poteva succedere ad ogni momento in regime di concorrenza. Si è possessori *spensierati* e sicuri. E lo si è proprio perché il proprio patrimonio, le proprie facoltà, non vengono più ricercate in una merce, ma nel proprio lavoro, nelle proprie facoltà lavorative, quindi perché si è *straccioni*, cioè uomini che hanno la ricchezza soltanto in senso ideale. Ma *io* non posso accontentarmi di quel poco che mi procuro col mio lavoro, perché le mie facoltà, il mio patrimonio, non consistono soltanto nel mio lavoro.

Lavorando posso assumere un incarico presidenziale, ministeriale, ecc.: tali uffici richiedono soltanto una cultura generale, cioè una cultura raggiungibile da tutti (infatti «cultura generale» non è semplicemente quella che ognuno ha raggiunto, ma piuttosto quella che ognuno può raggiungere, quindi ogni cultura o preparazione specifica, per esempio medica, militare o filosofica, tale che ogni «uomo colto» pensi di poterla acquisire con le proprie forze) o in generale soltanto un'abilità che può essere raggiunta da tutti.

Ma anche se ognuno può rivestire questi incarichi, è soltanto l'energia unica del singolo, che appartiene a lui solo, a dare a quelle mansioni vita e senso, per esprimerci così. Il fatto che il singolo adempia al suo ufficio non come un «uomo comune», ma impegnandoci le sue facoltà individuali, uniche, non gli viene pagato, se lo si paga solo come impiegato o come ministro. Ma se egli ha meritato la vostra gratitudine e se voi volete conservarvi l'energia di quest'unico, a cui tanto siete grati, non potrete pagarlo come un uomo qualsiasi che fa un lavoro semplicemente umano, ma come uno, un singolo che compie qualcosa di unico. Fate anche voi così col vostro lavoro!

La mia unicità non può esser misurata in base a tariffe, come invece accade per ciò che io faccio come uomo. Solo per quest'ultima attività si possono fissare tariffe.

Stabilite pure, dunque, un criterio generale di valutazione per i lavori umani, ma non private la vostra unicità di ciò che merita.

I bisogni *umani* o *generali* possono venir soddisfatti dalla società, ma per quel che riguarda i bisogni *unic*i potrai essere solo tu stesso a cercare un modo per soddisfarli. La società non può procurarsi un amico o un servizio d'amico e nemmeno il servizio di un singolo determinato. E tuttavia tu avrai bisogno ogni momento di servizi del genere e ti sarà necessario avere, in

tante piccole occasioni, qualcuno che ti dia una mano. Per questo non fare affidamento sulla società, ma considera quello che hai per poterti – acquistare l'adempimento dei tuoi desideri.

Gli egoisti continueranno a far uso del denaro? L'antico conio porta l'impronta del possesso ereditario. Se non l'accetterete più come mezzo di pagamento, non varrà più niente, se non farete più nulla per questo denaro, perderà ogni potere. Cancellate l'*eredità* e avrete spezzato il sigillo dell'esecutore giudiziario. Adesso tutto è un'eredità, o già ereditata o che aspetta il suo erede. Se è la vostra, perché farvela sigillare, che v'importa del sigillo?

Ma perché non dovrete creare un nuovo tipo di denaro? Forse che distruggerete una merce per il solo fatto di toglierle l'impronta ereditaria? No di certo! Ebbene, il denaro è una merce, anzi un *mezzo*, una forma di ricchezza. Esso, infatti, fa sì che il patrimonio non si fossilizzi, lo mantiene fluido e ne rende possibile la conversione. Se conoscete un mezzo di scambio migliore, fate pure, ma si tratterà nuovamente di una specie di «denaro». Ciò che vi danneggia non è il denaro, ma il fatto che non avete le facoltà necessarie per prendervelo. Fate agire le vostre facoltà, raccogliete le vostre forze e il denaro – il vostro denaro, il denaro coniato *da voi* – non vi mancherà. Ma con l'espressione «far agire le vostre facoltà» io non intendo il lavoro. Quelli che si limitano a «cercar lavoro» e a «voler lavorare sodo» si preparano con le proprie mani e inevitabilmente – la disoccupazione.

Dal denaro dipendono fortuna e sfortuna. Esso è perciò, nel periodo borghese, una potenza che viene corteggiata come una ragazza che nessuno riesce a conquistarsi con il vincolo indissolubile del matrimonio. Tutto il romanticismo e la cavalleria del *corteggiare* un oggetto prezioso rivive nella concorrenza. Il denaro, che è oggetto del desiderio romantico, viene rapito dagli audaci «cavalieri d'industria».

Chi ha fortuna si porta in casa la fidanzata. Lo straccione ha fortuna: egli se la porta nella sua dimora, la «società», e le toglie la verginità. In casa sua essa non è più fidanzata, ma moglie, e insieme alla verginità perde anche il nome da ragazza. La vergine «Denaro», diventata donna di casa, prende il nome di «Lavoro», perché «Lavoro» è il nome del marito. Essa è proprietà di suo marito.

Per concludere questa immagine, diremo che Lavoro e Denaro hanno una figlia, una ragazza non maritata, quindi come Denaro, ma che porta certe caratteristiche di suo padre Lavoro. Il suo volto, la sua «effigie», mostra un altro conio.

Infine, per quel che riguarda la concorrenza, c'è ancora da dire che essa perdura solo perché non tutti si prendono cura delle *loro cose* né arrivano a un *accordo* comune. Il pane, per esempio, è un bisogno di tutti gli abitanti di una città; perciò essi potrebbero facilmente trovare un accordo per aprire un

forno pubblico. E invece lasciano che siano i fornai in concorrenza fra loro a produrre il pane necessario. Lo stesso vale per la carne e i macellai, per il vino e i vinai, ecc.

Abolire la concorrenza non significa però favorire il sistema delle corporazioni. La differenza è questa: nel *sistema delle corporazioni* fare il pane, ecc., è affare dei membri delle stesse; nella *concorrenza* è affare dei liberi concorrenti; nell'*unione* di coloro che hanno certi bisogni comuni, per esempio quello del pane, è cosa mia e cosa tua, cioè di tutti quelli che si sono *uniti* e non del fornaio della corporazione o di quello che ha avuto la licenza.

Se io non mi curo delle *mie* cose, dovrò *accontentarmi* di ciò che gli altri vorranno concedermi. Avere del pane è una cosa che mi riguarda, una mia esigenza e un mio desiderio, e tuttavia ci si rimette ai fornai, sperando tutt'al più di trarre un qualche vantaggio dalla loro rivalità, dal loro antagonismo, dalla loro lotta per primeggiare, insomma dalla loro concorrenza. Un vantaggio del genere non lo si sarebbe potuto aspettare dai membri di una corporazione, che era padrona *totale* ed *esclusiva* e imponeva prezzi e condizioni di lavoro. Ma se di una cosa ognuno ha bisogno, sarebbe giusto che ognuno contribuisse a produrla: è una cosa *sua*, sua proprietà, non proprietà dell'artigiano della corporazione o di quello che ha avuto la licenza per quel lavoro.

Ma diamo uno sguardo dietro di noi. Ai figli di questo mondo, ai figli dell'uomo, appartiene il mondo: esso non è più il mondo di Dio, ma il mondo dell'uomo. Ciò che ogni uomo può conquistarsi del mondo lo chiami pure suo; ma il vero uomo, lo Stato, la società umana o l'umanità farà ben attenzione a che ognuno non faccia suo nient'altro che ciò di cui si appropria come uomo, cioè in modo umano. L'appropriazione inumana è quella che l'uomo non permette, cioè è «delittuosa», così come, d'altro canto, l'appropriazione umana è «legale», avviene «per vie legali».

Così si dice dal tempo della rivoluzione.

Ma la mia proprietà non è una cosa, perché quest'ultima ha una sua esistenza indipendentemente da me; solo il mio potere è veramente mio proprio. Mio non è quest'albero, ma invece il mio potere di disporne.

Ma questo potere viene invece formulato all'inverso: si dice che io ho un *diritto* su questo albero o che esso è mia proprietà *legale*. È sottinteso che io l'ho *acquistato* grazie al mio potere, ma si dimentica che questo potere deve perdurare perché la mia proprietà possa venir *conservata* o, meglio, che il potere non è qualcosa che esista per conto suo, ma esiste invece esclusivamente nell'*io potente*, in me, il potente. Il potere così come altre mie *proprietà*, per esempio l'umanità, la maestà, ecc., viene innalzato a ente per sé stante, cosicché continua a esistere anche quando ormai da tempo non è più il *mio* potere. Trasformato a questo modo in un fantasma, il

potere è il – *diritto*. Questo potere *reso eterno* non si estingue neppure con la mia morte, ma viene trasmesso in «eredità».

Le cose dunque appartengono in realtà non a me, ma al diritto.

D'altro canto questo non è che un effetto di accecamento. Infatti il potere del singolo acquista stabilità e diventa un diritto solo perché altri collegano il loro potere col suo. Ma è delirante credere che questi altri non potrebbero riprenderselo. È ancora il solito fenomeno per cui il potere mi appare come separato da me. Così, io non potrei riprendermi il potere che ho dato al possessore. Si sono conferiti ad altri i «pieni poteri», dando via la propria potenza, precludendosi possibilità migliori.

Il proprietario può rinunciare al suo potere e al suo diritto su una cosa regalandola o gettandola via, ecc. E *noi* non potremmo parimenti cambiare idea, riprendendoci il potere che abbiamo prestato a qualcuno?

L'uomo legale, il *giusto*, non vuol chiamare suo proprio nient'altro che ciò che ha «a buon diritto», ossia solo ciò che ha diritto ad avere, quindi solo la *proprietà legittima*.

Ma chi dev'essere giudice e conferirgli il diritto? Alla fin fine solo l'uomo che gli attribuisce i diritti dell'uomo. Così egli potrà dire, in un senso infinitamente più vasto di quello di Terenzio: *humani nihil a me alienum puto*, cioè *l'umano è la mia proprietà*. Può fare quel che vuole, ma finché si porrà da questo punto di vista, non potrà fare a meno di un giudice, e nella nostra epoca i tipi di giudice che ci siamo scelti avanzano l'uno contro l'altro nelle figure di due nemici mortali, cioè Dio e l'uomo. Gli uni si richiamano al diritto divino, gli altri al diritto umano o ai diritti dell'uomo.

Così è chiaro che nell'un caso come nell'altro il singolo non si legittima da sé.

Ma citatemi un'azione che non rappresenti una violazione del diritto! In ogni momento da una parte vengono calpestati i diritti dell'uomo e dall'altra gli avversari non sanno aprir bocca senza bestemmiare contro il diritto divino. Se fate l'elemosina, disprezzate un diritto dell'uomo, perché il rapporto fra mendicante e benefattore è inumano; se esprimete un dubbio, peccate contro un diritto divino. Se mangiate contenti un tozzo di pane secco, violate un diritto dell'uomo con la vostra impassibilità; se lo mangiate scontenti, offendete il diritto divino con la vostra insofferenza. Non c'è nessuno di voi che non commetta un delitto ad ogni istante: le vostre parole sono delitti e ogni impedimento alla vostra libertà di parola è esso pure un delitto. Voi siete sempre e comunque delinquenti!

Ma lo siete solo perché restate sul *terreno del diritto*, cioè perché non sapete neppure che siete delinquenti e non sapete valutare che cosa questo significhi.

La proprietà inviolabile o *sacra* è sorta appunto su questo terreno: è un *concetto giuridico*.

Un cane vede un altro cane che addenta un osso e si trattiene dal prenderglielo se si sente più debole di lui. Ma l'uomo rispetta il *diritto* dell'altro al suo osso. Questo comportamento viene considerato perciò *umano*, l'altro, invece, *bestiale* o «egoistico».

E come in questo caso, così anche in generale un comportamento viene detto «umano» se in ogni cosa si vede un aspetto *spirituale* (qui il diritto), cioè si fa di ogni cosa un fantasma e ci si atteggia nei suoi confronti come nei confronti di un fantasma che si può certo scacciare, ma non uccidere. Umano è considerare il singolo non come singolo, ma come un universale.

Nella natura in quanto tale io non rispetto più niente, anzi so di essere legittimato a tutto verso di essa; l'albero in quel giardino, invece, m'impone rispetto per il suo carattere di *estraneità* (cosa che viene definita in modo unilaterale come «proprietà altrui») e io non posso toccarlo. Questa situazione può cessare solo se io potrò sì cedere quell'albero ad altri, così come cedo, per esempio, il mio bastone, ma senza considerarlo *a priori* a me estraneo, cioè sacro. Io non considero affatto come un *delitto* il fatto d'abbatterlo, se ne ho voglia, ed esso rimane mia proprietà fino a che non lo cedo anche ad altri: è e resta *mio*. Nelle ricchezze del banchiere io vedo tanto poco qualcosa di estraneo come Napoleone nelle terre dei re: noi non abbiamo alcun *timore* di «*conquistarle*» e anzi cerchiamo i mezzi per poterlo fare. Noi togliamo loro, dunque, questo *spirito* di *estraneità* di cui un tempo avevamo timore.

Ma per questo è necessario che io non rivendichi più nulla *come uomo*, ma voglia invece tutto in quanto io, in quanto questo singolo io, considerandolo perciò non mai come qualcosa di umano, ma come qualcosa di mio, cioè non come qualcosa che mi spetta in quanto uomo, ma – come qualcosa che io voglio e per il fatto che lo voglio.

Proprietà legale o legittima di un altro sarà allora soltanto quella che tu gli lasci perché *tu* vuoi così, perché è «la cosa giusta» per te che lui ne abbia la proprietà. Se non lo sarà più, la sua proprietà avrà perduto per te ogni legittimità e il suo diritto assoluto ti farà solo ridere.

Oltre alla proprietà in senso limitato, che abbiamo discusso finora, ci viene additata, come oggetto sacro da rispettare, un'altra proprietà nei confronti della quale noi dobbiamo ancor meno «renderci colpevoli». Questa proprietà consiste nei beni spirituali, nel «santuario interiore». Ciò che un uomo considera sacro non dev'essere oggetto di scherno da parte di nessun altro, perché, anche se è completamente falso e possiamo cercare premurosamente di convincere chi ci crede ad aver fede invece in ciò che è veramente sacro, «comportandoci con amore e umiltà», tuttavia *il sacro di per sé* è pur sempre da rispettare: chi sbaglia crede pur sempre a un

principio sacro, anche se il suo è un principio falso, e così la sua fede nel sacro, quanto meno, va rispettata.

In tempi più rozzi dei nostri si pretendeva una fede determinata e la dedizione a un determinato principio sacro e si andava proprio per le spicce nel trattare chi aveva una fede diversa; ma da quando la «libertà di fede» si è diffusa sempre più, il «Dio vero e unico signore» si è stemperato a poco a poco in un «essere supremo» abbastanza generico e la tolleranza umana ha preteso solo che ciascuno onorasse «qualcosa di sacro».

Questo principio sacro, tradotto nell'espressione più umana possibile, è «l'uomo stesso» e «l'umano». L'apparenza illusoria secondo cui l'umano sarebbe completamente e soltanto qualcosa di nostro proprio e quindi libero da quel carattere trascendente che inerisce al divino, l'illusione, addirittura, secondo cui l'uomo non significa altro che tu ed io, può far nascere la superba chimera di chi crede che non si tratti più affatto di un «principio sacro» e che noi ci sentiamo ormai dovunque a nostro agio, cioè non proviamo più quel disagio, quell'inquietudine, quei sacri brividi che provavamo di fronte al sacro: nell'esaltazione per «l'uomo finalmente trovato» il grido di dolore dell'egoista non viene avvertito e lo spettro, ormai così familiare, viene preso per il nostro vero io.

Ma «*Humanus* è il nome del santo» (si veda Goethe) e l'umano non è che il principio della santità perfezionato e purificato.

L'egoista si esprime in maniera opposta. Proprio perché tu consideri sacro qualcosa, io ti copro di scherno e rispetto magari tutto di te, tranne però, appunto, ciò che ti è sacro.

Da queste due visioni contrapposte derivano necessariamente due atteggiamenti contrapposti verso i beni spirituali: l'egoista li insulta, l'uomo religioso (cioè chiunque ponga la propria «essenza» al di sopra di sé) non può logicamente che difenderli. Ma quali beni spirituali vadano protetti e quali no è un problema che dipende totalmente dall'idea che ci si fa di «essere supremo» e chi ha timor di Dio, per esempio, ha da salvaguardarne molti di più di chi ha timor dell'uomo (il liberale).

Nei nostri beni spirituali noi veniamo offesi moralmente, a differenza che nei nostri beni materiali: il peccato contro i primi consiste in una diretta *profanazione*, mentre contro i secondi ha luogo una sottrazione o alienazione: i beni spirituali vengono svalutati o sconsacrati, non semplicemente sottratti, e il principio sacro viene messo in pericolo immediato. Con le parole «irriverenza» o «impudenza» viene designato ogni *delitto* contro i beni spirituali, cioè contro tutto ciò che ci è sacro, e lo scherno, l'oltraggio, il disprezzo, la critica, ecc., non sono che diverse gradazioni dell'*impudenza delittuosa*.

Sorvoliamo sul fatto che la profanazione può avvenire nei modi più vari e ricordiamo solo, come caso esemplare, il tipo di profanazione che minaccia pericolosamente il sacro con un' *illimitata libertà di stampa*.

Finché si esige rispetto anche per un solo essere spirituale, la parola e la stampa devono venir asservite in nome di quest'essere; l'egoista, infatti, potrebbe «rendersi colpevole» verso quell'essere sacro con le sue *affermazioni*: questo gli va impedito per lo meno con la «punizione meritata», se non si vuole usare invece il mezzo più adatto, cioè il potere poliziesco preventivo, per esempio la censura.

Quanti sospiri per la libertà di stampa! Ma da che cosa deve venir liberata la stampa? Ovviamente dalla dipendenza, dalla soggezione e dalla servitù in cui si trova! Ma liberarsi da tutto questo è appunto una faccenda che riguarda ogni singolo e si può supporre con assoluta certezza che, una volta che ti sarai liberato dalla servitù, anche ciò che scriverai apparterrà a te come cosa tua *propria*, invece di venir pensato e scritto *al servizio* di una qualche potenza. Un cristiano può mai dire o pubblicare qualcosa che sia più libero dalla fede cristiana di quanto non lo sia lui stesso? Se io non so e non posso scrivere qualcosa, la prima colpa forse è *mia*. Sebbene quest'osservazione sembri poco pertinente, la sua applicazione è immediata. Con una legge sulla stampa io pongo o lascio che vengano posti dei limiti alle mie pubblicazioni e, se li oltrepasso, sono nel torto e merito una *punizione*. Sono io stesso a *limitarmi*.

Per rendere libera la stampa, la cosa più importante sarebbe liberarla da ogni costrizione a cui potrebbe venir sottoposta in *nome di una legge*. E per arrivare a questo punto, dovrei appunto cominciare a svincolare me stesso dall'obbedienza alla legge.

Certo, l'assoluta libertà di stampa è, come ogni libertà assoluta, una cosa assurda [*ein Unding*]. La stampa può certo liberarsi da molte cose, ma sempre e soltanto se ne sono libero anch'io. Se ci libereremo dal sacro, se noi saremo *senza religione* e *senza legge*, tali diverranno anche le nostre parole.

I nostri scritti possono venir sottratti ad ogni costrizione nel mondo solo per quel tanto che ce ne siamo sbarazzati *noi stessi*. Ma nella misura in cui noi siamo liberi, possiamo rendere liberi anche i nostri scritti.

Essi devono dunque diventare nostri *propri*, anziché servire uno spettro, com'è avvenuto finora.

Questa richiesta della libertà di stampa non è posta con chiarezza. Ciò che apparentemente si chiede è che lo Stato renda libera la stampa, ma ciò che si vuole veramente, anche senza esserne consapevoli, è che la stampa si liberi, si sbarazzi dello Stato. La prima è una *petizione allo Stato*, la seconda una *ribellione contro lo Stato*. La prima, come «richiesta di giustizia», sia

pure come richiesta risoluta di una legge sulla libertà di stampa, presuppone lo Stato come *donatore* e può sperare soltanto in un *dono*, in una benevola concessione. È certo possibile che uno Stato agisca in modo insensato, concedendo il dono richiesto, ma c'è da scommettere che i beneficiati non ne sapranno far uso finché considereranno lo Stato come una verità: essi non si renderanno colpevoli nei confronti di questa «sacra» istituzione e invocheranno una legge sulla stampa assai severa per chi osasse farlo.

In breve, la stampa non può essere libera da ciò da cui non sono libero io stesso.

Forse che mi dimostro, in questo modo, nemico della libertà di stampa? Al contrario, io affermo soltanto che non la si potrà mai ottenere se si vuole quella libertà soltanto, cioè se si tende a un'autorizzazione illimitata. Continuate pure a mendicare quest'autorizzazione: potrete aspettare in eterno: non c'è nessuno al mondo che possa darvela. Finché vorrete farvi «legittimare» all'uso della stampa con un'autorizzazione, ossia con la libertà di stampa, vivrete sperando e soffrendo invano.

«Sciocchezze! Tu che hai le idee che stanno nel tuo libro non puoi purtroppo pubblicarle se non per un caso fortunato o per vie traverse; eppure sei proprio tu a non volere che si pungoli e si stimoli lo Stato fino a ottenere la libertà di stampa finora negata!». Uno scrittore apostrofato in questo modo potrebbe forse rispondere – giacché l'impudenza di questa gente non ha limiti: «Pensate bene a quel che dite! Che cosa faccio io per poter pubblicare il mio libro? Chiedo un permesso o non ricerco piuttosto un'occasione propizia, senza preoccuparmi minimamente della legalità, e, appena ne intravedo una, la colgo a volo, senza riguardo alcuno per lo Stato e per i suoi desideri? Io – bisogna pur dirla questa parola tremenda – inganno lo Stato. In modo inconsapevole anche voi fate lo stesso. Dall'alto delle vostre tribune voi cercate di convincere lo Stato che è suo dovere esporsi agli attacchi degli scrittori e, d'altro canto, che non ha niente da temere. Ma voi lo ingannate; infatti ne va della sua stessa esistenza, non appena perde la sua inaccessibilità. A voi lo Stato potrebbe certo concedere tranquillamente la libertà di stampa, come è avvenuto in Gran Bretagna; voi siete *fedeli dello Stato* e non siete capaci di scrivere qualcosa contro lo Stato, per quanto vogliate riformarlo e "aiutarlo a rimediare alle sue manchevolezze". Ma che succederebbe se gli avversari dello Stato potessero usare a modo loro lo strumento della libertà di parola e cominciassero ad attaccare aspramente e rigorosamente Chiesa, Stato, morale e ogni principio "sacro"? Allora voi sareste i primi a richiamare in vita, spaventatissimi, le *leggi di settembre*. Troppo tardi vi pentireste di quella sciocchezza fatta a cuor leggero, cioè di aver persuaso e sedotto lo Stato o il governo dello Stato con le vostre belle parole. Io voglio dimostrare, con la mia azione, soltanto due cose. La prima è che la libertà di stampa è sempre legata a

“occasioni propizie” e che quindi non potrà mai esserci una libertà assoluta; la seconda, invece, è che chi vuol goderne deve cercare e possibilmente costruire egli stesso l’occasione propizia, facendo valere contro lo Stato il *proprio vantaggio* e considerando se stesso e la propria volontà assai più importanti dello Stato e di ogni “potenza superiore”. La libertà di stampa può venire imposta non nello, ma solo contro lo Stato; se essa deve venir ottenuta, non sarà come conseguenza di una *richiesta*, ma come risultato di una *ribellione*. Ogni richiesta e ogni proposta per la libertà di stampa è già, più o meno consapevolmente, una ribellione, cosa che solo il filisteismo, avvezzo alle mezze misure, non vuole e non può riconoscere a se stesso, finché un giorno se ne avvedrà chiaramente e in modo inconfutabile, tremando di fronte alle conseguenze. Infatti la libertà di stampa che s’invoca ha certo all’inizio un aspetto innocuo e seducente, perché non pensa nemmeno lontanamente a lasciare il campo alla “licenza”, ma a poco a poco il suo cuore s’indurisce e si rende conto lentamente del fatto che una libertà non è affatto tale se è al *servizio* dello Stato, della morale o della legge. Essa è certo una libertà dalla costrizione della censura, ma non una libertà dalla costrizione della legge. Ormai la stampa vorrà, tutta presa da voglie di libertà, diventare sempre più libera, finché alla fine lo scrittore si dirà: io sarò veramente e completamente libero solo quando non avrò niente da chiedere; ma lo scrivere sarà libero solo se sarà mio *proprio* e se io non riceverò ordini da nessuna potenza o autorità, da nessuna fede e da nessun timore; la stampa dev’essere non libera (è troppo poco), ma *mia*, cioè mia *propria*, deve appartenere a me come *individuo*: la *proprietà della stampa*: ecco ciò che voglio prendermi.

«La libertà di stampa è infatti soltanto *autorizzazione a stampare* e lo Stato non può e non potrà mai decidersi liberamente a permettermi di malmenarlo con ciò che scrivo.

«Riassumendo e correggendo quanto ho detto in modo poco chiaro per l’uso dell’espressione “libertà di stampa”, si può dunque dire che questa, la *libertà di stampa*, esplicita rivendicazione dei liberali, è certamente possibile *nello* Stato, anzi è possibile solo *nello* Stato, perché essa consiste in un’*autorizzazione* e implica quindi qualcuno che la dia, cioè lo Stato. Ma, in quanto autorizzazione, essa ha il suo limite nello Stato stesso, che giustamente non permetterà altro che ciò che si concilia con la sua sussistenza e con la sua prosperità: esso le prescrive questo limite come *legge* della sua esistenza e della sua estensione. Il fatto che uno Stato tolleri più di un altro è solo una differenza quantitativa, che comunque interessa solo i sostenitori del liberalismo politico: essi vogliono in Germania, per esempio, solo una “tolleranza *più grande, più ampia* per la libertà di parola”. La libertà di stampa che si va chiedendo è cosa del *popolo* e, finché il popolo (lo Stato) non la possiede, io non posso certo farne uso. Dal punto di

vista della proprietà della stampa le cose stanno diversamente. Anche se il mio popolo non gode della libertà di stampa, io cerco un mezzo, con l'inganno o con la violenza, per poter stampare: l'autorizzazione a stampare la prendo da – *me* e dalla mia forza.

«Se la stampa è *mia propria*, io ho bisogno, per usarla, di un'autorizzazione dello Stato tanto poco quanto ne ho bisogno e la richiedo per soffiarmi il naso. La stampa sarà mia *proprietà* a partire dal momento in cui non riconoscerò nessun essere superiore a me stesso: infatti da quel momento Stato, Chiesa, popolo, società, ecc., cesseranno di esistere, perché essi devono la loro esistenza solo al mio disprezzo di me stesso e, venendo meno questa sottovalutazione, svanirebbero: essi esistono solo in quanto *mi sono superiori*, esistono solo come *potenze e potenti*. Oppure riuscite a immaginarvi uno Stato del quale tutti i sudditi non s'interessassero affatto? Sarebbe certo un sogno, un'utopia come la "Germania unita".

«La stampa mi apparterrà non appena io apparterrò a me stesso, sarò cioè un individuo: il mondo appartiene all'egoista perché questi non appartiene ad alcuna potenza al mondo.

«E tuttavia la mia stampa potrebbe essere pur sempre *tutt'altro che libera*, come per esempio in questo momento. Ma il mondo è grande e ci si arrangia come si può. Se io volessi rinunciare alla *proprietà* della mia stampa, potrei facilmente ottenere di far stampare tutta la mia produzione. Ma siccome io voglio sostenere la mia proprietà, devo per forza ingannare i miei nemici. "Non accetteresti la loro autorizzazione, se te la dessero?". Certo, con piacere; essa, infatti, sarebbe per me la dimostrazione del fatto che li ho ingannati e li sto portando verso la rovina. La loro autorizzazione in sé non m'interessa, ma tanto più m'importano la loro stoltezza e la loro sconfitta. Io non cerco di ottenere la loro autorizzazione nell'illusione di una possibile convivenza pacifica in cui addirittura ci stimoleremmo e ci aiuteremmo a vicenda, come pensano i sostenitori del liberalismo politico, ma piuttosto voglio la loro autorizzazione perché in tal modo li renderò più deboli e alla fine essi stessi ne periranno. Io agisco come un nemico consapevole ingannandoli e *approfittando* della loro leggerezza.

«La stampa sarà finalmente *mia* se io non riconoscerò, per quel che riguarda il suo uso, assolutamente nessun *giudice* all'infuori di me, cioè se io sarò spinto a scrivere non più dalla moralità o dalla religione o dal rispetto per le leggi dello Stato, ma da me stesso e dal mio egoismo!».

Che cosa potreste mai replicare di fronte a una risposta così impudente? Il modo forse più perspicuo di porre la questione è il seguente: di chi è la stampa? del popolo (ossia dello Stato) o mia? I politici da parte loro intendono soltanto liberarla dalle intromissioni arbitrarie dei detentori del potere, senza pensare che, per essere veramente aperta a ciascuno, la

stampa dovrebbe essere libera anche dalle leggi, cioè dalla volontà popolare (ossia statale). Essi, invece, ne vogliono fare una «cosa del popolo».

Ma una volta divenuta proprietà del popolo, essa sarebbe ancora ben lontana dall'essere mia, anzi manterrebbe per me, piuttosto, il significato subordinato di un' *autorizzazione*. Il popolo sarebbe giudice dei miei pensieri e io avrei il dovere e la responsabilità di rendergliene conto. I giurati, se si attaccano le loro idee fisse, hanno menti e cuori altrettanto duri dei despoti più rigidi e dei loro scagnozzi.

Nelle *Aspirazioni liberali*¹ E. Bauer afferma che la libertà di stampa non è possibile nello Stato assoluto e in quello costituzionale, mentre è al suo posto nello «Stato libero»: «In esso si riconosce che il singolo ha il diritto di esprimersi proprio perché non è più singolo, ma invece membro di una collettività vera e razionale». Dunque non il singolo, ma il «membro» gode della libertà di stampa. Ma se il singolo, per ottenere quella libertà, deve prima far professione di fede nei confronti di quella collettività, del popolo, se insomma quella libertà non se la conquista *col proprio potere*, ciò vuol dire che si tratta di una *libertà del popolo*, di una libertà che gli viene concessa in seguito alla sua professione di fede nella comunità di cui «si riconosce parte». Noi affermiamo, al contrario, che ognuno può esprimersi liberamente proprio in quanto singolo. Questo non vuol dire però che ne ha «il diritto» o che questa libertà è il suo «diritto sacro». Egli ha solo il suo *potere*, ma è appunto solo il potere che lo rende individuo proprietario. Io non ho bisogno di alcuna concessione per poter stampare liberamente, non ho bisogno del permesso del popolo, non ho bisogno né di «diritti» né di «legittimazioni». Anche la libertà di stampa, come ogni libertà, devo «prendermela»; il popolo «come unico giudice» non può *darmela*. Esso può accettare o meno il fatto che io mi sia preso quella libertà, ma non potrebbe mai darmela, donarmela, concedermela. Io la esercito *nonostante* il popolo, semplicemente come singolo, cioè io la strappo, lottando, al popolo, mio nemico, e la conservo solo se riesco veramente a strappargliela lottando, cioè se me la *prendo*. Ma io la prendo perché essa è mia proprietà.

Sander, con il quale E. Bauer polemizza, rivendica la libertà di stampa «come il diritto e la libertà del *cittadino nello Stato*» (p. 99). Che cosa fa E. Bauer di diverso? Anche per lui la libertà di stampa è solo un diritto del *cittadino* libero.

S'invoca la libertà di stampa anche chiamandola «diritto universale dell'uomo». A questo proposito coglieva nel segno l'obiezione secondo cui non tutti gli uomini saprebbero fare un uso conveniente di quella libertà perché non tutti i singoli sono veramente uomini. *All'uomo* come tale

¹ II, pp. 91 sgg. (Si veda, sopra, la mia nota a proposito di questo scritto). [E. Bauer, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland (Le aspirazioni liberali in Germania)*, Zürich-Winterthur, 1843].

nessun governo la rifiuterebbe mai: ma /l'uomo, per l'appunto, non scrive un bel nulla, perché è un fantasma. Quella libertà è stata così sempre negata ai *singoli*, da parte del governo, e concessa ad altri, per esempio ai suoi organi. Se la si voleva davvero per tutti, si doveva appunto sostenere che essa spetta al singolo, a me, non all'uomo o al singolo nella misura in cui è uomo. Un essere non umano (per esempio un animale) non saprebbe comunque usarla. Il governo francese, per esempio, non contesta la libertà di stampa come diritto dell'uomo, ma vuole in cambio, da parte del singolo, una prova del fatto che egli è veramente uomo, perché solo all'uomo, e non al singolo, è disposto a concedere quella libertà.

Appunto col pretesto che ciò che avevo *non era umano*, mi hanno portato via ciò che è mio: soltanto l'umano mi è stato lasciato tutto intero.

La libertà di stampa può portare soltanto a una stampa *responsabile*, la stampa *irresponsabile* potrà nascere solo dalla proprietà di stampa.

Tutti coloro che vivono in modo religioso pongono come principio per i rapporti fra gli uomini una legge esplicita che talvolta si osa violare, peccando, ma il cui valore assoluto non si oserebbe mai negare: si tratta della legge dell' – amore, a cui per ora restano fedeli anche coloro che sembrano lottare contro il suo fondamento e odiano questa parola, ma che amano essi pure, anzi il loro è un amore più puro e spirituale: essi amano «l'uomo e l'umanità».

Il senso di questa legge può venir formulato in questo modo: ogni uomo deve avere qualcosa da porre al di sopra di se stesso. Tu devi mettere da parte il tuo «interesse privato» ogni volta che è in gioco il bene di altri, il bene della patria, della società, il bene comune, quello dell'umanità, la buona causa e simili! La patria, la società, l'umanità, ecc., devono valere per te più di te stesso e di fronte al loro interesse il tuo «interesse privato» deve ritirarsi in buon ordine: tu non devi essere – egoista.

L'amore è un'esigenza religiosa molto vasta, che non si limita, mettiamo, all'amore di Dio e degli uomini, ma che costituisce il principio fondamentale di ogni rapporto. Qualsiasi cosa facciamo, pensiamo o vogliamo, dev'essere l'amore a muoverci. Così, possiamo certo giudicare, ma solo «con amore». La Bibbia può certo venir criticata, e anche molto a fondo, ma il critico deve anzitutto *amarla* e vedere in essa il libro sacro. Questo non significa forse che egli non può criticarla fino ad annientarla, ma che la deve lasciar stare e accettarne l'esistenza, considerandola qualcosa di sacro e inviolabile? Anche quando critichiamo altre persone, il nostro atteggiamento di fondo deve restare sempre quello dell'amore. I giudizi che l'odio ci suggerisce non sono certo nostri *propri*, bensì giudizi, appunto, dell'odio che ci domina, «giudizi odiosi». Ma i giudizi che ci suggerisce l'amore ci *appartengono* forse di più dei primi? Essi sono giudizi dell'amore che ci

domina, sono «amorosi e indulgenti», non sono nostri *propri* e quindi non sono certamente dei veri giudizi. Chi arde d'amore per la giustizia, esclama: *fiat iustitia, pereat mundus*. Egli potrà certo chiedersi e ricercare la vera essenza della giustizia e che cosa implichi e *in che* consista, mai però *se* esista di fatto.

È senz'altro vero che «chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio in lui» (1 Giov., 4, 16). Dio resta in lui, egli non se ne sbarazza e non diventa ateo: egli rimane in Dio, non ritorna in sé, nella sua patria reale, resta nell'amore di Dio e non diventa privo d'amore.

«Dio è amore! Ogni epoca e ogni generazione riconosce in quest'affermazione il nocciolo del cristianesimo». Il Dio che è amore è un Dio invadente: non vuol lasciare in pace il mondo, ma deve *renderlo beato*. «Dio si è fatto uomo per far diventare divini gli uomini».¹ Egli interviene sempre e niente accade senza il suo consenso; per ogni cosa egli ha le sue «migliori intenzioni» e i suoi «disegni e consigli imperscrutabili». La ragione, che è egli stesso, deve venir stimolata e realizzata in tutto il mondo. La sua cura paterna ci toglie ogni autonomia. Noi non possiamo far niente di intelligente senza che venga detto: è opera di Dio! e non possiamo attirarci nessuna disgrazia senza sentire: è stato il volere di Dio! Noi non abbiamo niente che non ci verrebbe da lui: egli ha «dato» ogni cosa. Ma l'uomo si comporta come Dio. Dio vuole sempre *render beato* il mondo e l'uomo vuol *render felici* gli uomini. Perciò ogni «uomo» vuole risvegliare in ogni altro la ragione che crede di avere in sé: tutto dev'essere razionale. Dio si tormenta col diavolo, il filosofo con l'irrazionale e il casuale. Dio non lascia che niente percorra il *suo proprio* sentiero e l'uomo, parimenti, vuole che conduciamo una vita che non sia altro che umana.

Ma chi è pieno di amor sacro (religioso, morale, umano) ama solo lo spettro dell'«uomo vero» e perseguita con cieca crudeltà il singolo, cioè l'uomo reale, appellandosi flemmaticamente al diritto di procedere contro «ciò che è inumano». Egli trova che sia cosa giusta e inevitabile essere spietato fino all'inverosimile, perché l'amore per lo spettro o per l'entità generale lo obbliga a odiare tutto ciò che non è spettrale, ossia l'egoista o il singolo; questo è il senso del famoso fenomeno d'amore che chiamano «giustizia».

Il povero accusato non può aspettarsi clemenza: nessuno copre di un velo pietoso la sua nudità miseranda. Senz'alcuna commozione il giudice severo strappa dal corpo dell'accusato gli ultimi brandelli della sua discolpa; senz'alcuna commiserazione il carceriere lo getta nella sua buia cella e senz'alcuna attenzione lo ributta, una volta scontata la pena, quando però è segnato per sempre dal marchio infamante, fra gente che lo spia con occhi colmi di disprezzo, brava gente, cristiana e ligia alle leggi, che forma il suo

¹ Atanasio.

prossimo fraterno! E senza misericordia alcuna il delinquente «degnò di essere condannato a morte» viene condotto al patibolo e la legge morale violata festeggia, in mezzo a una moltitudine giubilante, la sua sublime – vendetta. Solo uno dei due può continuare a vivere: o il comandamento morale o il delinquente. Dove i delinquenti vivono impuniti, il comandamento morale è tramontato, e dove quest'ultimo regna, i delinquenti non possono non perire. La loro inimicizia è indistruttibile.

L'epoca cristiana è appunto l'età della *misericordia*, dell'*amore*, della preoccupazione che tutti gli uomini abbiano ciò che spetta loro, anzi della preoccupazione di condurli ad adempiere la loro missione umana (divina). Per tutti i rapporti umani viene posto dunque come principio qualcosa che valga come essenza dell'uomo e costituisca perciò la sua missione, alla quale è stato chiamato da Dio o (secondo le idee moderne) dal suo esser uomo (dal genere umano). Da ciò lo zelo nel proselitismo. Il fatto che i comunisti e gli umanitari si aspettino dall'uomo più dei cristiani non toglie che anch'essi si trovano nella stessa prospettiva. L'umano spetta all'uomo! Se alla gente devota bastava che l'uomo partecipasse della divinità, i sostenitori dell'umano pretendono che l'uomo non venga privato di niente di umano. Contro l'egoismo si rivoltano gli uni e gli altri, com'è ben naturale, perché il frutto dell'egoismo non può venir concesso con un'autorizzazione o dato in feudo, ma bisogna procurarselo da sé. Il primo viene distribuito dall'amore, il secondo posso darmelo solo io stesso.

Finora tutti i rapporti si fondavano sull'amore, sul comportamento *pieno di riguardi*, sulla solidarietà reciproca. Era nostro dovere verso noi stessi renderci beati, ossia accogliere in noi la beatitudine, l'essere supremo, e farne una *vérité* (verità e realtà) ed era nostro dovere *verso gli altri* aiutarli a realizzare la loro essenza e la loro missione: nell'un caso come nell'altro si era in dovere verso l'essenza dell'uomo, le si doveva un nostro contributo alla sua realizzazione.

Ma invece non ci sono doveri né verso se stessi, di diventare qualcosa, né verso gli altri, di farli diventare qualcosa: niente è dovuto all'essenza propria o altrui. I rapporti che si richiamano a un'essenza o a un essere sono rapporti con fantasmi, non con qualcosa di reale. Se io ho un rapporto con l'essere supremo, questo non è un rapporto con me stesso, e se ho un rapporto con l'essenza dell'uomo, questo non è un rapporto con gli uomini.

L'amore dell'uomo naturale è diventato, con la civiltà, un *comandamento*. Ma come comandamento esso appartiene *all'uomo* come tale, non a *me*; esso è la mia *essenza*, a cui si attribuisce un significato essenziale che non ha, non la mia proprietà. L'uomo, cioè l'umanità, mi presenta quell'esigenza: da me si *esige* l'amore: esso è mio *dovere*. Così, invece di essere conquistato davvero *per me*, esso viene conquistato per un'entità generale, per *l'uomo*, come sua proprietà o come una delle sue

proprietà: «all'uomo, cioè a ogni uomo, si addice di amare: amare è il dovere e la missione dell'uomo, ecc.».

Di conseguenza io devo rivendicare *per me* l'amore, liberandolo dalla potenza *dell'uomo*.

Ciò che originariamente era *mio*, sebbene in modo *casuale*, per istinto, mi venne poi concesso come una proprietà dell'uomo; io sono diventato feudatario, poiché ero capace di amore, sono diventato il vassallo dell'umanità, nient'altro che un esemplare di questa specie e, amando, ho agito non come *io*, ma come *uomo*, come esemplare umano, cioè umanamente. La condizione globale della civiltà è il *vassallaggio*, perché la proprietà è *dell'uomo* o dell'umanità e non *mia*. È stato fondato un enorme Stato di vassalli, che deruba il singolo di ogni cosa e tutto concede «all'uomo». Il singolo ha dovuto necessariamente, alla fine, esser considerato come un «ricetto di peccati».

Forse che non devo provare mai un vivo interesse per la persona di un altro? Forse che la *sua* gioia e il *suo* bene non devono starmi a cuore e il piacere che gli procuro non deve valere per me più dei piaceri che io stesso vivo? Al contrario, io posso sacrificargli con gioia innumerevoli piaceri miei, posso rinunciare a innumerevoli cose pur di veder rifiorire il *suo* sorriso e posso mettere a repentaglio per lui quello che, se lui non ci fosse, sarebbe per me la cosa più cara al mondo: la mia vita o il mio benessere o la mia libertà. Anzi, il mio piacere e la mia felicità consistono per l'appunto nel godere della sua felicità e del suo piacere. Ma c'è qualcosa che io non gli sacrifico: *me stesso*; io rimango egoista e – godo di lui. Sacrificargli tutto ciò che, se non amassi quella persona, mi terrei stretto, è una cosa molto semplice e perfino più comune, nella vita di tutti i giorni, di quanto non si pensi; ma ciò dimostra soltanto il fatto che una passione è in me più potente di ogni altra. Anche il cristianesimo insegna a sacrificare a questa passione tutte le altre. Ma anche se io sacrifico a una passione tutte le altre, non le sacrifico per questo *me stesso*, non sacrifico niente di ciò che mi fa essere veramente me stesso, non sacrifico il mio valore proprio e la mia *individualità propria*. E, se questo caso disgraziato si verifica, non cambia niente che sia per amore anziché per una qualche altra passione a cui obbedisco ciecamente. L'ambizioso che viene trascinato dall'ambizione e che è sordo a ogni consiglio che tenda a ridargli la serenità ha fatto di questa passione la sua tiranna contro la quale non ha più la forza di opporsi: egli le si è dato completamente perché non sa *dissolversi*, e con ciò liberarsi da essa: è invasato.

Anch'io amo gli uomini, non solo alcuni singoli, ma ognuno. Ma io li amo con la consapevolezza dell'egoismo; io li amo perché amarli *mi* rende felice, io amo, perché l'amore è per me un sentimento naturale, perché mi piace. Io non conosco alcun «comandamento d'amore». Io provo

compassione e *simpatia* per ogni essere dotato di sensibilità e il suo tormento mi tormenta, il suo rallegrarsi mi rallegra: io posso uccidere, ma non torturare. Invece il generoso, virtuoso Rodolfo, il principe dei filistei nei *Mystères de Paris*, colmo d'«indignazione» verso i malvagi, prepara per loro torture e sofferenze. La compassione e la simpatia di cui parlavo dimostrano solo che il sentimento di coloro che sentono è anche mio, è mia proprietà, mentre il modo spietato di procedere del «giusto» (per esempio contro il notaio Ferrand) assomiglia all'insensibilità di quel brigante che tagliava o allungava le gambe delle sue vittime a misura del suo letto: il letto di Rodolfo, a misura del quale egli taglia gli uomini, è il concetto di «bene». Il senso del diritto, della virtù, ecc., rende crudeli e intolleranti. Rodolfo non ha gli stessi sentimenti del notaio, anzi, al contrario, egli sente che «il malvagio ha quel che si merita»: non si tratta certo di compassione.

Voi amate l'uomo, perciò torturate l'uomo singolo, l'egoista; il vostro amore per gli uomini vi porta a torturarli.

Se io vedo che il mio amore soffre, soffro con lui e non sono tranquillo finché non ho tentato in ogni modo di consolarlo e rasserenarlo; se lo vedo contento, anch'io sono contento della sua gioia. Questo non significa che ciò che gli provoca gioia o dolore abbia lo stesso effetto su di me, e del resto già il caso del dolore fisico dimostra che io non provo le sue stesse sensazioni: a lui fa male un dente, ma a me fa male il suo dolore.

Io non posso sopportare quella ruga di dolore sulla fronte amata e per questo, cioè per me, la bacio per farla sparire. Se io non amassi questa persona, potrebbe avere quante rughe vuole, ma a me non importerebbe niente; io tento di allontanare soltanto la *mia* pena.

C'è forse qualcuno o qualcosa che io non amo ma che abbia *diritto* al mio amore? Viene prima il mio amore o il suo diritto? Genitori, parenti, patria, popolo, città natale, ecc., e infine il prossimo in generale («fratelli, fratellanza») affermano di avere un diritto al mio amore e lo rivendicano senz'altro. Essi lo considerano *loro proprietà* e se io non la rispetto divengo ai loro occhi un ladro che sottrae loro ciò che è loro dovuto, ciò che è loro. Io *devo* amare. Se l'amore è un comandamento e una legge, è necessario che io riceva un'educazione conforme e che venga punito se contravvengo a questo principio. Perciò io verrò fatto oggetto dell'«influenza morale» più forte possibile affinché impari ad amare. E non c'è dubbio che si può stimolare e sedurre gli uomini all'amore come ad altre passioni, per esempio anche all'odio. L'odio si trasmette di generazione in generazione solo perché gli antenati degli uni appartenevano ai guelfi e quelli degli altri ai ghibellini.

Ma l'amore non è un comandamento, bensì, come ogni mio sentimento, una *mia proprietà*. *Acquistatevi, guadagnatevi* la mia proprietà e io ve la darò. Se una Chiesa, un popolo, una patria, una famiglia, ecc., non sanno

guadagnarsi il mio amore, io non li amerò, e io stabilisco il prezzo del mio amore a mio piacimento.

L'amore interessato è completamente diverso da quello disinteressato, di tipo mistico o romantico. Si può amare qualsiasi cosa, non solo gli uomini, ma in generale qualsiasi «oggetto» (il vino, la patria, ecc.). L'amore diventa cieco e folle quando una *necessità* naturale lo sottrae al mio potere e io m'innamoro follemente di qualcosa, diventa invece romantico quando interviene una *necessità* morale che fa sì che l'«oggetto» dell'amore mi divenga sacro, ossia che io mi vincoli ad esso per dovere, per coscienza, per un giuramento, ecc. Allora non è più l'oggetto a esistere per me, ma sono io a esistere per esso.

L'amore è possessione non in quanto mio sentimento (come tale lo tengo invece in mio possesso: è mia proprietà), ma per l'estraneità dell'oggetto. L'amore religioso consiste infatti nel comandamento di amare, nell'amato, un «santo», ossia di tenersi stretti a un santo; per l'amore disinteressato ci sono oggetti *assolutamente degni di amore* per i quali il mio cuore deve battere, per esempio il prossimo oppure il coniuge, i parenti, ecc. L'amor sacro ama, nell'amato, il sacro e si affanna sempre più a far dell'amato un santo (per esempio un «uomo»).

L'amato è un oggetto che *deve* venir amato da me. Egli non è oggetto del mio amore perché o in quanto io l'amo, ma è oggetto dell'amore in sé e per sé. Non sono io a farne un oggetto d'amore, bensì esso lo è già di per sé, perché anche il fatto che lo sia diventato eventualmente per mia scelta (per esempio la fidanzata, il coniuge, ecc.) non cambia niente, perché anche in questo caso ha acquistato, per il fatto che io l'ho scelto una volta, un «diritto al mio amore» e io, per averlo amato una volta, sono obbligato ad amarlo per sempre. Non è dunque oggetto del *mio* amore, ma oggetto d'amore senz'altro: un oggetto che *deve* venir amato. L'amore gli spetta, gli è dovuto, ossia è suo *diritto* e io sono *obbligato* ad amarlo. Il mio amore, cioè l'amore che io devo tributargli, è in realtà *suo* e lo riceve da me come un tributo.

Ogni amore che sia in qualche misura macchiato dall'obbligatorietà è disinteressato e, fin dove quella macchia si estende, tale amore è possessione. Chi crede di *dover* qualcosa all'oggetto del suo amore ama in modo romantico o religioso.

L'amore per la famiglia, per esempio, come viene inteso comunemente, cioè come *pietas*, è un amore religioso; l'amore per la patria, predicato come «patriottismo», pure. Tutto il nostro amore romantico prende la stessa piega: ovunque troviamo l'ipocrisia o l'autoillusione di un «amore disinteressato», un interesse nell'oggetto per l'oggetto stesso, non per me e certo non per me soltanto.

L'amore religioso o romantico si distingue certamente dall'amore sensuale per la differenza dell'oggetto, ma non per l'atteggiamento di

dipendenza nei suoi confronti. Sotto questo riguardo si tratta in entrambi i casi di possessione; per quel che riguarda l'oggetto, invece, il primo è sacro, il secondo profano. Il dominio dell'oggetto su di me è lo stesso in entrambi i casi, solo che l'oggetto in un caso è sensuale, nell'altro spirituale (spettrale). Il mio amore è veramente mio proprio solo se consiste totalmente in un interesse personale ed egoistico, nel qual caso l'oggetto del mio amore è veramente il *mio* oggetto o la mia proprietà. Alla mia proprietà io non devo niente, non ho alcun dovere nei suoi confronti, così come non ho alcun dovere, mettiamo, verso il mio occhio; se lo proteggo tuttavia con grande attenzione, lo faccio solo per me.

L'età antica conosceva l'amore altrettanto bene dell'età cristiana; il dio dell'amore è più antico del Dio d'amore. Ma la possessione mistica è cosa dei moderni.

La possessione amorosa consiste nell'estraniamento dell'oggetto ossia nella mia impotenza di fronte alla sua estraneità e strapotenza. Per l'egoista niente è abbastanza alto perché egli si debba umiliare in sua presenza, niente tanto autonomo ed estraneo che egli debba vivere per amore di esso, niente tanto sacro che debba offrirgli in olocausto. L'amore dell'egoista sgorga dall'interesse personale, scorre nel letto dell'interesse personale e sfocia di nuovo nell'interesse personale.

Si può ancora parlare di amore, in questo caso? Se conoscete un'altra parola, usatela pure; vorrà dire che la dolce parola «amore» appassirà con questo mondo che muore; io da parte mia non trovo per adesso alcun altro termine nella nostra lingua *cristiana* e continuo perciò ad esprimermi come so: io «amo» il *mio* oggetto, la mia – proprietà.

Io tengo nel mio cuore l'amore solo in quanto è uno dei miei sentimenti, ma come potenza superiore a me stesso, come potenza divina (Feuerbach), come passione alla quale non devo sottrarmi, come dovere religioso e morale – io lo disdegno. In quanto mio sentimento, l'amore è *mio*, in quanto principio a cui voto e «consacro» la mia anima, è un despota ed è *divino* allo stesso modo in cui l'odio, come principio, è *diabolico*; insomma il mio amore non è né sacro né profano, né divino né diabolico.

«Un amore che è limitato dalla fede è un amore falso. L'unica limitazione che non contraddice l'essenza dell'amore è l'autolimitazione dell'amore imposta dalla ragione, dall'intelligenza. L'amore che disdegna il rigore, la legge dell'intelligenza, è teoricamente un amore falso e praticamente un amore pernicioso».¹ Dunque l'amore è, nella sua essenza *razionale*! Così pensa Feuerbach; il credente invece pensa: l'amore è, nella sua essenza, *credente*. Il primo se la prende con l'amore *irrazionale*, il secondo con l'amore *miscredente*. Per l'uno come per l'altro può trattarsi

¹ Feuerbach, *Wesen d. Chr.*, p. 394 [L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cit.].

tutt'al più di uno *splendidum vitium*. Ma a questo modo non ammettono entrambi l'amore anche nella sua forma irrazionale o miscredente? Essi non osano dire: l'amore irrazionale o miscredente è una cosa senza senso, non è amore, così come non direbbero: le lacrime irrazionali o miscredenti non sono lacrime. Ma se anche l'amore irrazionale e quello miscredente devono esser considerati forme d'amore, e tuttavia indegne dell'uomo, ne deriva semplicemente che non l'amore è la cosa suprema, ma la ragione o la fede; anche l'uomo irrazionale e il miscredente possono amare, ma l'amore ha valore solo se chi ama è razionale o credente. Feuerbach prende un abbaglio quando chiama la razionalità dell'amore la sua «autolimitazione»; il credente avrebbe lo stesso diritto a chiamare la fede dell'amore la sua «autolimitazione». L'amore irrazionale non è né «falso» né «pernicioso»: è amore e agisce come tale.

Nei confronti del mondo e in particolare nei confronti degli uomini io devo *impormi un certo modo di sentire*, impormi fin da principio il sentimento dell'amore e «andar loro incontro con amore». In questo c'è certamente assai più arbitrio e autodeterminazione che non nel lasciarmi assalire, nel mondo, da tutti i possibili sentimenti e nell'espormi alle emozioni più disordinate e casuali. Anzi io mi apro al mondo con un sentimento predeterminato, quasi un pregiudizio o un preconetto; io mi sono già prescritto in partenza un atteggiamento nei confronti del mondo e sentirò e penserò, nonostante tutte le smentite che posso avere, solo ciò che ho deciso una volta per tutte di sentire. Contro il dominio del mondo io mi assicuro col principio dell'amore; infatti, qualsiasi cosa succeda, io – amo. Il brutto, per esempio, mi fa un'impressione ripugnante, ma io, deciso ad amare, vinco quest'impressione così come ogni antipatia.

Ma il sentimento che mi sono in partenza deciso e – condannato ad avere è per l'appunto un sentimento *limitato* perché predeterminato, perché io stesso non ne posso uscire e non posso sbarazzarmene. In quanto predeterminato, è un *pregiudizio*. Non sono io a rivelarmi al mondo, bensì il mio amore. Certo, il *mondo*, a questo modo, non mi domina, ma in maniera tanto più ineluttabile mi domina lo spirito dell'*amore*. Io ho vinto il mondo per diventare schiavo di questo spirito.

Se prima ho detto che io amo il mondo, ora aggiungo: io non lo amo, perché lo *anniento*, così come io anniento me stesso: *io lo dissolvo*. Io non mi limito a un solo sentimento verso gli uomini, ma lascio libero gioco a tutti i sentimenti di cui sono capace. Perché non dichiararlo in tutta la sua crudezza? *Io utilizzo* il mondo e gli uomini! In questo modo posso mantenermi disponibile a ogni emozione, senza che nessuna di esse mi strappi a me stesso. Io posso amare, amare con tutta l'anima e lasciar ardere nel mio cuore la fiamma della passione più violenta, senza considerare l'amato nient'altro che l'*alimento* della mia passione, alla quale sempre di

nuovo dà ristoro. Tutta la mia cura per lui riguarda solo l'*oggetto del mio amore*, perché il mio amore ne ha *bisogno*, perché io l'«amo ardentemente». Come mi sarebbe indifferente – se non fosse l'oggetto del mio amore! È solo il mio amore che alimento con lui, solo per questo lo *utilizzo*: io lo *godo*.

Scegliamo un altro esempio a portata di mano. Vedo che gli uomini sono tormentati, nella loro oscura superstizione, da un nugolo di fantasmi. Se io cerco con tutte le mie forze di portare una luce diurna che metta in fuga gli spettri della notte, lo faccio forse perché vi amo? Scrivo forse per amore degli uomini? No, io scrivo perché voglio procurare ai *miei* pensieri un'esistenza nel mondo e anche se prevedessi che questi pensieri vi toglieranno la pace e la tranquillità, anche se vedessi germogliare le guerre più cruento e la rovina di molte generazioni dal seme dei miei pensieri, bene, io lo spargerei ugualmente. Fatene quel che volete e potete: è cosa vostra e non me ne curo. Forse ne avrete solo dolore, lotta e morte, e pochissimi ne trarranno motivo di gioia. Se m'importasse del vostro benessere, io agirei come la Chiesa che tolse ai laici la Bibbia o come i governi cristiani che si fanno un sacro dovere di «proteggere l'uomo comune dai libri cattivi».

Ma non solo io non esprimo i miei pensieri per amor vostro: io non li esprimo nemmeno per amore della verità. No –

Come l'uccello canto
che sopra i rami sta:
la melodia soltanto
mi ricompensa già.

Io canto perché – sono un cantore. Ma di voi faccio *uso* e ho *bisogno* perché ho bisogno di – orecchi che mi ascoltino.

Quando il mondo mi attraversa il cammino (e lo fa ad ogni momento), io lo consumo per calmare la fame del mio egoismo. Tu non sei per me nient'altro che il – mio alimento, così come anche tu, d'altronde, mi consumi e mi usi. Noi abbiamo l'un con l'altro un solo rapporto: quello dell'*utilizzabilità*, dell'utilità, dell'uso. Noi non ci dobbiamo niente *l'un l'altro*, perché ciò che sembra che io debba a te lo debbo, se mai, a me stesso. Se io ti mostro un volto allegro, per rallegrare anche te, è *a me* che interessa la tua allegria e il volto che ti mostro serve al *mio* desiderio; a mille altre persone che non è mia intenzione rallegrare non lo mostro affatto.

Quell'amore che si fonda sull'«essenza dell'uomo» o che pesa su di noi, nell'età della religione e della morale, come un «comandamento» richiede un'educazione adeguata. Qui occorre portare almeno un esempio, trattandolo da un punto di vista egoistico, del modo in cui l'influenza morale, l'ingrediente principale della nostra educazione, tenta di regolare i rapporti degli uomini fra di loro.

I nostri educatori si danno da fare per farci perdere per tempo il vizio di mentire e per inculcarci il principio che bisogna sempre dire la verità. Se si facesse dell'interesse personale il fondamento di questa regola, ognuno capirebbe senza difficoltà che, mentendo, perde la fiducia degli altri, che invece desidera, e che è ben giusto il detto: «A chi ha mentito una volta non si crede più, anche se dice la verità». Ma al tempo stesso egli s'accorgerebbe che dev'essere veritiero solo con quelli che *egli stesso* autorizza a sapere la verità. Se a una spia che attraversa sotto mentite spoglie il territorio nemico viene chiesto di rivelare la sua vera identità, chi pone la domanda è certo autorizzato a informarsi, ma la spia travestita non gli concede certo il diritto di sapere da lei la verità: risponderà in un modo qualsiasi, ma certo mentendo. Eppure la morale comanda: «Non mentire». La morale conferisce a chi pone quella domanda il diritto di aspettarsi la verità, ma io no: io riconosco solo i diritti che *io stesso* conferisco. Se la polizia s'introduce in una riunione di rivoluzionari e chiede a chi sta parlando il suo nome, tutti sanno che essa ne ha il diritto, ma non l'ha *per concessione del rivoluzionario*, giacché questi le è nemico: egli dice perciò un nome falso e l'inganna, mentendole. Ma d'altronde la polizia non è così stolta da fare affidamento sull'amore dei suoi nemici per la verità; al contrario, essa non prende certo per buona quella risposta, ma cerca d'«individuare» la persona in questione. Anzi, lo Stato si comporta sempre prestando poca fede agli individui, perché riconosce nel loro egoismo il suo nemico naturale: esso pretende assolutamente un «documento» e chi non può provare la propria identità cade nelle mani della sua attività investigativa. Lo Stato non crede e non presta fiducia al singolo, e con ciò già si pone dallo stesso punto di vista di quello: il *punto di vista della menzogna*: lo Stato ha fiducia in me solo se si è *assicurato* della verità della mia affermazione, cosa che può fare per lo più solo facendomi giurare. Anche questo dimostra chiaramente che lo Stato non fa affidamento sul nostro amore per la verità o sulla nostra credibilità, ma sul nostro *interesse* personale ed egoistico: esso si affida alla convinzione che noi non vogliamo incorrere, con uno spergiuro, nella collera di Dio.

S'immagini un rivoluzionario francese nell'anno 1788 che si sia lasciato sfuggire, parlando con amici, le parole divenute poi famose: «Il mondo non avrà pace finché l'ultimo re non sarà impiccato con le budella dell'ultimo prete». Allora il re aveva ancora tutti i suoi poteri e, quando quell'affermazione venne per caso risaputa, senza che si potessero peraltro produrre testimoni, si chiese all'accusato di confessare. Deve confessare o no? Se nega, mente, ma resta impunito; se confessa, è sincero, ma viene decapitato. Se la verità gli preme più di ogni altra cosa, deve morire. Solo un poeta da poco potrebbe tentare di scrivere una tragedia sulla sua fine, perché quale interesse può mai esserci nel vedere un uomo che soccombe per viltà? Ma se egli avesse il coraggio di non essere schiavo della verità e

della sincerità, potrebbe chiedersi: perché i giudici devono sapere che cosa ho detto fra amici? Se *avessi voluto* che lo sapessero, gliel'avrei detto, così come l'ho detto ai miei amici. Io non voglio che lo sappiano. Essi pretendono che io mi confidi con loro senza che io li abbia chiamati per questo o che ne abbia fatto i miei confidenti; essi *vogliono* sapere ciò che io *voglio* nascondere. Avvicinatevi dunque, voi che volete spezzare la mia volontà con la vostra e mostrate ciò che sapete fare! Potreste torturarmi, minacciarmi l'inferno e la dannazione eterna, piegarmi fino a farmi fare un giuramento falso, ma la verità non riuscirete a cavarmela di bocca, perché io vi *voglio* mentire, perché io non vi ho dato alcun diritto di aspettarvi che io sia sincero. Dio, «che è la verità», guardi pure in giù, verso di me, con aria minacciosa, la menzogna mi sia pure dura: io ho nondimeno il coraggio di mentire e, anche se fossi stanco di questa vita, anche se niente mi apparisse più desiderabile della spada del vostro boia, io non voglio darvi lo stesso la gioia di trovare in me uno schiavo della verità che voi avreste condotto, con le vostre arti da preti, a tradire la propria *volontà*. Quando io ho pronunciato quelle parole che esprimevano un alto tradimento, volevo che voi non ne sapeste niente; questa è ancora la mia volontà e perciò non mi lascerò intimorire dalla maledizione della menzogna.

Sigismondo non è un povero diavolo perché rompe la sua parola regale, ma piuttosto rompe la sua parola regale perché era un poveraccio; avrebbe potuto mantenere la sua parola, ma sarebbe stato lo stesso un poveraccio bigotto. Lutero, spinto da una potenza superiore, tradì i suoi voti monastici: lo fece per Dio. Entrambi si comportarono da ossesso nel rompere il loro giuramento: Sigismondo per mostrarsi *sincero* credente nella *verità* divina, cioè nella vera fede, quella cattolica pura; Lutero per rendere testimonianza al Vangelo *sinceramente* e in piena verità, con l'anima e col corpo; entrambi spergiurarono per essere sinceri verso una «verità superiore». Ma il primo fu svincolato dal suo giuramento per intervento dei preti, il secondo si svincolò da sé. Che altro avevano in mente entrambi se non ciò che è contenuto in quelle parole apostoliche: «Tu non hai tradito gli uomini, ma Dio»? Essi mentirono agli uomini e ruppero davanti agli occhi del mondo il loro giuramento per non mentire a Dio, ma per servirlo. Così essi ci mostrano una strada da seguire per quel che riguarda la verità verso gli uomini. Per amore e per onore di Dio una – rottura di giuramento, una menzogna e una parola regale non mantenuta!

Ma che succederebbe se cambiassimo un po' la cosa e scrivessimo: uno spergiuro e una menzogna *per amor mio*? Non vorrebbe dire far l'apologia della viltà? Certo, sembra proprio così, ma in realtà il caso è identico a quello in cui si agisce «per amor di Dio». Infatti non furono forse commesse, per amore di Dio, le azioni più vili, non furono alzati patiboli per amor suo, non furono tenuti, per lui, gli autodafé, non fu istupidita, per lui, tanta gente e

non si coarta ancor oggi lo spirito dei bambini ancora in tenera età, piegandolo con l'educazione religiosa, sempre per amore di Dio? Non sono stati infranti sacri voti per amore di Lui, e non vanno forse in giro ogni giorno preti e missionari per indurre ebrei, pagani, protestanti o cattolici, ecc., a tradire la fede dei loro padri – per amore di Lui? E perché mai se agisco *per amor mio* dovrei far peggio? Che significa esattamente *per amor mio*? Si pensa subito a «sporchi guadagni». Ma chi agisce per amore di sporchi guadagni lo fa, in realtà, per amore di sé, come d'altronde non c'è niente che non si faccia per amore di sé (e questo vale, fra l'altro, anche per tutto ciò che si fa per rendere onore a Dio); tuttavia chi vive solo per il guadagno non è superiore ad esso, è uno che appartiene al guadagno, è uno schiavo del guadagno, non è superiore ad esso, è uno che appartiene ai soldi, non a se stesso, non è padrone di sé. Un uomo dominato dalla passione dell'avidità non è forse costretto a ubbidire agli ordini di questa *padrona* tirannica e, se una volta una flebile bonarietà gli s'insinua nel cuore, non si tratta forse di un'eccezione, esattamente come quando un bravo cristiano viene abbandonato per un momento dalla guida del suo signore e viene sedotto dalle arti del «demonio»? L'avidò, dunque, non appartiene a sé [*ist kein Eigener*], ma è un servo e non può far niente per sé senza farlo al tempo stesso per il suo signore – esattamente come il timorato di Dio.

È famoso il caso di Francesco I, che rompe il giuramento fatto all'imperatore Carlo V. E non già in un secondo tempo, quando ebbe modo di riflettere sulla sua promessa, ma proprio nel momento in cui faceva il giuramento, re Francesco lo ritrattava sia mentalmente sia con un rinnegamento segreto, sottoscritto dai suoi consiglieri: egli pronunciò uno spergiuro premeditato. Francesco non era contrario a comprarsi la sua liberazione, ma il prezzo di Carlo gli sembrava troppo alto e ingiusto. Anche se Carlo si comportò da spilorcio tentando di guadagnarci il più possibile, Francesco si comportò pure da straccione volendo acquistarsi la libertà a un prezzo più basso, e le sue azioni posteriori, fra le quali c'è anche un altro spergiuro, dimostrano a sufficienza che lo spirito mercantescò lo aveva reso suo schiavo, facendone un imbroglione straccione. Ma che cosa dobbiamo dire dello spergiuro che gli viene rimproverato? Innanzitutto diremo ancora una volta che non fu lo spergiuro a disonorarlo, ma la sua spilorceria, che egli non si rese spregevole a causa del suo spergiuro, ma che si rese colpevole di quello spergiuro perché era un uomo spregevole. Ma il suo spergiuro, considerato in sé, merita un altro giudizio. Si potrebbe dire che Francesco non ha corrisposto alla fiducia che Carlo poneva in lui, liberandolo. Ma se Carlo avesse avuto davvero fiducia in lui, gli avrebbe detto il prezzo che pensava valesse la sua liberazione, e poi l'avrebbe messo in libertà, aspettando che Francesco pagasse il riscatto. Carlo non aveva una fiducia di questo genere, ma si fidava piuttosto dell'impotenza e della credulità di Francesco, che non gli avrebbe dovuto permettere di rompere il

giuramento; ma Francesco mandò all'aria quel calcolo – credulone. Carlo, proprio mentre credeva di assicurarsi, col giuramento, il suo nemico, lo liberava in realtà da ogni obbligo. Carlo aveva attribuito al re un'intelligenza scarsa e una coscienza ristretta e faceva affidamento, senza fiducia alcuna in Francesco, soltanto sulla sua stupidità, cioè sulla sua coscienziosità: egli lo lasciò scappare dalla prigione di Madrid per tenerlo più in pugno che mai nella prigione della coscienziosità, questo grande carcere in cui la religione ha rinchiuso lo spirito dell'uomo: egli lo rimandò in Francia avvinto in catene invisibili; che cosa c'è da meravigliarsi allora se Francesco tentò di fuggire e spezzò le catene? Nessuno l'avrebbe criticato se fosse scappato di nascosto da Madrid, giacché si trovava in balia del nemico, ma ogni bravo cristiano lo manda all'inferno perché egli volle disfarsi anche dei vincoli divini. (Il papa lo sciolse solo molto tardi dal suo giuramento).

È cosa spregevole tradire la fiducia che noi stessi abbiamo ispirato volontariamente, ma abbattere chi vuole tenerci in suo potere per mezzo di un giuramento, facendo fallire il suo piano astuto che dimostrava falsa fiducia in noi, non è cosa disdicevole per l'egoismo. Se tu mi hai voluto legare, ti accorgerai che io so spezzare i tuoi legami.

Si tratta innanzitutto di vedere se sono stato *io* a dare il diritto ad altri di avere fiducia in me. Se l'inseguitore del mio amico mi chiede dov'è fuggito quest'ultimo, gl'indicherò certamente una pista sbagliata. Perché lo chiede proprio a me, all'amico dell'inseguito? Per non essere un amico falso e traditore, preferisco essere falso verso il nemico. Io potrei certamente rispondere, col coraggio della buona coscienza: «Non voglio dirlo» (così Fichte risolve il caso); in questo modo il mio amore per la verità sarebbe salvo e per l'amico avrei fatto – assai poco, perché se non do un'indicazione sbagliata al nemico, può darsi che questo imbocchi per caso la strada giusta e il mio amore per la verità avrà allora rovinato l'amico, giacché mi ha impedito di avere il coraggio di mentire. Chi ha nella verità un idolo, un principio sacro, si deve *umiliare* davanti a essa, mettendo da parte coraggio e baldanza, non può opporsi alle sue richieste o resistere coraggiosamente, insomma deve rinunciare al *coraggio eroico della menzogna*. Infatti per mentire ci vuole un coraggio non minore che per dire la verità, un coraggio che di solito manca a molti giovani, i quali preferiscono appunto confessare la verità e salire sul patibolo per questo, piuttosto che recar danno alla potenza del nemico con una menzogna impudente. Per loro la verità è «sacra» e il sacro richiede sempre venerazione cieca, sottomissione e sacrificio di sé. Se voi non siete impudenti schernitori del sacro, vuol dire che siete suoi docili servitori. Se si mette solo un briciolo di verità nella trappola, ci cascate di sicuro: ecco acchiappati i pazzi! Non volevate mentire? Bene, allora cadete pure vittime della libertà e diventate – martiri! Martiri – per che cosa? Per voi stessi, per la propria individualità? No di certo, ma invece

martiri per la vostra dea: la verità! Voi conoscete solo due tipi di *servizi*, solo due servitori: i servi della verità e i servi della menzogna. In nome di Dio servite dunque la verità!

Altri, poi, amano sì la verità, ma l'amano «con misura» e fanno per esempio una gran differenza fra la menzogna semplice e quella sotto giuramento. Eppure tutto il capitolo sul giuramento è lo stesso della menzogna, perché un giuramento non è che un'affermazione rinforzata da un'assicurazione. Voi vi considerate autorizzati a mentire purché non giuriate? Ma, a voler essere rigorosi, una menzogna è da giudicare severamente e da condannare esattamente come un giuramento falso. Nella morale si è conservato un punto antico e controverso, che di solito viene trattato sotto il nome di «menzogna per forza maggiore». Chi sostiene questo punto di vista non può poi, se vuol essere logico, rifiutare il «giuramento per forza maggiore». Se io giustifico la menzogna per cause di forza maggiore, non devo essere poi tanto meschino da privare la menzogna che ho così giustificato del suo rinforzo più potente, cioè del giuramento. Qualsiasi cosa faccia, perché non dovrei portarla fino in fondo e senza riserve (*reservatio mentalis*)? Una volta che mento, perché non mentire completamente, in piena consapevolezza e con tutta la mia energia? Se sono una spia, devo saper giurare, se il nemico me lo chiede, su ogni mia affermazione falsa; se sono deciso a ingannarlo, perché dovrei improvvisamente diventare vigliacco e indeciso di fronte a un giuramento? In tal caso sarei in partenza una spia ed un mentitore fallito, perché darei volontariamente al nemico un mezzo per catturarmi. Anche lo Stato ha paura dello spergiuro per cause di forza maggiore e non fa giurare l'accusato per questo motivo. Ma il vostro comportamento non giustifica i timori dello Stato: voi mentite, ma non spergiurate. Se voi, per esempio, avete fatto del bene a qualcuno e non volete ch'egli sappia che siete stati voi i suoi benefattori, negherete certamente nel caso che quegli abbia dei sospetti e ve lo venga a chiedere in faccia; se insiste, gli rispondete: «No, davvero!»; ma se vi si chiedesse di giurare, vi rifiutereste, perché per timore del sacro voi restate sempre a metà strada. *Contro* il sacro voi non avete alcuna *volontà propria*. Voi mentite – con misura, così come siete liberi «con misura», religiosi «con misura» (il clero non deve «passar la misura», come si dice in questa scipitissima polemica che l'università sta conducendo contro la Chiesa), monarchici «con misura» (voi volete un monarca limitato dalla carta costituzionale), *moderati* per benino, tiepidi e insipidi, mezzi di Dio e mezzi del diavolo.

In un'università era d'uso fra gli studenti considerare assolutamente nulla la parola d'onore che doveva venir data al giudice universitario. Gli studenti vedevano infatti in questa richiesta solo una trappola, a cui potevano sfuggire solo negandole ogni significato. Chi rompeva la parola

data a un compagno veniva considerato infame, ma della parola data al giudice si rideva insieme ai compagni, facendosi beffe del giudice ingannato, il quale s'immaginava che una parola data ad amici e una data a nemici avessero lo stesso valore. Più le necessità pratiche che non una vera teoria avevano insegnato a quegli studenti ad agire così, perché senza quest'espedito essi sarebbero stati spinti spietatamente a tradire i loro compagni. Questo mezzo, se si dimostrò efficace in pratica, può anche venir dimostrato giusto in teoria. Una parola d'onore, un giuramento sono davvero tali solo per colui che io autorizzo ad accoglierlo; chi mi obbliga a giurare ottiene solo una parola estorta, cioè *nemica*, la parola di un nemico, a cui non si ha alcun diritto di prestar fiducia, perché il nemico non ci dà questo diritto.

Nemmeno i tribunali dello Stato, d'altronde, riconoscono davvero l'inviolabilità di un giuramento. Se io avessi infatti giurato a un accusato di non dire niente contro di lui, il tribunale richiederebbe la mia testimonianza nonostante il giuramento che mi vincola e, se io mi opponessi, mi rinchiuderebbe in prigione fino a che non mi decidessi a – rompere il giuramento. Il tribunale «mi scioglie dal mio giuramento»: che generosità! Ma se c'è qualche potenza che può sciogliermi da un giuramento, la potenza che più d'ogni altra può rivendicare questa facoltà sono io stesso.

Come curiosità, e per ricordare i giuramenti comuni di vario tipo, ci piace qui riportare il giuramento che l'imperatore Paolo pretese, al momento della liberazione, dai prigionieri polacchi (Kosciuszko, Potocki, Niemcewicz, ecc.): «Noi giuriamo non solo fedeltà e obbedienza all'imperatore, ma promettiamo anche di versare il nostro sangue per la sua gloria; noi ci obblighiamo a rivelare ogni pericolo per la sua persona o per il suo impero di cui venissimo a conoscenza; noi dichiariamo infine che, in qualunque parte del globo terrestre ci trovassimo, una sola parola dell'imperatore basterà a farci abbandonare tutto per correre immediatamente da lui».

C'è un campo in cui il principio dell'amore sembra esser stato superato già da tempo da quello dell'egoismo, e a cui pare ormai mancare soltanto la piena consapevolezza, cioè la vittoria in buona coscienza. Questo campo è quello della speculazione nel suo duplice aspetto di pensiero e di azione. Ci si butta a filosofare senza preoccuparsi delle conseguenze e si specula senza curarsi del fatto che molti potrebbero soffrire per le nostre imprese speculative. Ma quando si tratta finalmente di concludere, quando anche l'ultimo resto di religiosità, di romanticismo o di «umanitarismo» dev'essere liquidato, ecco che la coscienza religiosa ricomincia a palpitare e si *professa* per lo meno la propria fede nell'umanità. L'avidio speculatore getta due centesimi nella cassetta delle elemosine e «fa del bene», l'audace pensatore si consola immaginando di lavorare per il progresso del genere umano, dicendosi che la sua opera di devastazione «è per il bene» dell'umanità

oppure anche che egli «serve l'idea»; l'umanità, l'idea, è per lui qualcosa di cui non può non dire: si tratta di qualcosa di superiore a me.

Fino ad oggi si è pensato e agito per – amore di Dio. Chi calpestava ogni cosa per sei giorni con le sue intenzioni interessate sacrificava il settimo giorno al Signore e chi distruggeva cento «buone cause» con la propria filosofia spregiudicata lo faceva tuttavia al servizio di un'altra «buona causa» e non poteva non pensare, oltre a se stesso, anche a qualcun altro, il cui bene fosse una cosa sola con la propria soddisfazione personale: il popolo, per esempio, l'umanità e simili. Ma quest'altro è un essere al di sopra di lui, un essere superiore o supremo: perciò io dico che essi si danno da fare per amore di Dio.

Perciò posso anche dire che l'ultima ragione delle loro azioni è – l'*amore*. Ma un amore non volontario e libero, non loro proprio, bensì un amore tributario, proprio dell'essere superiore (cioè di Dio, che è l'amore stesso), insomma non l'amore egoistico, ma quello religioso, un amore che nasce dalla falsa convinzione di *dover* versare un tributo all'amore, cioè di non dover essere «egoisti».

Se *noi* vogliamo liberare il mondo da parecchie schiavitù, non è per il mondo, ma per noi: siccome infatti noi non siamo redentori del mondo di professione o «per amore», noi vogliamo solo toglierlo ad altri. Noi vogliamo farne *nostra* proprietà: il mondo non deve più esser *schiavo* di Dio (della Chiesa) o della legge (dello Stato), ma *nostro proprio*; per questo vogliamo «guadagnarcelo» e «accattivarcelo», perfezionando il suo potere e insieme rendendo superfluo che lo rivolga contro di noi. E in ciò riusciremo perché andremo incontro al mondo e, appena apparterrà a noi, a esso ci «arrenderemo». Quando il mondo sarà nostro, il suo potere non sarà più *contro* di noi, ma *con* noi. Il mio egoismo ha interesse a liberare il mondo affinché esso diventi – mia proprietà.

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

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

Il fatto che una società, per esempio la società statale, riduca la mia *libertà* non m'indigna poi molto. È inevitabile che potenze di ogni tipo, persone più forti di me e in generale tutto il mio prossimo limitino la mia libertà; anche se fossi l'imperatore di tutte le R..., non godrei la libertà assoluta. Ma la mia *propria individualità* non me la farò strappare. È appunto l'individualità che ogni società ha di mira e che tenta di sottomettere alla propria potenza.

È ben vero che una società a cui aderisco mi toglie alcune libertà, ma in compenso me ne concede altre; non c'è niente da dire nemmeno sul fatto che io stesso mi privo di questa o di quella libertà (per esempio in ogni contratto). Ma la mia propria individualità, invece, voglio custodirmela gelosamente. Ogni comunità ha, a seconda della sua potenza, la tendenza più o meno forte a diventare un'*autorità* per i suoi membri e a porre loro delle *barriere*: essa pretende (e non può non pretendere) un'«intelligenza da sudditi, limitata», essa pretende che i suoi membri le siano soggetti, siano suoi «sudditi», essa sussiste solo grazie alla *sudditanza*. Questo non implica affatto che non possa esserci una certa tolleranza, anzi, al contrario, la società accetterà volentieri proposte di riforme, rimproveri e critiche, purché siano fatti in vista del suo bene: il biasimo dev'essere «benintenzionato», non dev'essere «impudente e irriverente», ossia, con altre parole, deve lasciare inalterata la sostanza della società e considerarla sacra. La società richiede che i suoi membri non escano dai *suo*i confini e non si sollevino *al di sopra di lei*, ma restino invece «nei limiti della legalità», cioè si concedano solo ciò che la società e le sue leggi concedono loro.

È ben diverso che la società limiti la mia libertà oppure la mia propria individualità. Nel primo caso, essa è un'*unificazione*, un accordo, un'unione; ma se si attenta all'individualità, la società è una *potenza per sé*, una potenza *al di sopra di me*, qualcosa che mi resta inaccessibile e che io posso certo ammirare, adorare, venerare e rispettare, ma non dominare e distruggere: non lo posso fare perché io *mi rassegno*. La società sussiste grazie alla mia *rassegnazione*, al mio *rinnegamento di me*, alla mia viltà chiamata *umiltà*. La mia umiltà, il mio scoraggiamento costituiscono il suo coraggio, sulla mia sudditanza si fonda il suo dominio.

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

La società che il comunismo vuol fondare sembra avvicinarsi molto all'*unione*. Essa deve infatti aver per fine il «bene di tutti», ma proprio di tutti, come Weitling esclama infinite volte, di tutti! Ma quale sarà mai questo bene? Cercano tutti lo stesso e medesimo bene? C'è un bene che sia davvero tale per ognuno? Se così fosse, si tratterebbe del «vero bene». Ma così non arriviamo proprio al punto in cui la religione comincia a esercitare il suo dominio, il suo potere? Il cristianesimo dice: non curatevi delle bagatelle di

questa terra, ma cercate invece il vostro vero bene, diventate pii cristiani: essere cristiani è il vero bene. È il vero bene di «tutti», perché è il bene *dell'uomo* come tale (questo fantasma). Il bene di tutti dev'essere allora anche il *mio* e il *tuo* bene? Ma se tu e io non riconosciamo quel bene come *nostro* bene, le *nostre* esigenze verranno soddisfatte? Nient'affatto! La società ha decretato che un bene è il «vero bene», per esempio il godimento onestamente guadagnato col lavoro, e se tu preferissi l'ozio ricco di godimenti, il godimento senza lavoro, la società che si cura del «bene di tutti» si guarderebbe saggiamente dal curarsi di quello che è il tuo bene. Il comunismo, mentre proclama il bene di tutti, distrugge per l'appunto il benessere di chi ha sempre vissuto di rendita e che si trovava probabilmente meglio in tale situazione che nella prospettiva delle molte dure ore di lavoro che gli promette Weitling. Questi afferma perciò che il bene di alcune migliaia di persone è inconciliabile con quello di molti milioni e che i primi dovrebbero perciò rinunciare al *loro* bene particolare «per il bene di tutti». No! Non bisogna chiedere alla gente di sacrificare il loro bene particolare per quello generale: con questa pretesa cristiana non si arriva a niente; la gente capirebbe assai meglio la raccomandazione opposta, quella di non lasciarsi strappare da nessuno il suo *proprio* bene, ma di renderlo sempre più saldo. La gente arriva poi da sé a capire che il modo migliore di curarsi del proprio bene è quello di *collegarsi* ad altri per questo scopo, «sacrificando una parte della propria libertà», ma non al bene di tutti, bensì al suo proprio. Un appello alla volontà di abnegazione e al sacrificio d'amore per gli uomini dovrebbe ormai aver perso la sua apparenza attraente, dopo che i suoi effetti millenari non hanno portato ad altro che all'attuale miseria. Perché mai continuare ad aspettare invano che il sacrificio ci porti tempi migliori? Perché non sperare piuttosto nell'*usurpazione*? Il bene non viene più da chi dà e dona con amore, ma da chi *prende*, si appropria (usurpa), dagli esseri che sono padroni di sé. Il comunismo e, consapevolmente o no, l'umanesimo che impreca contro l'egoismo contano ancora sull'*amore*.

La comunità può sì essere un bisogno dell'uomo e può favorirlo nei suoi intenti, ma essa, appena sarà diventata il suo principio, gli prescriverà le sue leggi, le leggi della – società. Il principio degli uomini si eleva a potenza sovrana sopra di loro, diventa il loro essere supremo, il loro Dio e, come tale, il loro – legislatore. Il comunismo sviluppa questo principio nel modo più rigoroso e il cristianesimo è la religione della società, perché l'amore è (come Feuerbach dice assai giustamente, ma intendendo la cosa in modo sbagliato) l'essenza dell'uomo, cioè l'essenza della società o dell'uomo sociale (comunista). Ogni religione è un culto della società, di questo principio da cui l'uomo sociale (civilizzato) viene dominato; e non c'è Dio che sia il Dio esclusivo di un io: Dio è sempre il Dio di una società o comunità, che si tratti poi della società «famiglia» (Lari, Penati) o di un «popolo» (Dio della nazione) o di «tutti gli uomini» («è il padre di tutti gli uomini»).

La sola prospettiva, se vogliamo estirpare completamente la religione, è quella di far diventare antiquata la *società* e tutto ciò che discende dal suo principio. Ma tale principio sembra culminare proprio nel comunismo, perché in esso tutto deve diventare *comunitario* al fine di produrre – l'«eguaglianza». Una volta conquistata questa «eguaglianza», non mancherà neppure la «libertà». Ma la libertà di chi? della *società*! La società diventa allora tutto in tutto e gli uomini sono solo «gli uni per gli altri». Sarebbe l'apoteosi dello – Stato dell'amore.

Ma io preferisco che mi si rimandi all'egoismo degli uomini piuttosto che ai loro «servizi d'amore», alla loro misericordia, pietà, ecc. Il primo richiede *reciprocità* (come tu a me, così io a te), non fa niente «per niente» e si può conquistare e – *comprare*. Ma come guadagnarmi il servizio d'amore? Dipende dal caso che io incontri una persona «piena d'amore». Il suo amore si può solo – *mendicare*, sia col mio aspetto compassionevole, sia con la mia indigenza, la mia miseria, la mia – *sofferenza*. Che cosa posso offrirle in cambio dell'aiuto datomi? Niente! Devo accettarlo come un – *regalo*. L'amore è *impagabile* o, piuttosto, l'amore può certo venir pagato, ma solo ricambiandolo («Una cortesia ne merita un'altra»). Non è forse cosa assai miserabile e meschina accettare un dono, anno dopo anno, senza mai contraccambiare, così come fa il padrone con l'operaio salariato? Che cosa fa infatti il padrone per l'operaio e per quei centesimi che questi gli regala, e che costituiscono la sua ricchezza? L'operaio starebbe davvero molto meglio se il padrone, con le sue leggi, le sue istituzioni, ecc. – tutte cose poi che è l'operaio a pagare – non esistesse affatto. Ma con tutto ciò il povero diavolo *ama* lo stesso il suo padrone.

No! La comunità come «fine» della storia è impossibile. Facciamola finita con l'ipocrisia della comunità e riconosciamo che, se noi siamo uguali in quanto uomini, allora per l'appunto noi non siamo uguali, perché non siamo «uomini». Noi siamo uguali *solo nel pensiero*, solo se «noi» veniamo *pensati*, ma non come siamo realmente, in carne ed ossa. Io sono io e tu sei me, ma io non sono questo io pensato, anzi, questo io in cui noi tutti siamo uguali è solo un *mio pensiero*. Io sono un uomo e tu sei un uomo, ma «uomo» è solo un pensiero, un'entità generale; né tu né io possiamo venir espressi a parole, noi siamo *indicibili* perché solo i *pensieri* possono venir detti e consistono nel venir detti.

Non miriamo dunque alla comunità, ma all'*unilateralità*. Non cerchiamo la comunità più comprensiva possibile, la «società umana», ma cerchiamo invece negli altri soltanto mezzi e organi che possiamo usare come una nostra proprietà! Allo stesso modo in cui noi non vediamo nell'albero o nell'animale un nostro simile, così anche la supposizione che gli altri siano *nostri simili* nasce dall'ipocrisia. Nessuno è *mio simile*, ma io considero ciascuno, piuttosto, come mia proprietà, così come ogni altro essere. E

invece mi viene detto che io devo essere «uomo fra gli uomini» (*La questione ebraica*,¹ p. 60) e che devo «rispettare» in ciascuno il mio prossimo. Ma nessuno è per me una persona da rispettare, anche il mio prossimo non lo è, ma è invece, così come gli altri esseri, un *oggetto* per il quale posso provare qualcosa o anche niente, un oggetto interessante o non interessante, un soggetto utilizzabile o inutilizzabile.

Se io ne posso far uso, m'intenderò e mi accorderò con lui per accrescere la *mia* potenza con quest'alleanza e per poter riuscire, riunendo le nostre forze, dove uno solo fallirebbe. In questa comunanza io non vedo nient'altro che una moltiplicazione della mia forza, e io manterrò l'accordo solo finché la *mia* forza ne risulterà davvero moltiplicata. Ma in questo caso si tratta di – un'unione.

L'unione non sta insieme né per un legame naturale né per uno spirituale e non è né una lega naturale né una spirituale. Non è un *sangue* o una *fede* (cioè uno spirito) a fondarla. In un legame naturale – qual è quello di una famiglia, di una stirpe, di una nazione e perfino dell'umanità – i singoli hanno valore solo come *esemplari* della stessa specie o dello stesso genere; in un legame spirituale, qual è quello di una comunità, di una Chiesa – il singolo non ha altro significato che quello di essere un *membro* dello stesso spirito; nell'un caso come nell'altro ciò che tu sei come unico deve essere – represso. Come unico puoi affermarti solo nell'unione, perché l'unione non ti possiede: sei tu che la possiedi o che ne fai uso.

Nell'unione e solo nell'unione viene riconosciuta la proprietà, perché ciò che è mio non mi viene più dato in feudo da qualche essere superiore. I comunisti non fanno che portare alle estreme conseguenze ciò che si era verificato già da tempo durante lo sviluppo religioso e in particolare nello Stato, cioè l'assenza di proprietà, il sistema feudale.

Lo Stato si dà da fare per rendere docile chi ha dei desideri, ossia, con altre parole, lo Stato cerca di fare di se stesso l'oggetto di quei desideri, *soddisfacendo* così questi ultimi con quello che esso stesso può offrire loro. A soddisfare i desideri per amore della persona che li ha, lo Stato non ci pensa nemmeno; anzi, al contrario, esso taccia di «egoismo» chi nutre desideri sfrenati e l'«uomo egoista» è suo nemico. Questi è tale per lo Stato, perché lo Stato non ha la capacità di trovare un modo di accordarsi con lui, anzi non può «capire» l'egoista. Siccome anche lo Stato, come sempre, si cura solo di sé, esso non si preoccupa affatto delle mie esigenze, ma si preoccupa solo di farmi fuori, di tirar fuori da me un altro io, cioè un bravo cittadino. Lo Stato prende i suoi provvedimenti per «migliorare i costumi». E che cosa dà al singolo per guadagnarselo? Gli dà se stesso, cioè quello che è dello Stato, la *proprietà di Stato*. Lo Stato continua a darsi da fare instancabilmente per rendere tutti partecipi dei suoi «beni», per elargire a

¹ [Quella di Bruno Bauer, già citata, non quella di Marx].

tutti i «beni della civiltà»: dona loro la sua educazione, apre loro l'accesso ai suoi istituti di cultura, li prepara per la strada dell'industria per farli arrivare ad essere proprietari, cioè feudatari, ecc. In cambio di tutte queste cose che esso dà *in feudo* chiede soltanto il giusto tributo di un eterno *grazie*. Ma gli «ingrati» dimenticano di tributargli questo «grazie». E la «società» non potrebbe comportarsi molto diversamente da come fa lo Stato.

Nell'unione tu porti con te tutta la tua potenza, le tue facoltà, *ti fai valere*, nella società vieni *adoperato* con la tua forza lavoro; nella prima vivi in modo egoistico, nella seconda in modo umano, cioè religioso, come «membro del corpo del Signore»: alla società devi tutto quel che hai e le sei obbligato, sei – invasato dai doveri sociali; l'unione, invece, la utilizzi tu e te ne distacchi appena non puoi trarne più vantaggio, giacché non hai alcun obbligo di fedeltà. Se la società è più di te, è per te qualcosa di superiore; l'unione è solo un tuo strumento, è la spada con la quale accresci e acuisce la tua forza naturale; l'unione esiste per te e grazie a te, la società, invece, reclama molto da te ed esiste anche senza di te; insomma la società è *sacra*, l'unione è tua *propria*: la società *ti* utilizza, l'unione *l'*utilizzi *tu*.

Mi verrà fatta certamente l'obiezione secondo cui l'accordo concluso ci potrebbe nuovamente pesare e potrebbe limitare la nostra libertà; si dirà che anche noi siamo arrivati alla conclusione che «ognuno deve sacrificare una parte della sua libertà per amore della collettività». Ma per la «collettività» io non chiedo alcun sacrificio, così come non ho concluso quell'accordo per la «collettività» o anche solo per qualcun altro; l'ho fatto piuttosto per il mio vantaggio, per *interesse personale*. Per quel che riguarda il sacrificio, poi, io «sacrifico» solo ciò che non è in mio potere, cioè non «sacrifico» un bel niente.

Ma per tornare alla proprietà, proprietario è il padrone. Scegli perciò: vuoi essere tu il padrone o vuoi che sia la società? A questa domanda è connessa l'altra scelta: vuoi essere un *individuo proprietario* o uno *straccione*? L'egoista è un individuo proprietario, il socialista è uno straccione. Ma la straccioneria di chi non ha proprietà alcuna è il senso della feudalità, del vassallaggio, che da un secolo in qua ha soltanto cambiato la figura del signore feudale, sostituendo «l'uomo» a Dio e supponendo di avere in feudo dall'uomo ciò che prima si pensava di avere in feudo per grazia divina. Abbiamo già mostrato sopra che la straccioneria del comunismo diventa, col principio umanitario, più stracciona che mai, assoluta, ma abbiamo mostrato anche che proprio solo così la straccioneria può ribaltarsi in individualità propria. Il *vecchio* sistema feudale con la rivoluzione è stato talmente sfasciato che da allora ogni trucco reazionario è rimasto inefficace e così sarà sempre, perché ciò che è morto – è morto; ma anche la resurrezione doveva dimostrare di essere una verità nella storia cristiana e di fatto tale si è dimostrata, perché il feudalesimo è risorto in un

aldilà col corpo trasfigurato, diventando il *nuovo* feudalesimo in cui è l'«uomo» a dare l'investitura.

Il cristianesimo non è distrutto, ma hanno piuttosto ragione i credenti che finora hanno sempre supposto, pieni di fiducia, che ogni battaglia potesse servire a purificarlo e a rinsaldarlo; e difatti il cristianesimo si è solo trasfigurato e «il cristianesimo riscoperto» è – *l'umano*. Noi viviamo ancora nel pieno di un'epoca cristiana e chi se la prende di più contro il cristianesimo contribuisce in realtà con più zelo di ogni altro a «perfezionarlo». Il feudalesimo è diventato tanto più ben accetto quanto più è umano, infatti quanto meno crediamo che esso sia ancora feudalesimo, tanto più tranquillamente lo scambiamo per la dottrina dell'individuo proprietario e pensiamo di aver trovato, con la scoperta dell'«umano», ciò che ci è «più intimamente proprio».

Il liberalismo vuol darmi la mia parte, ma pensa di procurarmela non in quanto mia, bensì in quanto «umana». Come se la si potesse raggiungere dietro tale maschera! I diritti dell'uomo, la conquista preziosa della rivoluzione, hanno questo significato: è l'uomo in me che mi dà questo o quel *diritto*: io come singolo, cioè come questo qui, non ho alcun diritto, è l'uomo ad avere diritti e a concedermeli. Come uomo io posso quindi avere un certo diritto, ma siccome io sono più che semplicemente uomo, cioè sono un uomo *singolare*, può darsi che quel diritto venga negato per l'appunto *a me*, a questo essere singolare. Ma se invece tenete al *valore* dei vostri doni, tenete alto il prezzo, non lasciatevi costringere a darli via sotto prezzo, non lasciatevi convincere che la vostra merce non vale il prezzo richiesto, non rendetevi ridicoli chiedendo un «prezzo irrisorio», ma imitate il valoroso che dice: «lo voglio *vendere* cara la mia vita (proprietà), i nemici non devono ottenerla *a buon mercato*!» e allora riconoscerete la giustizia del principio contrario a quello del comunismo e la parola d'ordine non sarà più: «Rinunciate alla vostra proprietà!», ma: «*Valorizzate* la vostra proprietà!».

Sul portale della nostra epoca non c'è il motto apollineo: «Conosci te stesso!», bensì un: «*Valorizza te stesso!*».

Proudhon chiama la proprietà «il furto» (*le vol*). Ma la proprietà altrui (e solo di questa egli parla) esiste d'altronde solo grazie al sacrificio, alla rinuncia e all'umiltà, è un *dono*. Perché allora prendere quest'atteggiamento sentimentaleggiante da poveri derubati e invocare compassione se si è in realtà soltanto stolti e vigliacchi donatori? Perché addossare anche in questo caso la colpa ad altri, come se ci derubassero, quando in realtà la colpa è nostra, dal momento che non li derubiamo? Se ci sono i ricchi, la colpa è dei poveri.

In generale nessuno se la prende mai con la *propria* proprietà, ma con quella *altrui*. Non si attacca in realtà la proprietà, ma l'alienazione della proprietà. Si vogliono chiamare «*proprie*» *più* cose e non meno, si vuole

chiamare «*proprio*» tutto quanto. Si lotta dunque contro l'*estraneità*. Ma in che modo lo si fa? Invece di trasformare ciò che è estraneo in nostro proprio, si gioca a fare gli imparziali e si richiede solamente che ogni proprietà venga rimessa nelle mani di un terzo (per esempio della società umana). Si reclama ciò che ci è estraneo non a nome proprio, ma a nome di un terzo. Ecco che il marchio «egoistico» viene a questo modo cancellato e tutto è puro e – umano!

L'assenza di proprietà ossia la straccioneria: ecco la vera «essenza del cristianesimo», come anche l'essenza di ogni forma di religiosità (cioè della devozione, della moralità, dell'umanismo), che si è manifestata nel modo più chiaro solo nella «religione assoluta» ed è diventata, come lieta novella, un vangelo capace di grandi sviluppi. Lo sviluppo più significativo l'abbiamo nella lotta odierna contro la proprietà, una lotta che deve condurre «l'uomo» alla vittoria e rendere totale l'assenza di proprietà: l'umanitarismo vittorioso è la vittoria del – cristianesimo! Ma questo «cristianesimo riscoperto» è la realizzazione del feudalesimo, è il vassallaggio globale, cioè la – straccioneria perfetta.

Si tratta allora di fare una nuova «rivoluzione» contro il sistema feudale?

Rivoluzione e ribellione non devono esser considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o *status*, dello Stato o della società, ed è perciò un'azione *politica* o *sociale*; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento delle condizioni date, ma non parte di qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma un sollevamento dei singoli, cioè un emergere ribellandosi, senza preoccuparsi delle istituzioni che ne dovrebbero conseguire. La rivoluzione mirava a creare nuove *istituzioni*, la ribellione ci porta a non farci più *governare* da istituzioni, ma a governarci noi stessi, e perciò non ripone alcuna radiosa speranza nelle «istituzioni». Essa non è una lotta contro il sussistente, poiché, se essa appena cresce, il sussistente crolla da sé, essa è solo un processo con cui mi sottraggo al sussistente. E se abbandono il sussistente, ecco che muore e si decompone. Ma siccome il mio scopo non è il rovesciamento di un certo sussistente, bensì il mio sollevarmi al di sopra di esso, la mia intenzione e la mia azione non hanno carattere politico e sociale, ma invece *egoistico*, giacché sono indirizzate solo a me stesso e alla mia propria individualità.

La rivoluzione ordina di creare nuove *istituzioni*, la ribellione spinge a *sollevarsi*, a *insorgere*. Le menti della rivoluzione si domandavano quale fosse la *costituzione* migliore e tutto quel periodo politico è strapieno di lotte per la costituzione e di questioni costituzionali, anche perché i teorici della società avevano allora un'inventiva non comune per quel che riguarda

le istituzioni (falansteri, ecc.). Ma il ribelle¹ vuole liberarsi da ogni costituzione.

Cercando un paragone che illustri più chiaramente la cosa, mi viene in mente, contro ogni aspettativa, la fondazione del cristianesimo. Da parte liberale si rinfaccia ai primi cristiani di aver predicato l'ubbidienza nei confronti dell'ordinamento sociale allora esistente, cioè di quello pagano, di aver ordinato di riconoscere l'autorità pagana e di aver comandato senz'altro: «Date a Cesare quel che è di Cesare». Eppure quante sommosse ci furono a quei tempi contro l'autorità e il dominio dei romani, che spirito rivoluzionario mostravano gli ebrei e gli stessi romani contro quell'impero universale, insomma com'era diffusa l'«insoddisfazione politica»! Ma i cristiani non ne volevano sapere e non volevano accettare le «tendenze liberali». Quel tempo era politicamente tanto agitato che, come si legge nei Vangeli, si pensò che il modo migliore d'accusare il fondatore del cristianesimo fosse appunto quello d'incolparlo di «trame politiche», mentre nessuno era più lontano di lui da tali attività, come gli stessi Vangeli ci dicono. Ma perché non era un rivoluzionario, un demagogo, come gli ebrei avrebbero ben voluto, perché non era un liberale? Perché egli non si aspettava la salvezza da un cambiamento delle *condizioni* e tutto quell'ordinamento gli era indifferente. Egli non era un rivoluzionario, come per esempio Cesare, bensì un ribelle, non uno che rovesciava gli Stati, ma uno che *si* sollevava. Per questo il suo principio era solo: «Siate astuti come serpenti», che esprime la stessa cosa dell'altro principio, più specifico: «Date a Cesare ciò che è di Cesare»; egli non conduceva alcuna battaglia liberale o politica contro l'autorità costituita, ma voleva, incurante di quell'autorità e da essa indisturbato, percorrere la *propria* strada. E non meno indifferenti del governo gli erano i nemici di questo, perché né l'uno né gli altri capivano ciò che egli voleva ed egli non poteva che tenerli lontani da sé con l'astuzia di un serpente. Ma sebbene non fosse né un agitatore di popoli né un demagogo né un rivoluzionario, egli era (e tanto più lo era ciascuno di quei cristiani primitivi) un *ribelle* che si sollevò al di sopra di tutto ciò che al governo e agli avversari di questo sembrava sublime, che si sciolse da tutto ciò a cui quelli restarono legati e che al tempo stesso deviò il corso delle sorgenti vitali del mondo pagano, facendo così appassire lo Stato esistente: proprio perché non gli interessava il rovesciamento dell'esistente, egli ne era in realtà il nemico mortale e il suo vero distruttore; egli, infatti, lo murò

¹ Per cautelarmi da una denuncia penale, sottolineo espressamente, benché sia superfluo, che ho scelto la parola *ribellione* per il suo *significato etimologico*, e quindi non la uso nel senso specifico che viene condannato dal codice penale. [La parola *Empörung*, «ribellione», contiene la preposizione *empor*, «verso l'alto», e significa quindi «sollevazione», termine che per altro viene usato anche in italiano nel senso di «rivolta». *Empörung* ha poi anche il significato di «indignazione». Per beffare la censura, e insieme schivarla, Stirner pretende di usare qui la parola nel suo significato letterale].

edificandogli sopra, tranquillo e incurante, il *suo* tempio, senza far caso alle grida di dolore che venivano da quel che aveva murato.

Bene, forse quel che è successo all'ordine pagano del mondo capiterà anche a quello cristiano? Una rivoluzione non lo farebbe certo finire se prima non vi sarà una ribellione!

A che cosa tende il mio rapporto col mondo? Io voglio godermelo, per questo il mondo dev'essere mia proprietà e per questo voglio conquistarlo. Io non voglio né la libertà né l'eguaglianza degli uomini; io voglio soltanto il *mio* potere su di loro, ne voglio fare mia proprietà per poterne *godere*. E anche se non ci riuscirò, io chiamerò lo stesso – mio il potere di vita e di morte che Chiesa e Stato si erano riservato. Coprite pure d'infamia quella vedova di un ufficiale la quale, fuggendo dalla Russia, dopo aver perso la gamba in un'esplosione, si toglie la benda, strangola con questa il figlio e poi si lascia morire dissanguata accanto al cadaverino; coprite pure d'infamia la memoria dell'infanticida: chissà «quanto bene avrebbe potuto fare al mondo» quel bambino se fosse rimasto in vita! La madre lo uccise, perché voleva morire *soddisfatta* e tranquilla. Questo avvenimento forse colpisce il vostro sentimentalismo, ma voi non sapete trarne alcun insegnamento. E sia; ma io, da parte mia, lo uso come esempio del fatto che è sempre la *mia* soddisfazione a decidere dei miei rapporti con gli uomini e del fatto che neppure al potere di vita e di morte voglio rinunciare per un accesso di umiltà.

Per quel che riguarda in generale i «doveri sociali», non è un altro a decidere la mia posizione verso gli altri, quindi né Dio né l'umanità mi prescrivono un tipo di rapporto con gli uomini, ma sono io stesso a decidere la mia posizione. Ciò si può affermare, in maniera più perspicua, a questo modo: io non ho nei confronti degli altri alcun *dovere*, così come anche nei confronti di me stesso io ho un dovere (per esempio quello di conservarmi in vita, di non suicidarmi) solo finché mi distinguo in due persone (la mia anima immortale e la mia esistenza terrena, ecc.).

Io non voglio più *umiliarmi* di fronte a potenza alcuna e io la richiamo subito all'ordine non appena minaccia di diventare una potenza *contro* o *sopra* di me; ogni potenza può essere solo uno dei *miei mezzi* per affermarmi, così come un cane da caccia è una potenza che noi usiamo contro la selvaggina, ma lo uccidiamo se ci assale. Io abbasserò tutte le potenze che mi dominano a servirmi. Gli idoli ci sono solo grazie a me: basta che non li ricrei e non esisteranno più; le «potenze superiori» esistono solo perché io le innalzo e, al tempo stesso, mi pongo più in basso.

Così il mio rapporto col mondo è questo: io non faccio più niente per il mondo «per amore di Dio», io non faccio più niente «per amore dell'uomo», ma tutto ciò che faccio, lo faccio «per amore di me stesso». Solo così il mondo mi rende contento, mentre il punto di vista religioso (in cui io faccio

rientrare anche quello morale e quello umanitario) è caratterizzato dal fatto che in esso tutto si riduce a un *pío desiderio* (*pium desiderium*), cioè a un aldilà, a un qualcosa che non viene mai raggiunto: così la beatitudine universale degli uomini, il mondo morale di un amore universale, la pace perpetua, la fine dell'egoismo, ecc. «Niente è perfetto in questo mondo». Con questa funesta sentenza i buoni si distaccano dal mondo e si rifugiano nella loro cella a pregare Dio oppure nella loro superba «coscienza di sé». Ma noi restiamo in questo mondo «imperfetto» perché anche così lo possiamo usare per godere attraverso di esso – di noi stessi.

Il mio rapporto col mondo consiste nel fatto che io ne godo e l'utilizzo così per godere di me stesso. Il *rapporto* è *godimento del mondo* e fa parte del mio – godimento di me stesso.

III. IL MIO GODIMENTO DI ME STESSO

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

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

Ebbene – il *godimento* della vita è appunto quello che noi cerchiamo! Ma che cosa faceva il mondo religioso? Cercava la *vita*. «In che cosa consiste la vita vera, la vita beata, ecc.? Come la si può raggiungere? Che cosa deve fare l'uomo e come deve diventare per essere un vero vivente? Come può adempiere questa missione?». Queste domande e altre simili dimostrano chiaramente che chi le poneva cercava prima di tutto *se stesso*, se stesso,

cioè, nel senso vero, nel senso della vitalità vera. «Quel che sono non è che ombra e fumo; quel che sarò è il mio vero io». Dar la caccia a questo io, attuarlo e realizzarlo costituisce il difficile compito dei mortali, che muoiono solo per *risuscitare*, che vivono solo per morire, che vivono solo per trovare la vita vera.

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

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

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

Che cos'è l'ideale se non l'io di cui si va in cerca e che resta sempre lontano? Si cerca se stessi, perciò non si ha ancora se stessi, si aspira a ciò che si *deve* essere, perciò non si è. Si vive nello *struggimento*: per secoli si è vissuti in esso, si è vissuti nella *speranza*. Ma ben altra sarà la vita di chi vive nel – *godimento*!

Forse che questo riguarda solo la cosiddetta gente pia? No, riguarda tutti quelli che appartengono a quest'epoca storica che sta tramontando, anche quelli di cui si dice che sono «uomini di vita». Anche per loro c'è sempre una domenica, attesa dopo i giorni di lavoro, e oltre all'agitazione mondana c'è il sogno di un mondo migliore, di una felicità universale per l'uomo, insomma un ideale. Eppure i filosofi vengono contrapposti alla gente pia. Bene, i filosofi hanno forse mai pensato ad altro che all'ideale, all'io assoluto? Ovunque struggimento, speranza, e nient'altro. Chiamatelo pure, per quel che mi riguarda, romanticismo.

Se il *godimento della vita* deve trionfare sullo *struggimento per la vita*, sulla speranza, esso deve vincere sui due fronti che Schiller rappresenta in *Das Ideal und das Leben* [*L'ideale e la vita*], deve cioè schiacciare la miseria spirituale e quella materiale, cancellare l'ideale e, insieme, – il travaglio per il pane quotidiano. Chi deve logorarsi la vita per sopravvivere non può goderla e chi va in cerca della sua vita non l'ha ancora e quindi non può goderla nemmeno lui: l'uno e l'altro sono poveri («Beati i poveri...!»).

Ecco delle persone che bramano la vita vera: non hanno alcun potere sulla loro vita presente, ma devono usarla per conquistarsi a questo modo la vita vera e quindi la sacrificano completamente in quella ricerca e per quello scopo. Nel caso di queste persone religiose che sperano nella vita eterna e considerano la vita terrena come una semplice preparazione per l'altra, salta subito agli occhi la subordinazione della loro esistenza terrena, da loro posta completamente al servizio della speranza in quella vita celeste, ma ci si sbaglierebbe di grosso se si attribuisse ai più illuminati meno spirito di sacrificio. Nell'espressione «vita vera» si può trovare un significato ben più vasto che non nell'espressione «vita celeste». Forse che, per presentarne subito il concetto liberale, la vita «umana» e «veramente umana» non è la vera vita? Forse che ognuno ha già in partenza questa vita veramente umana o non deve piuttosto innalzarsi a tanto con grandi fatiche? Ce l'ha già come sua vita presente o non deve piuttosto raggiungerla come sua vita futura, di cui parteciperà solo quando «non sarà più macchiato da nessuna forma di egoismo»? Secondo questa concezione la vita è fatta solo per acquistarsi la vita, e si vive solo per rendere viva in noi l'essenza dell'uomo, si vive per amore di quest'essenza. Si ha la propria vita solo per acquistarsi, per mezzo di essa, la vita «vera», depurata da ogni forma di egoismo. Per questo si ha paura di fare della propria vita l'uso che più ci piacerebbe: di essa si deve fare il «giusto uso» e nessun altro.

Insomma si ha una *missione nella vita*, un compito per la vita, si ha da realizzare e da attuare qualcosa con la propria vita, un qualcosa per il quale la nostra vita è solo un mezzo e uno strumento, un qualcosa che vale più di questa vita, un qualcosa a cui si *deve* tutta la vita. Si ha un Dio che pretende *vittime vive*. Soltanto la brutalità del sacrificio umano è andata perduta col tempo; il sacrificio umano stesso è rimasto inalterato e ad ogni momento ci sono delinquenti che cadono come vittime sacrificate alla giustizia e noi «poveri peccatori» ci portiamo al macello in sacrificio per l'«essenza dell'uomo», per l'«idea dell'umanità», per l'«umanitarismo» e come altrimenti si chiamano idoli e dèi.

Ma se noi dobbiamo la nostra vita a quel qualcosa, la prima conseguenza è che non abbiamo il diritto di togliercela.

La tendenza conservatrice del cristianesimo non permette di pensare alla *morte* se non con l'intenzione di rimuoverne la spina e immaginandosi invece di – continuare allegramente a vivere in eterno. Il cristiano non si preoccupa, qualsiasi cosa succeda nel mondo o a lui stesso, purché possa – ebreo quanto altri mai – trafficare in modo da infilarsi, magari di contrabbando, in cielo; il suicidio gli è proibito, egli può solo – conservarsi in vita e «prepararsi la dimora futura». Il conservatorismo ovvero il «superamento della morte» gli stanno a cuore: «L'ultimo nemico che verrà

vinto sarà la morte»;¹ «Cristo ha tolto alla morte il suo potere e ha portato alla luce la vita e un'essenza *immortale* grazie al Vangelo».² «Immortalità», stabilità.

L'uomo morale vuole il bene, la giustizia, e se adopera i mezzi che conducono a questo fine, che vi conducono veramente, allora questi mezzi non sono mezzi *suoî*, ma del bene, della giustizia stessa, ecc. Questi mezzi non sono mai immorali, perché sono i mezzi del buon fine stesso: il fine santifica i mezzi. Si dice che questo principio è gesuitico, ma esso è piuttosto semplicemente «morale». L'uomo morale agisce *al servizio* di uno scopo o di un'idea: egli fa di se stesso uno *strumento* dell'idea del bene, così come l'uomo pio considera suo onore essere uno strumento o un arnese di Dio. Aspettare la morte: ecco ciò che ordina il comandamento morale, in quanto è il bene; darsela da sé è cosa immorale e malvagia: il *suicidio* non può venir scusato di fronte al tribunale della moralità. L'uomo religioso lo vieta, perché «non sei stato tu a darti la vita, ma è stato Dio e così lui solo te la può togliere» (come se, anche mettendoci in questa prospettiva, non fosse Dio a togliermela, anche nel caso che io mi uccida, così come nel caso che mi uccida una tegola o una palla nemica: sarebbe stato Dio, infatti, a risvegliare in me la decisione di suicidarmi!) e allo stesso modo lo vieta l'uomo morale, perché io devo la mia vita alla patria, ecc., «perché io non so se non posso fare ancora del bene con la mia vita». Ovvio, il bene perde con me uno strumento, esattamente come lo perde Dio. Se io sono immorale, il bene vuole il mio *ravvedimento*, se sono «ateo», Dio sarà contento del mio *desiderio di espiazione*. Il suicidio è quindi al tempo stesso empio e scellerato. Se uno il cui punto di riferimento è la religione si toglie la vita, egli dimentica Dio; ma se il punto di riferimento del suicida è la moralità, egli agisce dimenticandosi del dovere, in modo immorale. Si è discusso a lungo il problema se la morte di Emilia Galotti potesse essere giustificata da un punto di vista morale (considerandola un suicidio, come in effetti è). Il fatto che essa tenga in modo tanto folle al bene morale della castità da rinunciare per esso alla vita è indubbiamente morale; ma il fatto che essa non si senta capace di dominare il proprio sangue è immorale. Contraddizioni di questo genere costituiscono il conflitto tragico nei drammi etici, e perciò bisogna pensare e sentire in modo morale per potersene interessare.

Quel che vale per la devozione religiosa e per la moralità concerne necessariamente anche l'umanitarismo, perché anche all'uomo, all'umanità o al genere umano noi dobbiamo la nostra vita. Solo se io non ho obblighi verso nessun essere, la conservazione della vita è veramente – cosa mia. «Un salto giù da questo ponte e sarò libero!».

¹ 1^a Cor., 15, 26.

² 2^a Tim., 1, 10.

Ma se noi abbiamo l'obbligo di conservare la nostra vita, in vista di quell'essere che dobbiamo far vivere in noi, allora è anche nostro obbligo, allo stesso titolo, plasmarla conformemente a quest'essere e non viverla a *nostra* piacimento. Tutti i miei sentimenti, i miei pensieri, la mia volontà, ogni mia attività ed aspirazione appartengono – a lui.

Che cosa sia conforme a quell'essere deriva dal suo concetto, ma in quanti modi diversi è stato concepito quel concetto e in quanti modi diversi è stato rappresentato quell'essere! Come sono diverse le esigenze che quell'essere supremo pone al maomettano e quelle che il cristiano crede di percepire. Quanto diverso, perciò, sarà il modo che avranno l'uno e l'altro di plasmare la loro vita! Solo questo principio è fisso per tutti: l'essere supremo deve *orientare* la nostra vita.

Mi limiterò a brevi accenni per quel che riguarda la gente pia, quelli che hanno in Dio il loro giudice e nella sua parola trovano il filo che guida la loro vita, perché queste persone appartengono al passato, sono fossili e vanno lasciati nella roccia a cui stanno attaccati; nella nostra epoca non sono più gli uomini religiosi, ma i liberali a tener banco e la stessa devozione religiosa non può trattenersi dal ravvivare con un po' di colorito liberale le sue guance smunte. Ma i liberali non adorano in Dio il loro giudice e non svolgono la loro vita seguendo il filo della parola divina, per orientarsi fanno invece riferimento all'uomo: essi vogliono essere e vivere «secondo l'uomo» e non «secondo Dio».

L'uomo è per il liberale l'essere supremo, l'uomo è il suo *giudice*, l'umanitarismo è il suo *sentiero* o il suo catechismo. Dio è spirito, ma l'uomo è «lo spirito più perfetto», il risultato finale della lunga caccia agli spiriti ossia del «sondare gli abissi divini», cioè gli abissi dello spirito.

Ogni tuo tratto dev'essere umano e tu stesso devi esserlo da capo a piedi, interiormente ed esteriormente, perché l'umanità è la tua *missione*.

Missione – vocazione – compito!

Ciascuno diventa ciò che può diventare. Un poeta nato magari non potrà, a causa delle circostanze sfavorevoli, innalzarsi e creare, dopo i grandi studi necessari a questo scopo, opere *perfettamente compiute*, ma certo sarà un poeta, sia che lavori i campi sia che abbia la fortuna di vivere alla corte di Weimar. Un musicista nato farà della musica, che usi tutti gli strumenti o una semplice canna. Un filosofo nato si affermerà o come filosofo dell'università o come filosofo di villaggio. Un imbecille nato, infine, che tuttavia può essere al tempo stesso un furbastro, giacché queste due qualità spesso si conciliano benissimo (e chi ha studiato avrà avuto probabilmente qualche compagno di scuola di questo tipo), resterà sempre corto di comprendonio, anche se magari è stato addestrato a diventare capufficio oppure lustrascarpe del capufficio. I tonti nati costituiscono indiscutibilmente la classe umana più numerosa. Perché mai nella specie

umana non dovrebbero presentarsi le stesse differenze che sono così lampanti nelle specie animali? Dappertutto c'è chi è più dotato e chi lo è meno.

Tuttavia pochi sono tanto ottusi che non gli si possa far intendere qualche idea. Per questo si considerano generalmente tutti gli uomini capaci di religione. In una certa misura possono essere indirizzati anche verso altre idee, per esempio verso una certa conoscenza musicale, perfino, in qualche misura, verso la filosofia, ecc. A questo scopo si dà un gran da fare tutta la bigotteria della religione, della moralità, della cultura, della scienza, ecc., e i comunisti, per esempio, vogliono render tutto accessibile a tutti con la loro «scuola popolare». Si sente dire che la «grande massa» ha bisogno della religione; i comunisti ampliano quest'affermazione dicendo che non solo la «grande massa», ma tutti sono chiamati a tutto.

Non basta rendere religiosa la grande massa, ora si vuole addirittura che essa si occupi di «tutto ciò che è umano». L'addestramento diviene sempre più generale e comprensivo.

Povere creature che potreste vivere tanto felici saltando a modo vostro e che invece dovete ballare al suono della musica di questi pedagoghi domatori di orsi e produrvi in capriole artistiche che non vi verrebbe mai in mente di fare! E non vi ribellate mai, sebbene vi si intenda sempre in modo diverso da come vorreste voi. No, voi ripetete sempre meccanicamente a voi stessi la domanda che avete sentito porre: «A che cosa sono chiamato? Che cosa *devo* fare?». Basta che vi poniate queste domande e vi farete *dire* e *ordinare* ciò che dovete fare, vi farete prescrivere la *vostra vocazione* oppure ve la ordinerete ed imporrete voi stessi secondo le direttive dello spirito. Ciò comporta, per quel che riguarda la volontà, questo atteggiamento: io voglio ciò che *devo*.

Un uomo non è «chiamato» a nulla e non ha nessun «compito», nessuna «vocazione», così come una pianta o un fiore non hanno una «missione». Il fiore non svolge la sua missione di perfezionarsi, ma impiega tutte le sue forze a godere e a consumare il mondo meglio che può, cioè assorbe tanti succhi della terra, tanta aria dell'etere, tanta luce del sole quanta è in grado di riceverne e di contenerne. L'uccello non vive secondo una missione, ma usa le sue forze quanto può: va a caccia d'insetti e canta come vuole. Ma le forze del fiore e dell'uccello sono assai scarse in confronto a quelle dell'uomo e ben più potenti sono gli interventi nel mondo da parte di un uomo che adopera le proprie forze rispetto a quelli di un fiore o di un animale. Egli non ha una vocazione, bensì forze che si esprimono là dove sono, perché il loro modo di essere consiste unicamente nel loro esternarsi ed esse non possono mai restare inoperative, così come la vita stessa che, se si «fermasse» anche solo un secondo, non sarebbe più vita. Allora si potrebbe esclamare all'uomo: usa la tua forza! Ma questo imperativo

verrebbe interpretato come se fosse compito dell'uomo far uso della sua forza. Non è così. Ciascuno utilizza, piuttosto, realmente e in ogni istante, tanta forza quanta ne possiede. Si sente dire talvolta di un vinto che egli avrebbe dovuto tendere di più le sue forze, ma si dimentica che se quando stava per soccombere avesse avuto la forza di tendere le sue forze (per esempio le sue forze vitali), l'avrebbe fatto di sicuro: quello scoraggiamento momentaneo era appunto – impotenza, sia pur di un solo minuto. È certo possibile acuire e moltiplicare le forze, specialmente attraverso la resistenza nemica o l'assistenza amica, ma, quando non vengono adoperate, si può esser certi che esse non ci sono neppure. Si può sprigionare il fuoco da una pietra, ma senza un forte attrito non è possibile; allo stesso modo anche un uomo ha bisogno di una «spinta».

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

Così come questa rosa è fin da principio una vera rosa e questo usignolo è sempre un vero usignolo, allo stesso modo io non sono un «vero uomo» solo se adempio la mia missione e vivo secondo la mia vocazione, ma lo sono da sempre. Il mio primo balbettio è il segno vitale di un «vero uomo», le mie lotte per la vita sono le sue espressioni di forza e il mio ultimo respiro è l'ultimo esaurirsi «dell'uomo».

Il vero uomo non sta nel futuro, quale oggetto a cui anelare, ma è esistente e reale nel presente. Comunque e chiunque io sia, felice o infelice, bambino o anziano, sicuro o dubbioso, desto o addormentato, io lo sono già: sono l'uomo vero.

Ma se io sono l'uomo e ho trovato in me quest'essere che l'umanità religiosa descriveva come meta lontana, se l'ho trovato realmente in me, allora anche tutto ciò che è «veramente umano» è *mio proprio*. Ciò che veniva attribuito all'idea dell'umanità appartiene *a me*. Quella libertà di commercio, per esempio, che l'umanità deve ancora raggiungere e che viene posta come un sogno incantevole in un futuro dorato, io me la prendo già ora come mia proprietà e l'esercito intanto nella forma del contrabbando. Certo, solo pochi contrabbandieri sarebbero capaci di render conto a se stessi in modo così lucido dei motivi delle proprie azioni, ma l'istinto egoistico sostituisce la consapevolezza. La stessa cosa l'ho già mostrata a proposito della libertà di stampa.

Ogni cosa mi appartiene e perciò io recupero ciò che mi vogliono togliere, ma soprattutto recupero in continuazione me stesso, ogni volta che finisco inavvertitamente in soggezione di qualcuno. E anche questa non è una mia missione, ma la mia attività naturale.

Insomma c'è una bella differenza fra il considerarmi il mio punto di partenza o il mio punto di arrivo. Se mi considero in quest'ultimo modo, io non mi possiedo ancora, sono quindi ancora estraneo a me stesso, sono la mia *essenza*, la mia «vera essenza» e questa «vera essenza» a me estranea è un fantasma dai mille nomi che si prende gioco di me. Siccome io non sono ancora io, il mio io è un altro io (per esempio Dio, l'uomo vero, l'uomo veramente religioso o razionale o libero, ecc.).

Ancora lontano da me stesso, io mi divido in due metà, una delle quali, quella non raggiunta e da realizzare, è la vera. L'una, la non vera, deve venir sacrificata: è quella non spirituale; l'altra, la vera, dev'essere l'uomo integrale: è lo spirito. Per questo si afferma: «Lo spirito è la vera essenza dell'uomo» oppure: «L'uomo esiste come uomo solo in spirito». E così ci si butta disperatamente ad acchiappar spiriti, come se in questo modo si potesse prendere *se stessi* e, andando a caccia di sé, si perde di vista se stessi, quali siamo realmente.

E come si rincorre affannosamente il proprio sé non mai raggiunto, così si disprezza la regola dei saggi di prendere gli uomini come sono e li si prende piuttosto come dovrebbero essere, si incita ciascuno a raggiungere il suo io quale dovrebbe essere e si «aspira a fare di tutti uomini ugualmente degni, ugualmente morali o razionali».¹

Sì, «se gli uomini fossero come *dovrebbero* essere, come *potrebbero* essere, se tutti gli uomini fossero razionali, se si amassero l'un l'altro come fratelli», ci sarebbe il paradiso in terra!² Ecco: gli uomini sono appunto come devono essere, come possono essere. Ma che cosa devono essere? Certo non più di quello che possono essere! E che cosa possono essere? Ancora una volta non più di quel che – possono essere, cioè di ciò che hanno la facoltà, la forza di essere. Ma è appunto questo che sono in realtà, perché ciò che essi non sono, *non sono capaci* di esserlo: «essere capaci», infatti, significa – essere realmente. Non si è capaci di niente di ciò che non siamo realmente, non si è capaci di far niente che non si faccia realmente. Un ammalato di cateratta potrebbe forse vedere? Sì, se si facesse operare e se l'operazione avesse buon esito. Ma ora non può vedere, perché non vede. La possibilità e la realtà coincidono sempre. Non si può fare ciò che non si fa, come non si fa ciò che non si può fare.

La singolarità di quest'affermazione scompare, se si considera che le parole «è possibile che, ecc.» non hanno quasi mai altro significato che questo: «lo posso pensare che, ecc.». Per esempio: «È possibile che tutti gli uomini vivano in modo razionale» significa: «lo posso pensare che tutti gli uomini, ecc.». Siccome il mio pensiero non può far sì (e quindi di fatto non fa

¹ *Der Kommunismus in der Schweiz*, p. 24 [Anonimo, *Der Kommunismus in der Schweiz (Il comunismo in Svizzera)*, Bern, 1843].

² *Der Kommunismus in der Schweiz*, p. 63 [*Ibidem*].

sì) che tutti gli uomini vivano in modo razionale, ma deve lasciare che siano gli uomini stessi a farlo, la razionalità universale è per me solo pensabile, è una possibilità di pensiero, ma come tale è, nei fatti, una *realtà* che viene chiamata possibilità perché si riferisce a ciò che io non *posso* fare (cioè rendere gli altri razionali). Per quel che ti riguarda, tutti gli uomini potrebbero essere razionali, perché tu non hai niente in contrario, anzi, fin dove si può spingere il tuo pensiero, forse non vedi alcun ostacolo che vi si opponga e così anche nel tuo pensiero non c'è niente contro questa cosa: tu la puoi pensare.

Ma siccome gli uomini non sono però tutti razionali, vuol dire che essi non – possono nemmeno esserlo.

Se una cosa che sembra possibilissima in realtà non è o non succede, si può essere sicuri che c'è qualche ostacolo di mezzo e che quella cosa è – impossibile. Il nostro tempo ha la sua arte, la sua scienza, ecc.: l'arte può essere pessima; ma si può dire che noi meritiamo un'arte migliore e che «potremmo» averla se solo volessimo? Noi abbiamo esattamente l'arte che possiamo avere. La nostra arte attuale è attualmente *l'unica possibile*: per questo è quella reale.

Anche interpretando la parola «possibile» nel senso ancora più limitato di «futuro», essa mantiene la piena forza del «reale». Se si dice per esempio: «È possibile che domani sorga il sole», questo significa soltanto: «Per l'oggi il domani è il futuro reale», perché è quasi superfluo osservare che un futuro è realmente «futuro» solo se non si è ancora fatto presente.

Ma perché tanto onore per una parola? Se in quest'unico concetto, nella parolina «possibile», non si nascondesse il più fatale equivoco di millenni, se qui non aleggiasse tutta la schiera di fantasmi degli uomini invasati, non varrebbe davvero la pena di prenderla in esame.

Il pensiero, l'abbiamo appena mostrato, domina il mondo invasato. Bene, la possibilità non è nient'altro che la pensabilità e innumerevoli sono state in ogni tempo le vittime dell'orrida *pensabilità*. Era pensabile che tutti gli uomini diventassero razionali, pensabile che riconoscessero Cristo, pensabile che si entusiasmassero per il bene e diventassero morali, pensabile che si rifugiassero tutti in grembo alla Chiesa, pensabile che non meditassero, dicessero o facessero niente di pericoloso per lo Stato, pensabile che fossero sudditi ubbidienti, era insomma pensabile che essi *potessero* essere ciascuna di queste cose; ma siccome era pensabile, se ne deduce che fosse possibile e inoltre, siccome era possibile agli uomini (appunto in questo passaggio sta l'inganno: ciò che io posso pensare, è possibile *agli uomini*), essi *dovevano* essere così, era la loro *missione*; e infine: gli uomini vanno considerati soltanto in riferimento a questa missione, in quanto *prescelti* per questa vocazione, non «come sono, ma come devono essere».

E la conseguenza ulteriore? Non il singolo è l'uomo, ma un *pensiero*, un *ideale* è l'uomo, al quale il singolo non si rapporta neppure come il bambino all'uomo adulto, ma invece come un punto segnato col gesso al punto pensato o come – una creatura finita al creatore eterno o, secondo le idee più recenti, come l'esemplare alla specie. Ecco allora l'esaltazione dell'«umanità», dell'umanità «eterna e immortale» per la cui gloria (*in maiorem humanitatis gloriam*) il singolo deve dar tutto se stesso, considerando suo «vanto imperituro» l'aver fatto qualcosa per lo «spirito dell'umanità».

Così i *pensanti* dominano nel mondo finché dura l'epoca dei preti e dei maestri di scuola e ciò che essi pensano è possibile, ma siccome è possibile, deve venir realizzato. Essi *pensano* per conto loro un ideale d'uomo che per il momento è reale solo nei loro pensieri; ma essi pensano anche la possibilità della sua attuazione, ed è indiscutibile che l'attuazione è realmente – pensabile, giacché è – un'idea.

E tu e io siamo magari persone di cui un Krummacher *penserebbe* che potrebbero ancora diventare buoni cristiani; ma se egli ci volesse «elaborare», gli faremmo vedere ben presto che la nostra conversione al cristianesimo è *pensabile* ma in realtà *impossibile*; se egli continuasse ad ammiccarci con i suoi invadenti *pensieri*, con la sua «buona fede», imparerebbe a sue spese che noi non abbiamo alcun *bisogno* di diventare ciò che non vogliamo affatto diventare.

Ed è sempre la stessa musica, non solo nel campo della religione. «Se tutti gli uomini fossero razionali, se tutti facessero ciò che è giusto, se tutti si lasciassero spingere dall'amore del prossimo, ecc.!». Ragione, giustizia, amore del prossimo, ecc.: ecco ciò che viene proposto agli uomini come loro missione e come scopo della loro attività. E che cosa significa essere razionali? Conoscere se stessi? No! La ragione è un libro pieno di leggi che si rivolgono tutte contro l'egoismo.

La storia è stata finora storia dell'uomo *spirituale*. Dopo l'epoca della sensualità comincia la storia vera e propria, cioè l'epoca della spiritualità, della clericalità, dell'anti-sensualità, della sovrasensibilità, dell'insensatezza. Ecco che l'uomo comincia a voler essere e diventare *qualcosa*. Che cosa? Buono, bello, vero e più precisamente morale, pio, benaccetto, ecc. Egli vuole diventare un «uomo giusto», fare di sé «qualcosa di giusto e di grande». L'uomo è il suo scopo, il suo dover essere, la sua destinazione, la sua missione, il suo compito, il suo – *ideale*: egli è per se stesso di là da venire, un aldilà. E *che cos'è* che fa di lui una «brava persona»? Il fatto di essere veritiero, buono, morale, ecc. Ecco che guarda già storto chi non riconosce lo stesso «che cosa», non ricerca la stessa moralità, non ha la stessa fede: egli scaccia «i separatisti, gli eretici, i settari, ecc.».

Non c'è pecora né cane che si sforzi di diventare una «vera pecora» o un «vero cane»; non c'è animale che veda la sua essenza come un compito, cioè come un concetto che deve realizzare. L'animale si realizza vivendo fino in fondo, cioè dissolvendosi, «passando», e non pretende di essere o di diventare qualcosa d'*altro* da ciò che è.

Voglio forse consigliarvi di imitare gli animali? Io non voglio certo esortarvi a diventare animali, perché si tratterebbe nuovamente di un compito, di un ideale («Quanto a diligenza, l'ape può farti da maestra»). E lo stesso sarebbe se si richiedesse agli animali di diventare uomini. La vostra natura è una volta per tutte una natura umana, voi siete esseri umani, cioè uomini. Ma proprio perché lo siete già, non avete bisogno di diventarlo. Anche gli animali vengono «addestrati» e un animale addestrato può fare molte cose innaturali. Ma un animale addestrato non è di per sé affatto migliore di un animale naturale e non ci guadagna nulla, anche se per noi è più socievole.

Da sempre si tenta affannosamente di «plasmare» gli uomini in modo da farne «esseri» morali, razionali, pii, umani, ecc., cioè di ammaestrarli. Ma questi tentativi sono sempre naufragati contro lo scoglio della egoità indomabile, della natura propria, dell'egoismo. Coloro che vengono addestrati non raggiungono mai il loro ideale e professano solo *a parole* quei principi sublimi, fanno insomma una *professione* di fede. Ma rispetto a questa essi devono «riconoscersi sempre peccatori» nella vita e restano sempre indietro rispetto al loro ideale, sono «uomini deboli» e portano con sé la consapevolezza della «debolezza umana».

Le cose vanno altrimenti se tu non vai a caccia di un *ideale* che rappresenti la tua «missione», ma invece ti dissolvi, così come il tempo dissolve ogni cosa. Il dissolvimento non è la tua «missione», perché è il tuo presente.

Certo, la *cultura*, la religiosità degli uomini li ha resi liberi, ma solo per darli in mano a un nuovo padrone. Ho imparato a domare le mie passioni con la religione, l'ostilità del mondo la vinco con l'astuzia che mi fornisce la *scienza* e non servo neppure alcun uomo: «Io non sono schiavo di alcun uomo». Ma ecco il resto: «Tu devi ubbidire più a Dio che all'uomo». Allo stesso modo io sono sì libero dalla determinazione irrazionale per opera dei miei istinti, ma ubbidisco a una padrona: la *ragione*. Io ho conquistato la «libertà spirituale», la «libertà dello spirito», ma in questo modo *io* sono finito in soggezione appunto dello *spirito*. Lo spirito mi comanda, la ragione mi guida, essi sono miei padroni e guide. Prevalgono gli «uomini razionali», i «servitori dello spirito». Ma se *io* non sono carne, non sono davvero nemmeno spirito. La libertà dello spirito è la mia servitù, perché io sono più che spirito o carne.

La cultura mi ha reso senza dubbio *potente*. Essa mi ha dato potere sopra tutti gli impulsi, sia sugl'istinti della mia natura che sulle pretese e sulla prepotenza del mondo. La cultura mi ha insegnato, dandomene la forza, a non lasciarmi più dominare da alcuna passione, voglia o brama: io ne sono *padrone*; allo stesso modo io divengo grazie alle scienze e alle arti *padrone* del mondo ostile: a me ubbidiscono terra e mare e perfino le stelle mi devono render conto di sé. Lo spirito mi ha reso *padrone*. Ma sullo spirito stesso non ho potere alcuno. La religione, la cultura m'insegna i mezzi da usare per «vincere il mondo», ma non quelli per dominare Dio e diventare suo padrone; Dio, infatti, «è spirito». E lo spirito di cui non posso diventar padrone assume invero le forme più diverse: può chiamarsi Dio oppure spirito del popolo, Stato, famiglia, ragione o anche – libertà, umanità, uomo.

Io accetto con gratitudine ciò che secoli di cultura mi hanno fatto acquisire; non voglio gettar via niente di tutto questo: io non ho vissuto invano. L'esperienza di aver *potere* sulla mia natura e di non dover essere necessariamente schiavo dei miei desideri non deve andar perduta: io ne farò tesoro; l'esperienza di poter dominare il mondo grazie ai mezzi offertimi dalla cultura è stata pagata ad un prezzo troppo caro perché io la possa dimenticare. Ma io voglio ancora di più.

Si chiede che cosa può diventare l'uomo, che cosa può fare, quali beni può procurarsi e si fa passare il bene più alto come sua missione. Come se tutto fosse *per me* possibile!

Se si vede qualcuno perdersi in un vizio, in una passione, ecc. (per esempio nell'affarismo, nella gelosia, ecc.), ecco che lo si vuole salvare da questo invasamento e aiutarlo a «superare se stesso». «Noi vogliamo far di lui un uomo!». Sarebbe proprio bello, ma il fatto è che una nuova forma d'invasamento viene sostituita all'antica. Chi è schiavo dell'avarizia ne viene salvato solo per cadere nelle mani della devozione religiosa, dell'umanitarismo o di qualche altro principio, cioè per venir spostato su un altro *punto fisso*.

Questo spostamento da un punto di vista limitato ad uno superiore si esprime nelle parole: i sensi non devono essere orientati verso ciò che passa, ma soltanto verso ciò che non passa, non verso il temporale, ma verso l'eterno, l'assoluto, il divino, il puramente umano, ecc. – insomma verso lo *spirito*.

Ci si accorse ben presto che non era indifferente che cosa si avesse a cuore o di che cosa ci si occupasse; si riconobbe l'importanza dell'*oggetto*. Un oggetto più elevato della particolarità delle cose è l'*essenza* delle cose; anzi, l'essenza è la sola cosa in esse che può esser pensata e appartiene agli uomini *pensanti*. Perciò non indirizzare più i tuoi *sensi* verso le *cose*, ma i tuoi *pensieri* verso l'*essenza*. «Beato chi non vede eppure ha fede!», cioè beato *chi pensa*, perché ha a che fare con cose invisibili e ci crede. Eppure

anche un oggetto del pensiero che ha costituito per secoli un tema di discussione essenziale è ormai diventato tanto indifferente che «non vale la pena di parlarne». Ce ne siamo accorti, eppure si è voluto lo stesso tener sempre sott'occhio un'importanza dell'oggetto valida di per sé, un suo valore assoluto, come se non fosse veramente la bambola la cosa più importante per il bambino o il Corano per il turco. Finché io non sono per me l'unica cosa importante, è indifferente quale sia l'oggetto su cui si fa tanto scalpore tirandone in ballo l'«essenza metafisica» e soltanto un mio *delitto* (piccolo o grande) nei suoi confronti ha valore. Il grado della mia dipendenza e sottomissione indica la mia posizione di sudditanza, il grado del mio peccato rivela la misura della mia propria individualità.

Ma alla fin fine bisogna pur sapersi «togliere di testa» tutto quanto, se non altro per potersi – addormentare. Niente può occuparci se *noi* non ce ne occupiamo: l'ambizioso non può liberarsi dei suoi progetti superbi e il timorato di Dio non può liberarsi del pensiero di Dio; mania e possessione vengono a coincidere.

Realizzare la propria essenza o voler vivere in modo conforme al proprio concetto (il che significa per chi crede in Dio vivere in modo «pio», ma per chi crede nell'umanità vivere in modo «umano») è un compito che solo l'uomo sensuale e peccatore può proporsi, cioè l'uomo che è tormentato dalla scelta fra la felicità dei sensi e la pace dell'anima, l'uomo che è un «povero peccatore». Il cristiano non è nient'altro che un uomo sensuale il quale, conoscendo il sacro e sapendo di violarlo, vede in sé un povero peccatore: la sensualità come «peccaminosità» è la coscienza cristiana, è il cristiano stesso. Se ormai i moderni non parlano più, negli ultimi tempi, di «peccato» e di «peccaminosità», ma in compenso l'«egoismo», l'«amore di sé», l'«interesse personale» e simili danno loro un gran da fare, se il diavolo è stato tramutato nel «mostro inumano» o nell'«egoista», si può forse dire che il cristiano esiste meno di prima? Non è forse rimasto il vecchio dissidio fra bene e male, non è rimasto un giudice sopra di noi, cioè l'uomo, non è rimasta una vocazione, cioè la vocazione di diventare veri uomini? Se non la si chiama più «vocazione», ma «compito» o anche «dovere», questo cambiamento di nome è opportuno, perché «l'uomo», a differenza di Dio, non è un essere personale e quindi non può «chiamare» nessuno; ma, nome a parte, la cosa resta la stessa.

Ognuno ha un rapporto con gli oggetti e in realtà ognuno si rapporta ad essi in modo diverso. Scegliamo come esempio il libro col quale milioni di persone per due millenni hanno avuto un rapporto: la Bibbia. Che cos'è, che cos'è stata per ciascuno? Semplicemente ciò che ciascuno *ne faceva*. Per chi non se ne fa nulla, non è proprio nulla, per chi la usa come amuleto ha solo il valore e il significato di un mezzo magico, per chi, come i bambini, la usa per giocare, non è che un giocattolo, ecc.

Ma ecco che il cristianesimo pretende che essa debba *essere per tutti la stessa cosa*, vale a dire il libro sacro o la «Sacra Scrittura». Ciò significa pretendere che l'idea del cristiano venga condivisa anche dagli altri e che nessuno si rapporti in modo diverso a quell'oggetto. In questo modo si distrugge l'aspetto individuale del rapporto e si fissa un senso e un modo di sentire come il «vero», come il «solo vero». Negandomi la libertà di far della Bibbia ciò che voglio, si ostacola in generale la mia libertà d'azione, sostituendovi la costrizione di un'idea o di un giudizio. Chi giudicasse la Bibbia un errore millenario dell'umanità giudicherebbe – *da delinquente*.

In realtà il bambino che fa a pezzi la Bibbia o ci gioca oppure il primitivo inca Atahualpa che se l'avvicina all'orecchio e poi la getta via con disprezzo perché resta muta giudicano la Bibbia non meno del prete che l'esalta come «Parola di Dio» o del critico che la chiama «opera degli uomini». Il modo in cui trattiamo le cose, infatti, dipende da ciò che ci *piace*, dal nostro *arbitrio*: noi le usiamo come *vogliamo* o, per essere più precisi, le usiamo come *possiamo*. Perché i preti strillano quando vedono che Hegel e i teologi speculativi traggono pensieri speculativi dal contenuto della Bibbia? Proprio perché essi ne fanno quel che vogliono, ossia «procedono arbitrariamente».

Ma siccome noi tutti ci dimostriamo arbitrari nel trattare gli oggetti, cioè li trattiamo come meglio ci *piace*, a nostro *piacimento* (niente piace tanto al filosofo quanto poter rintracciare dappertutto un'«idea», così come al timorato di Dio piace farsi Dio amico con tutti i mezzi possibili, per esempio considerando sacra la Bibbia), così da nessuna parte troviamo un arbitrio tanto violento, una prepotenza tanto terribile e una costrizione tanto assurda come appunto in questo campo del nostro – *proprio arbitrio*. Se *noi* procediamo arbitrariamente, prendendo come ci pare gli oggetti sacri, perché rinfacciare poi agli spiriti bigotti il fatto che essi ci prendono, *a modo loro*, altrettanto arbitrariamente, giudicandoci magari degni del rogo o di un'altra punizione, per esempio della – censura?

Un uomo fa delle cose ciò che egli è; «il mondo ti guarda come tu lo guardi». È facile sentirsi dire che il mondo va guardato in modo «giusto», con occhi «puri», ecc. Come se il bambino non guardasse la Bibbia in modo «giusto» e «puro», quando se ne fa un giocattolo! È per esempio Feuerbach a darci quel saggio avvertimento. Si guardano le cose nel modo giusto solo quando se ne fa ciò che si *vuole* (per «cose» intendiamo qui in generale «oggetti», «enti», come Dio, il nostro prossimo, una persona amata, un libro, un animale ecc.). E perciò l'aspetto primario non sono le cose e la loro concezione, ma io stesso, la mia volontà. Si *vuole* tirar fuori dei pensieri dalle cose, si *vuole* scoprire la ragione nel mondo, si *vuole* scoprirne la sacralità, perciò tutto questo verrà trovato. «Chi cerca trova». Sono *io* a decidere *ciò che* voglio cercare: io voglio, per esempio, trarre dalla Bibbia motivi di

edificazione e li troverò; io voglio leggere ed esaminare a fondo la Bibbia: ne ricaverò un rigoroso apprendimento critico – in proporzione alle mie forze. Io scelgo da me l'oggetto del mio desiderio e appunto scegliendo mi rivelo – arbitrario.

A ciò si riconnette la concezione secondo cui ogni giudizio che io pronuncio su un oggetto è *creatura* della mia volontà e questa concezione m'indica ancora che io non mi perdo nella *creatura*, nel giudizio, ma resto il *creatore*, il giudice, e continuo incessantemente la mia opera di creazione. Tutti i predicati degli oggetti sono mie affermazioni, miei giudizi, mie – creature. Se essi vogliono staccarsi da me ed essere qualcosa per sé o addirittura impormisi, io non devo far altro che richiamarli al più presto nel loro nulla, cioè in me, nel creatore. Dio, Cristo, la Trinità, la moralità, il bene, ecc., sono creature di questo tipo, delle quali io devo permettermi di dire non solo che sono verità, ma anche che sono illusioni. Come ho voluto e decretato una volta la loro esistenza, così voglio poter volere anche la loro non-esistenza; non posso permettere che esse crescano, per così dire, sulla mia testa, non posso avere la debolezza di farne qualcosa di «assoluto», col che esse diventerebbero eterne e non sottostarebbero più al mio potere e alla mia determinazione. In questo modo cadrei vittima del *principio di stabilità*, il vero principio di vita della religione, la quale si dà da fare per creare «santuari intoccabili», «verità eterne», insomma qualcosa di «sacro» e per sottrarti ciò che è *tuo*.

L'oggetto ci trasforma in ossessi, nella sua forma sacra non meno che in quella profana, come oggetto sovrasensibile non meno che come oggetto sensibile. Desiderio e mania hanno di mira sia l'una sia l'altra cosa: l'avidità di denaro e la nostalgia del paradiso sono allo stesso livello. Quando gli illuministi volevano conquistare la gente al mondo sensibile, Lavater predicava la nostalgia per l'invisibile: c'è chi vuol *commuovere* gli uomini e chi vuole *smuoverli*.

Il modo di concepire gli oggetti varia moltissimo da persona a persona, così come Dio, Cristo, il mondo, ecc., vennero e vengono concepiti nelle maniere più differenti. In questo campo ciascuno è uno che «pensa diversamente» e dopo battaglie sanguinose siamo giunti finalmente a ottenere che opinioni contrapposte su di un solo e medesimo oggetto non vengano più condannate a morte come eresie. Quelli che «pensano diversamente» si sopportano. Ma perché mai io dovrei limitarmi a pensare soltanto in modo diverso su una cosa, perché non portare il pensare diversamente fino al suo estremo, non opinando cioè più niente della cosa, pensando il suo niente, schiacciandola? Allora la *concezione* trova la sua fine, perché non c'è più niente da concepire. Perché mai dovrei poter dire: «Dio non è Allah, non è Brahma, non è Yahweh, ma è – Dio» e non invece: «Dio non è niente altro che un'illusione»? Perché mi si marchia d'infamia se

nego l'esistenza di Dio? Perché si pone la creatura al di sopra del creatore («Essi onorano e servono la creatura più del creatore»)¹ e si ha bisogno di un *oggetto che domini*, affinché il soggetto serva come un bravo *suddito*. Io devo *sottomettermi* all'assoluto, lo *devo*.

Col «regno dei pensieri» il cristianesimo ha raggiunto la sua perfezione: il pensiero è quell'interiorità in cui tutte le luci del mondo si spengono, ogni esistenza perde la sua esistenza e l'uomo interiore (il cuore, la mente) è il tutto in tutto. Questo regno dei pensieri è in attesa della redenzione, è in attesa, come la Sfinge, della parola di Edipo, che sciogla l'enigma, perché possa finalmente trovare la sua morte. *Io* sono il distruttore della sua sussistenza, perché nel regno del creatore esso non forma più un regno a sé, uno Stato nello Stato, bensì una creatura prodotta dalla mia *-assenza di pensieri*. Soltanto se uniti al mondo irrigidito, *pensante*, il mondo cristiano, il cristianesimo e la religione stessa potranno sprofondare; solo se i pensieri se ne andranno non ci saranno più fedeli. Il pensiero è per chi pensa un «lavoro sublime, un'attività santa» e si fonda su una *fede* ferma, la fede della verità. Santa attività è dapprima la preghiera, poi questa santa «meditazione» trapassa in un «pensiero» razionale e discorsivo, che tuttavia continua ad avere nella «santa verità» il suo irremovibile fondamento di fede ed è soltanto una macchina prodigiosa che lo spirito della verità predispone in modo da potersene servire. Il libero pensiero e la libera scienza *mi* occupano – non sono *io* che liberamente me ne occupo: libero è il pensiero che mi occupa –; mi fanno riflettere sul cielo e sulle realtà celesti ossia sul «divino», cioè, a dire il vero, sul mondo e sul mondano, dunque appunto su un «altro» mondo; non è che un rovesciamento e una trasposizione del mondo, un occuparsi dell'*essenza* del mondo e perciò di un mondo *alla rovescia*, perciò *una pazzia*. Chi pensa è cieco nei confronti dell'immediatezza delle cose e incapace di padroneggiarle: non mangia, non beve, non gode, perché il mangiatore e il bevitore non è mai pensatore, anzi chi pensa dimentica di mangiare e di bere, non si preoccupa di sopravvivere, di trovarsi il cibo, ecc.: egli dimentica ogni cosa per il suo pensiero, così come chi prega dimentica pure ogni cosa per la sua preghiera. Perciò egli appare al vigoroso figlio della natura come un tipo stravagante e un po' *matto*, come un *folle*, seppure lo consideri santo, come facevano gli antichi. Il libero pensiero è pazzia furiosa, perché è *puro movimento dell'interiorità*, è opera soltanto dell'*uomo interiore*, che guida e regola il resto dell'uomo. Lo sciamano e il filosofo speculativo sono il germoglio più basso e quello più alto sulla scala dell'uomo *interiore*, del – mongolo. Lo sciamano e il filosofo lottano con fantasmi, demoni, *spiriti* e dèi.

Completamente differente da questo *libero* pensiero è il pensiero *proprio*, il *mio* pensiero, un pensiero che non mi guida, ma è guidato (e

¹ Rom., 1, 25.

continuato o interrotto) da me, sempre a mio piacimento. Questo pensiero proprio differisce dal libero pensiero in modo simile a come la sensualità mia propria, che io soddisfo a piacimento, differisce dalla sensualità libera, indomita, a cui soggiaccio.

Feuerbach insiste in continuazione, nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, sull'essere. Ma a questo modo egli rimane all'interno dell'astrazione, nonostante la sua polemica contro Hegel e la filosofia assoluta; «l'essere», infatti, è astrazione, come pure «l'io». Ma *io sono* non soltanto astrazione, bensì il tutto in tutto, quindi anche l'astrazione o il niente, io sono tutto e niente, io non sono un puro pensiero, ma sono però pieno di pensieri, un mondo di pensieri. Hegel condanna ciò che mi è proprio, ciò che è mio personale [*das Meinige*] – l'«opinione» [*die Meinung*]. Il «pensiero assoluto» è quel pensiero che dimentica di essere *mio*, dimentica che sono *io* a pensare e che esso esiste solo attraverso di *me*. Ma se io mi rimangio ciò che è mio, ne sono padrone, esso non è che una *mia* opinione personale che io posso *cambiare* ad ogni momento, cioè annientare, ritirare in me e dissolvere. Feuerbach pensa di battere il «pensiero assoluto» di Hegel con *l'essere, che non si può superare*. Ma l'essere viene superato, in me, esattamente come il pensiero. È *mio* così come il pensiero è *mio*.

Su questa strada Feuerbach arriva naturalmente solo a dimostrare il fatto banalissimo che io ho bisogno, per ogni cosa, dei *sensi*, ossia non posso fare completamente a meno di questi organi. Certo, io non posso pensare se non esisto materialmente, come essere dotato di sensibilità. Ma, per pensare come per percepire, dunque sia per un'attività astratta, sia per un'attività sensoriale, io ho bisogno innanzitutto di *me stesso*, e precisamente di me come questo essere perfettamente determinato, di me come questo *unico*. Se io non fossi questo unico, per esempio Hegel, non concepirei il mondo come lo concepisco, non ne trarrei quel sistema filosofico che proprio io in quanto Hegel ne traggo, ecc. Io avrei certamente i miei sensi come ogni altro uomo, ma non ne farei l'uso che ne faccio.

Così Feuerbach rinfaccia a Hegel¹ di abusare della lingua, intendendo alcune parole in modo diverso da quello della coscienza comune, eppure fa egli stesso il medesimo errore, dando alla parola «sensibile» un significato così alto che è al di fuori dell'uso comune. Così si legge alle pagine 68-9: «Sensibile non significa profano, privo di pensieri, a portata di mano, immediatamente evidente». Ma se significa invece: sacro, ricco di pensieri, nascosto, comprensibile solo attraverso mediazioni – bene, allora non è più ciò che si chiama «sensibile». Sensibile è solo ciò che è per *i sensi*, ciò che invece può essere goduto solo da chi gode con *più* che con i sensi, da chi va

¹ Pp. 47 sgg. [L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft (Principi della filosofia dell'avvenire)*, Zürich-Winterthur, 1843].

oltre il piacere dei sensi e la percezione sensibile, può essere tutt'al più mediato o trasmesso dai sensi, cioè i sensi possono costituire una *condizione* per arrivarci, ma non è più qualcosa di sensibile. Qualsiasi oggetto sensibile, una volta che lo concepisco, cessa di essere tale, sebbene possa aver di nuovo effetti sui sensi, per esempio eccitando i miei umori e il mio sangue.

Va benissimo che Feuerbach riporti in onore la sensibilità, e quindi la sensualità, ma egli non riesce a farlo se non rivestendo il materialismo della sua «filosofia nuova» con le spoglie dell'idealismo finora imperante, con il retaggio della «filosofia assoluta». Se è ben difficile poter convincere la gente che l'uomo può vivere di puro «spirito», senza pane, sarà difficile farle credere che l'uomo è già tutto come essere sensuale, sensibile, che in questo, dunque, sono già compresi gli aspetti spirituali, ideali, ecc.

Con l'*essere* non si giustifica proprio niente. Il pensato è altrettanto del non-pensato, la pietra sulla strada è e la mia rappresentazione della pietra è essa pure. Ambedue sono ma in *spazi* diversi: la prima nello spazio esterno, la seconda nella mia testa, in *me*; io, infatti sono uno spazio come lo è la strada.

Coloro che appartengono a una corporazione o hanno un privilegio non sopportano alcuna libertà di pensiero, cioè nessun pensiero che non venga dal «dispensatore di ogni bene», si chiami poi questo dispensatore Dio, papa, Chiesa o altrimenti. Se qualcuno ha dei pensieri illeciti, dovrà dirlo in un orecchio al suo confessore e lasciarsi imporre da questi le mortificazioni necessarie perché il libero pensiero alla fine soccomba come uno schiavo fustigato a sangue. Lo spirito di corpo impedisce anche in un altro modo il sorgere di liberi pensieri: col mezzo efficacissimo di una saggia educazione. Se a uno sono stati inculcati come si deve i principi della morale, egli non si libererà mai più dei concetti morali, e furto, spergiuro, imbroglio e simili resteranno per lui idee fisse contro cui non lo proteggerà nessuna libertà di pensiero. Egli ha avuto queste idee «dall'alto» e ci si tiene ben stretto.

Le cose stanno altrimenti per coloro che hanno una concessione o una licenza. Ognuno deve poter avere e potersi fare le idee che vuole. Se egli ha, per così dire, la licenza o la concessione di una certa capacità di pensiero, non ha bisogno di alcun *privilegio*. Ma siccome «tutti gli uomini sono razionali», ognuno può mettersi in testa liberamente tutte le idee che vuole e avere una ricchezza ideale più o meno preziosa a seconda della licenza rappresentata dalle sue doti naturali. Ora ci viene ricordato che «bisogna rispettare tutte le opinioni e le convinzioni», che «ogni convinzione è legittima», che bisogna essere «tolleranti nei confronti delle idee altrui», ecc.

Ma «i vostri pensieri non sono i miei pensieri e le vostre vie non sono le mie vie». O piuttosto io voglio dire il contrario: i vostri pensieri sono pensieri

miei con i quali faccio quel che voglio e che abbatto senza pietà: essi sono mia proprietà e io, se ne ho voglia, li distruggo. Per distruggere e mandare all'aria le vostre idee, io non sto certo ad aspettare prima il vostro permesso. Non m'importa niente che voi pure chiamate «vostre» queste idee: esse restano lo stesso mie e il modo in cui voglio trattarle è *cosa mia*, e non una pretesa infondata. Può darsi che mi piaccia lasciarvi i vostri pensieri, e allora tacerò. Credete che le idee svolazzino libere come uccelli e che, quando uno ne acchiappa qualcuna, possa poi farla valere contro di me come sua proprietà intoccabile? Ciò che mi vola intorno è tutto – mio.

Credete di aver tutte per voi le vostre idee e di non esserne responsabili verso nessuno, oppure, come dite voi, di doverne rendere conto solo a Dio? No! Le vostre idee, piccole e grandi, mi appartengono e io le tratto come più mi piace.

Un pensiero è veramente mio *proprio* solo se io non esito in nessun momento a metterlo in pericolo di morte, se io non ho da temere, nella sua perdita, una *perdita per me*, una perdita di me. Un pensiero è veramente mio proprio se io lo posso sì sottomettere, ma esso non può mai sottomettere me o rendermi strumento fanatico della sua realizzazione.

La libertà di pensiero esiste dunque se io posso avere tutti i pensieri possibili, ma essi sono davvero mia proprietà solo se non possono diventare miei padroni e dominatori. Nell'epoca della libertà di pensiero *dominano* i pensieri (le idee); ma se io ne faccio mia proprietà, essi diventano mie creature.

Se la gerarchia non fosse penetrata così profondamente nell'animo da togliere all'uomo il coraggio di avere davvero pensieri liberi, magari contrari al desiderio di Dio, si considererebbe la libertà di pensiero un'espressione altrettanto priva di significato della «libertà di digerire».

Secondo l'opinione di chi appartiene a una corporazione il pensiero mi viene *dato*, secondo quella dei liberi pensatori *io ne vado in cerca*. Nel primo caso la *verità* è già stata trovata ed è già reale e io devo solo riceverla dalla grazia del suo dispensatore; nel secondo caso la verità va ricercata ed è una meta lontana e futura che io devo aspirare a raggiungere.

In entrambi i casi la verità (il pensiero vero) è al di fuori di me ed io cerco di *ottenerla* o in regalo (per grazia) o conquistandola (per merito). Nel primo caso, dunque, la verità è un *privilegio*, nel secondo, invece, a tutti è *concesso* percorrere il sentiero che ad essa conduce, e né la Bibbia, né il Santo Padre, né la Chiesa né altri sono in possesso della verità, di cui invece si può entrare in possesso – speculando.

Sia i sostenitori della prima che della seconda concezione non sono *proprietari* della verità: essi l'hanno *in feudo* (infatti il «Santo Padre», per esempio, non è un unico; come unico egli è questo Sisto, Clemente, ecc., ma

egli non ha la verità in quanto Sisto, Clemente, ecc., ma in quanto «Santo Padre», cioè in quanto spirito), oppure, nel secondo caso, è un ideale al quale tutti possono aspirare. Come feudo, la verità è per pochi (i privilegiati), come ideale la verità è per tutti (quelli che hanno la licenza).

La libertà di pensiero significa dunque che noi vaghiamo tutti, in realtà, in mezzo alle tenebre e sulla via dell'errore, ma che ciascuno può tuttavia avvicinarsi *alla verità* e con ciò porsi nella retta via. («Tutte le strade portano a Roma, in capo al mondo, ecc.»). La libertà di pensiero significa dunque precisamente che il pensiero vero non mi *appartiene*; se mi appartenesse, infatti, chi potrebbe tenermene lontano?

Il pensiero è diventato completamente libero e ha stabilito un insieme di verità alle quali *io* devo adattarmi. Esso cerca di perfezionarsi in un *sistema* dandosi uno «statuto» assoluto. Per quel che riguarda lo Stato, per esempio, esso va in cerca dell'idea fino a scoprire lo «Stato di ragione», che io devo accettare contento; per quel che riguarda l'uomo (antropologia), ne va in cerca finché non ha «trovato l'uomo».

Chi pensa si differenzia da chi crede solo perché crede *a molte più cose* del secondo, il quale, dal canto suo, pensa assai meno, avendo già la sua fede (i suoi articoli di fede). Chi pensa ha mille articoli di fede in cui credere; a chi crede, invece, ne bastano molti meno; ma il primo sa trovare una *connessione* per i suoi principi e considera appunto questa connessione come criterio della loro validità. Se questo o quel punto non si accorda col resto, egli lo elimina senz'altro.

I pensatori hanno le loro massime, che sono perfettamente parallele a quelle dei credenti. Invece di: «Non distruggere ciò che deriva da Dio», si ha: «Ciò che deriva dalla *verità* è vero»; invece di «Rendete onore a Dio» – «Rendete onore alla verità». Ma per me è proprio indifferente che sia Dio o la verità a vincere: prima di tutto sono *io* che voglio vincere.

Come sarebbe pensabile, d'altronde, una «libertà illimitata» all'interno dello Stato o della società? Lo Stato può certamente proteggere qualcuno contro gli altri, ma non può affatto esporsi al pericolo di una libertà smisurata, di una cosiddetta licenza sfrenata. Per lo Stato «libertà d'insegnamento» significa dunque soltanto che chiunque insegni come vuole lo Stato (o, per essere più chiari, come vuole il potere) ha la sua approvazione. I concorrenti devono quindi tener conto di ciò che vuole lo Stato, perché è questo che importa. Se il clero, per esempio, ha un volere diverso da quello dello Stato, si esclude da sé dalla *concorrenza* (così in Francia). I limiti che lo Stato pone necessariamente a tutti i concorrenti e a ciascuno di essi vengono chiamati «controllo e sorveglianza dello Stato». Quest'ultimo, limitando debitamente la libertà d'insegnamento, pone al tempo stesso un limite alla libertà di pensiero, perché gli uomini di solito

non sottopongono alla critica del pensiero ciò che i loro maestri non hanno messo in discussione.

Ecco quel che dice il ministro Guizot:¹ «La grande difficoltà del tempo presente è *la guida e il dominio dello spirito*. Una volta era la Chiesa ad adempiere questa missione, ma ormai la sua opera non è più sufficiente. È dall'università che dobbiamo attenderci questo grande servizio: essa non mancherà di rendercelo. Noi, come *governo*, abbiamo il dovere di sostenerla in questo compito. La carta costituzionale vuole la libertà di pensiero e la libertà di coscienza». In favore della libertà di pensiero e di coscienza il ministro esige dunque «la guida e il dominio dello spirito».

Il cattolicesimo chiamava a giudizio il candidato davanti al foro ecclesiastico, il protestantesimo davanti al foro del cristianesimo biblico. Si farebbero ben pochi passi in avanti portandolo di fronte al foro della ragione, come vuole per esempio Ruge.² In sostanza fa assai poca differenza che l'*autorità sacra* sia la Chiesa o la Bibbia o la ragione (alla quale peraltro si appellavano già Lutero e Hus).

Il «problema del nostro tempo» non può risolversi se lo si pone così: la legittimità appartiene a un ente generale o solo a un qualcosa di singolo? È un'entità generale come lo Stato, la legge, la morale, l'eticità, ecc., a possedere la legittimità o è l'individualità singola? Il problema si può risolvere solo se non ci si pone più la questione in termini di «diritto» e non si conduce semplicemente una battaglia contro il «privilegio». Una libertà d'insegnamento «razionale» che «riconosca solo la coscienza della ragione»³ non ci conduce alla meta: noi abbiamo bisogno, piuttosto, di una libertà d'insegnamento *egoistica*, adatta a ogni individualità, nella quale *io* divenga *percepibile* e mi possa manifestare senza impedimenti. Solo questa *percepibilità* di me stesso è vera «ragione», anche se io sono magari del tutto irrazionale; rendendomi percepibile agli altri e a me stesso, io sarò oggetto di godimento e insieme di consumo per me e per gli altri a un tempo.

Che guadagno ci sarebbe se ora fosse libero l'io razionale, così come prima era libero l'io ortodosso, ligio, morale, ecc.? Si tratterebbe di una libertà mia?

Se io sono libero come «io razionale», è l'aspetto razionale in me o la ragione a essere libera: questa libertà della ragione o libertà del pensiero è sempre stata l'ideale del mondo cristiano. Si voleva liberare il pensiero (e anche la fede è, come si è detto, pensiero, così come il pensiero è fede), si volevano liberare gli uomini del pensiero, cioè sia i credenti sia i razionali

¹ Camera dei Pari, 25 aprile 1844.

² *Anekdoty*, I, 120 [Arnold Ruge, *Bruno Bauer und die Lehrfreiheit* (*Bruno Bauer e la libertà d'insegnamento*), in *Anekdoty*, cit.].

³ *Anekdoty*, I, 127 [*Ibidem*].

dovevano essere liberi, per gli altri la libertà era impossibile. Ma la libertà di chi pensa è la «libertà dei figli di Dio» e al tempo stesso la più spietata – gerarchia, il dominio del pensiero: *io*, infatti, ne cado vittima. Se i pensieri sono liberi, io sono loro schiavo, non ho alcun potere su di essi e ne vengo dominato. Ma io voglio pensare, voglio essere ricco di pensieri ma al tempo stesso senza pensieri e piuttosto della libertà di pensiero voglio tenermi la spensieratezza.

Se si tratta d'intendersi e di comunicare con gli altri, io posso ovviamente far uso solo dei mezzi *umani*, di cui dispongo perché io sono anche uomo, oltre ad essere me stesso. E in realtà solo *in quanto uomo* ho dei pensieri, in quanto io, invece, sono al tempo stesso *privo di pensieri, spensierato*. Chi non sa sbarazzarsi di un pensiero è, in questo, *solo* uomo, è schiavo del *linguaggio*, di questa istituzione umana, di questo tesoro di idee *umane*. Il linguaggio o «la parola» ci tiranneggiano nel modo più brutale perché sollevano contro di noi un intero esercito di *idee fisse*. *Osserva* per una volta te stesso mentre pensi e ti accorgerai che puoi procedere nei tuoi pensieri solo perché resti ad ogni istante senza pensieri e senza parole. Non solo, per esempio, nel sonno, ma persino nella più profonda concentrazione del pensiero, tu sei senza pensiero e senza parole, anzi: sei così soprattutto allora. È solo grazie a quest'assenza di pensieri, a questa misconosciuta «libertà di pensiero», ossia libertà dal pensiero, tu appartieni a te stesso. Solo partendo da essa arrivi a usare il linguaggio come *proprietà* tua.

Se il pensiero non è il *mio* pensiero, esso è soltanto lo svolgimento di un'idea già pensata, è lavoro da schiavi o lavoro da «servi della parola». L'inizio del mio pensiero, infatti, non è un pensiero, ma sono io stesso e perciò io sono anche la meta, così come tutto il suo sviluppo non è che uno sviluppo del mio godimento di me stesso; per il pensiero libero o assoluto, invece, l'inizio è il pensiero stesso ed esso si tormenta cercando, per cominciare, l'«astrazione» più alta (per esempio l'essere). Appunto questa astrazione o quest'idea viene poi svolta e articolata.

Il pensiero assoluto è il compito [*die Sache*] dello spirito umano e quest'ultimo è uno Spirito Santo. Questo pensiero è perciò compito dei preti, i quali «hanno il senso di queste cose», pensano agli «interessi più alti dell'umanità», allo «spirito».

Per il credente le verità sono una cosa *già sistemata*, un dato di fatto; per il libero pensatore sono una cosa che deve ancor venire *sistemata*. Il pensiero assoluto può essere agnostico quanto vuole, ma c'è un limite ineliminabile: esso crederà pur sempre alla verità, allo spirito, all'idea e alla sua vittoria finale: esso non pecca contro lo Spirito Santo. Ma ogni pensiero che non pecca contro lo Spirito Santo è fede negli spiriti o nei fantasmi.

Io non posso rinunciare a pensare, come non posso rinunciare ad avere percezioni sensibili; non posso rinunciare né all'attività dello spirito né a

quella dei sensi. Come la percezione è il nostro senso per le cose, così il pensiero è il nostro senso per le essenze (pensieri). Le essenze hanno la loro esistenza in ogni elemento sensibile, in particolare nella parola. La potenza delle parole segue quella delle cose: prima si viene costretti con la verga, poi con la persuasione. Il potere delle cose abbatte il nostro coraggio e vince il nostro spirito, ma di fronte al potere della parola persuasiva anche la tortura e la spada diventano impotenti. Maestri della persuasione sono i preti, i quali si oppongono a ogni seduzione di Satana.

Il cristianesimo tolse alle cose di questo mondo soltanto la loro invincibilità, rendendoci indipendenti da esse. Allo stesso modo io mi sollevo al di sopra delle verità e del loro potere: come sono superiore al dominio dei sensi, così sono anche superiore alla verità. *Di fronte a me* le verità sono altrettanto comuni e indifferenti delle cose: esse non mi trascinano e non mi entusiasmano. Non c'è neppure una verità – né il diritto né la libertà né l'umanitarismo né altre – che abbia di fronte a me una qualche consistenza e alla quale io mi sottometta. Esse sono *parole*, nient'altro che parole, così come per il cristiano le cose non sono che «cose vane». Nelle parole e nelle verità (ogni parola è una verità, così come Hegel afferma che è impossibile *dire* una bugia) non c'è alcuna salvezza per me, così come non c'è per il cristiano nelle cose vane. Come le ricchezze di questo mondo non mi rendono felice, così anche le verità. La storia della tentazione non è più rappresentata da Satana, ma dallo spirito, e questo non ci seduce con le cose di questo mondo, ma con i pensieri su di esse, con lo «splendore dell'idea».

Insieme ai beni mondani vanno svalutati anche tutti i beni sacri.

Le verità sono frasi fatte, modi di dire, parole (λόγος); disposte in connessione, ossia ordinate in un sistema, esse formano la logica, la scienza, la filosofia.

Per pensare e per parlare io ho bisogno di verità e di parole, così come per mangiare ho bisogno di cibi; senza di esse non posso né pensare né parlare. Le verità sono pensieri degli uomini, concretizzate in parole e perciò tanto reali come le altre cose, sebbene esse esistano solo per lo spirito, ossia per il pensiero. Esse sono istituzioni umane e creature umane, e se anche le si fa passare per rivelazioni divine, mantengono per me un carattere di estraneità, anzi, anche come mie creature esse mi vengono già rese estranee subito dopo che le ho create.

L'uomo cristiano è il fedele del pensiero, che crede nell'autorità suprema dei pensieri e vuole che i pensieri, i cosiddetti «principi», dominino. Parecchi, è vero, sottopongono a un esame critico ogni pensiero, prima di farsene dominare, ma in questo somigliano al cane che annusa la gente per riconoscere a fiuto il suo padrone: essi vanno sempre in cerca di un'idea *dominante*. Il cristiano può riformare e rivoluzionare quanto vuole, può distruggere concetti che hanno dominato per secoli, ma egli cercherà

sempre un nuovo «principio» o un nuovo signore e dominatore, vorrà sempre istituire una verità più alta o «più profonda», stabilire un nuovo culto, proclamare ancora una volta uno spirito chiamato a dominare, imporre a tutti una *legge*.

Se c'è anche una sola verità a cui l'uomo deve dedicare la sua vita e le sue forze, poiché egli è uomo, vorrà dire che egli sarà soggetto a una regola, a un dominio, a una legge, ecc.: sarà a servizio. Verità di tal genere sono, per esempio, l'uomo, l'umanitarismo, la libertà, ecc.

Invece si può dire così: se tu vuoi continuare a occuparti del pensiero, questo è affar tuo; ma sappi che *se* vuoi realizzare qualcosa di grande nel campo del pensiero, ti troverai di fronte molti problemi difficili e non potrai procedere se non riuscirai a risolverli. Non sei dunque affatto obbligato o chiamato a occuparti di pensieri (idee, verità), ma, se lo vuoi, farai bene a trarre partito dai contributi che altri, impiegando tutte le loro forze, hanno già dato per affrontare questi difficili oggetti.

Così chi vuole pensare ha certo un compito che *egli* si assegna, consapevolmente o no, proprio per questa sua volontà, ma il compito di pensare o di credere non l'ha nessuno. – Nel primo caso si può dire: tu non ti spingi abbastanza avanti, hai un interesse limitato e confuso, non vai a fondo della cosa, insomma non la padroneggi completamente. D'altro canto, quale che sia il punto dove arrivi, esso è pur sempre un traguardo e non sei affatto chiamato a procedere: puoi fare come vuoi o puoi. È come per un altro lavoro, che puoi interrompere se ti passa la voglia di farlo. Allo stesso modo, se tu non puoi più *credere* a una cosa, non devi costringerti a crederci o a occupartene come se si trattasse di una verità di fede, come fanno i teologi e i filosofi, ma puoi senz'altro non interessartene più e lasciarla perdere. Gli spiriti bigotti ti diranno certamente che questa tua mancanza d'interesse è «pigrizia, superficialità, testardaggine, autoillusione» e simili. Ma tu non devi curarti di queste meschinità. Non c'è niente (né un cosiddetto «supremo interesse dell'umanità» né una «causa santa») che valga tanto che tu debba servirlo o che tu debba occupartene *per amore suo*; il suo valore potrai cercarlo soltanto nel valore che esso può avere *per te*. «Siate come i bambini!» è l'esortazione biblica. Ma i bambini non hanno alcun interesse santo e non sanno niente delle «buone cause»; tanto più precisamente, però, sanno quel che vogliono e riflettono con tutte le loro forze al modo migliore per ottenerlo.

Non si può smettere di pensare, come non si può smettere di avere percezioni sensibili. Ma la potenza dei pensieri e delle idee, il dominio delle teorie e dei principi, l'autorità suprema dello spirito, insomma la – *gerarchia* durerà solo fino a che i bigotti, cioè i teologi, i filosofi, gli uomini di Stato, i filistei, i liberali, i pedagoghi, i servi, i genitori, i figli, le coppie sposate, Proudhon, George Sand, Bluntschli, ecc., ecc., verranno ascoltati con grande

rispetto: la gerarchia durerà solo fino a che i principi verranno pensati, creduti o anche criticati: infatti anche la critica più inesorabile, che distrugge ogni principio vigente, *crede* tuttavia in ultima analisi *al principio*.

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

Il segreto della critica è una qualche «verità»: essa è il mistero che le dà energia.

Ma io distinguo la critica *servile* e quella *propria dell'individuo*. Se io critico a partire dal presupposto di un essere supremo, la mia critica *serve* quest'essere e viene svolta per amore suo: se io sono, per esempio, invasato dalla fede in uno «Stato libero», critico ogni evento considerando se conviene o no a quello Stato, perché io l'*amo*; se critico da uomo religioso, divido tutto in divino e diabolico e la natura consiste, per la mia critica, nelle tracce di Dio e in quelle del diavolo (da qui nomi come «dono di Dio», «Monte degli Ulivi»,¹ «pulpito del diavolo», ecc.), così come gli uomini si dividono in fedeli ed infedeli, ecc.; se io critico credendo alla «vera essenza» dell'uomo, tutto si divide per me in umano e inumano, ecc.

La critica è stata fino a oggi un'opera dell'amore, perché l'abbiamo sempre esercitata per amore di un essere o di un'essenza. Tutta la critica servile è un prodotto d'amore, un fenomeno di possessione, e procede secondo la massima neotestamentaria: «Esaminate ogni cosa e ritenete ciò che è bene».² «Il bene» è la pietra di paragone, il criterio. Il bene, tornando sempre di nuovo sotto nomi e aspetti diversi, è rimasto sempre il presupposto, il punto fisso, dogmatico, della critica, – l'idea fissa.

Il critico, mettendosi all'opera, presuppone senz'altro la «verità» e la cerca perché crede fermamente che vada cercata. Egli vuole scoprire la verità: essa è per lui, appunto, il «bene».

Presupporre non significa altro che porre all'inizio un *pensiero*, ossia pensarlo prima di ogni altra cosa e poi pensare tutto il resto partendo da quel *pensiero già pensato*, facendone quindi il riferimento critico e la pietra di paragone. Questo significa in altre parole che il pensiero deve iniziare con un pensiero già pensato. Ora, se il pensiero cominciasse semplicemente,

¹ [In tedesco *Gottesberg*, cioè «Monte di Dio»].

² 1^a Tes., 5, 21.

anziché venir cominciato, se il pensiero fosse un soggetto, un'entità personale che agisce di per sé, come lo è la pianta, sarebbe logico ammettere che il pensiero comincia con se stesso. Ma questa personificazione del pensiero conduce per l'appunto a innumerevoli errori. Nel sistema hegeliano si parla sempre come se chi pensa e agisce fosse il pensiero, ossia «lo spirito pensante», cioè il pensiero personificato, il pensiero in quanto fantasma; nel liberalismo critico si dice sempre: «la critica» fa questo e quello, oppure anche: «l'autocoscienza» trova questo e quello. Ma se il pensiero è visto come una persona che agisce, esso stesso deve venir presupposto e lo stesso vale per la critica. Il pensiero e la critica possono essere attivi di per sé solo essendo essi stessi il presupposto della loro attività, perché non essendo non potrebbero nemmeno essere attivi. Ma il pensare come presupposto è un pensiero fisso, un *dogma*: pensiero e critica non possono dunque procedere che da un *dogma*, cioè da un pensiero, da un'idea fissa, da un presupposto.

Con ciò torniamo a quanto già dicevamo sopra, cioè al fatto che il cristianesimo consiste nello sviluppo di un mondo di pensieri, ossia che esso è la vera e propria «libertà di pensiero», il «pensiero libero», lo «spirito libero». La «vera» critica, che io ho chiamato «servile», è perciò «libera», perché *non mi appartiene*.

Altrimenti vanno le cose se ciò che è tuo non viene considerato esistente per sé, non viene personificato, non viene reso autonomo come uno «spirito». Il *tuo* pensiero ha come presupposto non «il pensiero», ma *te stesso*. Ma così non presupponi te stesso? Certo, ma non per me, bensì per il mio pensiero. Prima del mio pensiero ci sono – io. Da ciò consegue che non c'è un pensiero che faccia da presupposto al mio pensare, il quale è perciò senza «presupposti». Infatti il presupposto che io stesso sono per il mio pensiero non è *fatto dal pensiero*, cioè *pensato*, ma è *il pensiero stesso in quanto è posto*, è il *possessore* del pensiero e dimostra solo che il pensiero non è altro che – *proprietà*, cioè che un pensiero «autonomo», uno «spirito pensante», non esistono affatto.

Questo rovesciamento del punto di vista comune potrebbe sembrare tanto simile a un vano gioco con le astrazioni che coloro stessi contro i quali esso è diretto potrebbero accettarlo come un innocuo cambiamento, se non ne derivassero grandi conseguenze pratiche.

Per dirla in modo netto, qui si afferma che la misura di tutto non è l'uomo, ma che io sono tale misura. Il critico servile ha in mente un'altra essenza, un'idea che egli vuole servire; per questo non fa che immolare al suo Dio i falsi idoli. Ciò che avviene per amore di quest'essenza non è altro che – un'opera d'amore. Io invece, mentre critico, non ho in mente neppure me stesso, ma invece godo, mi diverto secondo i miei gusti: e, a seconda dei

miei bisogni, mastico fino in fondo la cosa [*die Sache*] o mi limito ad aspirarne il profumo.

La differenza fra queste due posizioni si chiarisce ulteriormente se si riflette al fatto che il critico servile, guidato com'è dall'amore, ritiene di servire la cosa stessa.

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

Io voglio dare una risposta alla domanda di Pilato: che cos'è la verità? La verità è il pensiero libero, è l'idea libera, lo spirito libero; la verità è ciò che è libero da te, ciò che non è tuo proprio, ciò che non è in tuo potere. Ma la verità è anche ciò che è pienamente dipendente, impersonale, irreal e incorporeo; la verità non può mostrarsi come tu ti mostri, non può muoversi, mutarsi, svilupparsi; la verità aspetta e accoglie tutto da te ed esiste solo grazie a te: essa, infatti, esiste solo nella – tua testa. Tu ammetti che la verità è un pensiero, ma dici che non tutti i pensieri sono veri o, come anche ti esprimi, non tutti i pensieri sono veramente e realmente pensieri. E in base a che cosa misuri e riconosci il pensiero vero? In base alla *tua impotenza*, cioè in base al fatto che tu non puoi intaccarlo! Se esso ti domina, ti entusiasma e ti trascina, tu ritieni che esso sia quello vero. Il suo dominio su di te testimonia per te la sua verità, e se esso ti possiede e tu ne sei posseduto, ti trovi bene con esso, perché hai trovato finalmente il tuo – *signore e maestro*. Quando cercavi la verità, a che cosa aspirava il tuo cuore? A trovare il tuo signore! Tu non cercavi la *tua* potenza, ma invece un potente da esaltare («Esaltate il Signore, nostro Dio!»). La verità, mio caro Pilato, è – il signore, e tutti quelli che cercano la verità cercano ed esaltano il signore. Dov'è il signore? Dove, se non nella tua testa? Egli è solo spirito e, ogniqualvolta credi di scorgerlo, non si tratta che di un – fantasma; il signore è infatti solo qualcosa di pensato; soltanto l'angoscia tormentosa dei cristiani, che vogliono render visibile l'invisibile e dare un corpo allo spirito, ha generato questo fantasma: ecco la tremenda disgrazia della fede nei fantasmi.

Finché tu credi alla verità, tu non credi a te stesso e sei un – *servo*, un – *uomo religioso*. Tu solo sei la verità o, piuttosto, tu sei più della verità, la quale senza di te non è proprio niente. Certo, anche tu cerchi la verità, certo,

anche tu «critichi», ma tu non cerchi una «verità superiore», che sia cioè superiore a te stesso, e non critichi in base al criterio di una tale verità. Tu ti avvicini ai pensieri e alle rappresentazioni, così come alle apparenze delle cose, solo per rendertele più godibili e farne tua *proprietà*. Tu vuoi solo dominarle e farti loro *proprietario*, vuoi orientarti in esse e sentirtici a tuo agio, e le trovi vere o vedi in loro una luce di verità precisamente quando esse non ti possono più sfuggire, non presentano più alcun aspetto che tu non capisca o padroneggi, ossia quando ti *vanno giuste*, quando sono tua *proprietà*. Se poi ridiventeranno oscure e sfuggiranno al tuo potere, questa è per l'appunto la loro non verità, cioè la tua impotenza. La tua impotenza è la loro potenza, la tua umiliazione è la loro esaltazione. La loro verità, dunque, sei tu stesso, ossia è il nulla che tu sei per loro e nel quale esse svaniscono, la loro verità è la loro *nullità*.

Solo come mia proprietà gli spiriti, le verità, si acquietano e sono reali solo quando io strappo loro la loro esistenza maledetta e ne faccio mia proprietà, quando non si dirà più: la verità si sviluppa, domina, si fa valere, la storia (un concetto anch'essa) vince, ecc. La verità non ha mai vinto, ma è sempre stata, invece, un *mezzo* per la vittoria, come la spada («la spada della verità»). La verità è morta, una lettera dell'alfabeto, una parola, un materiale che io posso utilizzare. Ogni verità per se stessa è morta, un cadavere; essa non vive che nella stessa maniera in cui si può dire che il mio polmone è un organo vivente, cioè nella misura della mia vitalità. Le verità sono un materiale, come le erbe buone e cattive: se siano buone o cattive, sono io a deciderlo.

Gli oggetti sono per me soltanto materiali che io utilizzo e consumo. Io adatto alle mie esigenze ogni verità che riesco a cogliere. La verità è per me una cosa certa e non ho bisogno di aspirarvi. Io non ho assolutamente nessuna intenzione di render servizi alla verità; essa è per me soltanto un alimento, un alimento per la mia mente che pensa, così come la patata lo è per il mio stomaco che digerisce e l'amico lo è per il mio cuore che ama la compagnia. Finché io ho la voglia e l'energia di pensare, ogni verità mi serve soltanto a rielaborarla secondo le mie facoltà. La verità è per me come la realtà mondana per i cristiani: «nulla e vanità». Essa esiste esattamente come le cose di questo mondo continuano a esistere, sebbene il cristiano ne abbia dimostrato la nullità; ma essa è vana, perché essa non ha il suo *valore in se stessa*, ma *in me*. *Per sé* essa è *senza valore*. La verità è una – *creatura*.

Così come voi costruite, con la vostra attività, innumerevoli cose, anzi trasformate il suolo terrestre, innalzando ovunque opere umane, allo stesso modo voi potete continuare a scoprire innumerevoli verità, col vostro pensiero, e noi ne saremo contenti. Ma così come io non voglio certo prestarmi a servire come una macchina le macchine che voi avete appena inventato, ma vi aiuterò piuttosto a farle funzionare solo in vista del mio

utile, allo stesso modo voglio soltanto usare anche le vostre verità, senza lasciarmene usare per le loro esigenze.

Tutte le verità *sotto* di me mi sono care; una verità *sopra* di me, una verità in base alla quale io dovrei *orientarmi* è cosa che non conosco. Per me non c'è nessuna verità, perché non c'è niente al di sopra di me! Neppure la mia essenza, neppure l'essenza dell'uomo è qualcosa che sia al di sopra di me! E parlo proprio di me, di questa «goccia nel secchio», di questo «uomo insignificante»!

Voi pensate di aver fatto tutto quel che si può affermando audacemente che non c'è una «verità assoluta», perché ogni tempo ha la sua verità. Ma così lasciate però a ogni tempo la sua verità e stabilite appunto in questo modo proprio una «verità assoluta», una verità che non manca a nessun tempo, perché ogni tempo, quale che sia la sua verità, ne ha pur sempre una.

Bisogna dire soltanto che in ogni tempo gli uomini hanno pensato e hanno quindi avuto pensieri o verità e che questi erano, nel tempo seguente, diversi da quelli del precedente? No, bisogna dire che ogni tempo ha avuto la sua «verità di fede»; in effetti non c'è ancora mai stato un tempo in cui non venisse riconosciuta una «verità superiore», una verità alla cui «sublime maestà» non si credesse di doversi sottomettere. Ogni verità di un tempo è la sua idea fissa, e se più tardi è stata trovata un'altra verità, ciò è sempre successo solo perché se ne cercava un'altra: la pazzia subiva riforme e indossava un vestito nuovo. Infatti si voleva per l'appunto (e chi potrebbe dubitare che non fosse giusto?) essere «esaltati da un'idea». Si voleva esser dominati – posseduti da un *pensiero*! Il dominatore più moderno di questo tipo è «la nostra essenza» o «l'uomo».

Per ogni libera critica il criterio era un pensiero, per la critica propria sono io stesso, io, l'ineffabile, quindi non il semplicemente pensato; il semplicemente pensato, infatti, è sempre dicibile, perché parola e pensiero coincidono. Vero è ciò che è mio, non vero ciò a cui appartengo; vera è per esempio l'unione, non veri lo Stato e la società. La critica «vera e libera» si preoccupa del dominio coerente di un pensiero, di un'idea, di uno spirito, quella «propria» di nient'altro che del mio *godimento di me stesso*. Ma in ciò essa assomiglia effettivamente (e noi non le risparmieremo questa «vergogna»!) alla critica animalesca dell'istinto. Io mi curo, come l'animale che critica, solo di *me*, non della cosa [*Sache*]. *Io* sono il criterio della verità. Ma io non sono un'idea, bensì più che un'idea, cioè sono indicibile. La *mia* critica non è una critica «libera», non è libera da me e non è «servile», non è al servizio di un'idea, ma è *propria*.

La critica vera o umana stabilisce solo se qualcosa *conviene* all'uomo, al vero uomo; ma attraverso la critica egoistica tu stabilisci se conviene *a te*.

La critica libera si occupa di *idee* ed è perciò sempre teorica. Per quanto possa infuriare contro le idee, non se ne sbarazza. Essa si azzuffa sì con i fantasmi, ma lo può fare appunto solo perché li considera tali. Le idee con cui essa ha a che fare non scompaiono mai completamente: l'alba del nuovo giorno non riesce a metterle in fuga.

Il critico può sì arrivare all'atarassia nei confronti delle idee, ma non se ne può mai *sbarazzare*, cioè non capirà mai che al di sopra dell'*uomo corporale* non c'è qualcosa di superiore come la sua umanità, la libertà, ecc. Per il critico c'è pur sempre una «missione» dell'uomo: l'umanità. E quest'idea dell'umanità resta non realizzata, appunto perché resta e deve restare «idea».

Se io invece considero l'idea come idea *mia*, essa è già realizzata, perché *io* sono la sua realtà: la sua realtà consiste nel fatto che io, che sono corporale, la possiedo.

Si dice che nella storia universale si realizza l'idea della libertà. Al contrario: quest'idea è reale in quanto un uomo la pensa ed essa è reale nella misura in cui è idea, cioè nella misura in cui la penso o l'*ho*. Non è l'idea della libertà a svilupparsi, ma sono gli uomini che si sviluppano e sviluppandosi sviluppano naturalmente anche il loro pensiero.

Il critico, insomma, non è ancora un *individuo proprietario*, perché egli lotta ancora con le idee come con potenze straniere, così come il cristiano non è ancora proprietario dei suoi «cattivi desideri», fintantoché deve combatterli: il vizio *esiste* solo per chi lo combatte.

La critica resta ferma alla «libertà della conoscenza», alla libertà dello spirito, e lo spirito conquista la sua giusta libertà riempiendosi dell'idea pura e vera; questa è la libertà di pensiero, che non può esistere senza i pensieri.

La critica abbatte un'idea solo grazie ad un'altra, per esempio l'idea del privilegio grazie a quella dell'umanità, oppure quella dell'egoismo grazie a quella del disinteresse.

L'inizio del cristianesimo tende a ripresentarsi nella sua fine critica: ora come allora viene avversato l'«egoismo». Io devo far valere non me stesso, il singolo, ma l'idea, l'universale.

Tutta la storia cristiana si riduce a una guerra di preti bigotti contro l'*egoismo*, una guerra fra uomini di Chiesa e uomini di mondo. La critica più recente porta solo questo cambiamento: la guerra diventa onnicomprensiva e il fanatismo totale. D'altronde esso potrà finire solo dopo essersi sviluppato e sfogato fino in fondo.

Che cosa m'importa di sapere se quello che penso e faccio è cristiano o no? Che cosa m'interessa di sapere se è umano, liberale, umanitario, oppure inumano, illiberale, disumano? Purché serva a ciò che voglio, purché io ci

trovi la mia soddisfazione, dategli i predicati che volete: per me è indifferente.

Anch'io lotto magari contro le idee che sostenevo appena un momento fa, anch'io cambio improvvisamente il mio modo d'agire; ma non perché non corrisponde al cristianesimo, non perché è contrario agli eterni diritti dell'uomo, non perché magari fa a pugni con l'idea di umanità, di umanismo e di umanità, ma – perché non mi va più tanto bene, perché non mi procura più un godimento pieno, perché io dubito delle idee di prima o non mi piaccio più nel modo d'agire seguito appunto finora.

Come il mondo, in quanto mia proprietà, è diventato un *materiale* che posso usare come voglio, così anche lo spirito, in quanto mia proprietà, va abbassato a *materiale* di cui io non ho affatto un sacro timore. Allora io non tremerò più, innanzitutto, davanti a nessuna idea, per quanto temeraria e «diabolica» possa essere, perché, se essa minaccia di diventare *per me* troppo scomoda e insoddisfacente, io ho il potere di annientarla; ma io non mi ritrarrò tremando neppure di fronte ad azione alcuna perché in essa dimora uno spirito empio, immorale, illegale, così come san Bonifacio non desistette affatto, per scrupoli religiosi, dall'abbattere la quercia sacra ai pagani. Come una volta le *cose* del mondo son diventate vane, così devono diventare vani i *pensieri* dello spirito.

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

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

Inconsapevolmente e involontariamente noi tutti tendiamo all'individualità propria, e difficilmente si troverà fra noi qualcuno che non abbia rinunciato a un sentimento sacro, a un pensiero sacro, a una fede sacra, anzi noi non incontriamo nemmeno nessuno che non sappia già sciogliersi da questa o da quella delle sue idee sacre.

Tutta la nostra battaglia contro le convinzioni procede dall'opinione di poter scacciare l'avversario dalle sue trincee di pensieri. Ma ciò che io faccio inconsapevolmente, lo faccio a metà e perciò, dopo ogni vittoria su di una fede, io sarò nuovamente il *prigioniero* (l'ossesso) di una fede, che prenderà ancora una volta tutto il mio io al suo *servizio* e mi renderà un esaltato per la ragione, dopo che ho smesso di esaltarmi per la Bibbia, oppure un esaltato

per l'idea dell'umanità, dopo che ho combattuto più che a sufficienza per l'idea cristiana.

Come proprietario dei miei pensieri io li proteggerò certamente con lo scudo, dato che sono mia proprietà, così come, in quanto proprietario delle cose, non permetto che tutti ci mettano le mani tranquillamente; ma al tempo stesso io assisterò sorridendo all'esito della battaglia, coprirò con lo scudo, sempre sorridendo, i cadaveri dei miei pensieri e della mia fede e, anche sconfitto, sorriderò nel mio trionfo. Questo è appunto l'aspetto umoristico della cosa. Tutti coloro che hanno «sentimenti sublimi» sanno dar libero corso al proprio umorismo per quel che riguarda le meschinità degli uomini, ma lasciar giocare il proprio umorismo con tutti i «pensieri grandi, i sentimenti sublimi, i nobili entusiasmi e le sante fedi» presuppone che io sia proprietario di tutto.

Se la religione ha affermato che noi siamo già tutti peccatori, io affermo precisamente il contrario: noi siamo già perfetti. Noi siamo infatti in ogni momento tutto ciò che noi possiamo essere e non c'è mai bisogno che siamo qualcosa di più. Siccome non ci manca niente, anche il peccato non ha alcun senso. Mostratemi ancora un peccatore il giorno in cui nessuno dovesse soddisfare più un essere superiore! Se io devo soddisfare solo me stesso, non sono un peccatore nel caso che non mi soddisfi, perché non violo in me niente di «sacro»; se invece devo essere devoto, ecco che devo soddisfare Dio; se devo essere umano, ecco che devo soddisfare l'essenza dell'uomo, l'idea dell'umanità, ecc. Colui che la religione chiama «peccatore» viene detto dall'umanitarismo «egoista». Ma ancora una volta bisogna ripetere che, se io non ho il dovere di soddisfare nessuno, l'«egoista» (del quale l'umanitarismo ha fatto un diavolo all'ultima moda) è un'assurdità. L'egoista che fa rabbrivire gli umanitari è uno spettro esattamente come lo è il diavolo: egli esiste solo come babau e come chimera nel loro cervello. Se essi non avessero continuato a oscillare fra l'uno e l'altro polo dell'antichissimo contrasto di bene e male, ai quali hanno dato i nomi moderni di «umano» ed «egoistico», non avrebbero neppure riverniciato il vecchio «peccatore» facendone «l'egoista», rattoppando con una pezza nuova un vestito vecchio. Ma non potevano fare altrimenti: essi ritengono infatti sia loro dovere essere «uomini». Dei buoni si sono sbarazzati, ma il bene è rimasto!

Noi siamo già perfetti e in tutta la terra non c'è un solo uomo che sia un peccatore! Ci sono pazzi che si credono di essere Dio Padre, Dio Figlio o l'uomo della luna, e il mondo brulica anche di pazzi che s'immaginano di essere peccatori; ma, come i primi non sono uomini della luna, così i secondi non sono – peccatori. Il vostro peccato è immaginario.

Ma allora – mi si ribatte insidiosamente – la loro pazzia o la loro possessione, per lo meno, è il loro peccato. Il loro stato di possessione non è

altro che ciò che essi hanno saputo – realizzare, il risultato del loro sviluppo, così come la fede nella Bibbia da parte di Lutero era appunto tutto ciò che egli – poté realizzare. Uno, sviluppandosi, giunge al manicomio, l'altro nel Pantheon o nel – Walhalla.

Non esistono né i peccatori né l'egoismo peccaminoso!

Vattene da me col tuo «amore per gli uomini»! Prova un po', amico degli uomini, a entrare nei «covi del vizio», fermati per una volta in mezzo al trambusto della grande città: non troverai forse dappertutto peccati e peccati e ancora peccati? Non piangerai l'umanità corrotta, non ti lamenterai per l'infinito egoismo degli uomini? Potrai vedere un solo ricco senza trovarlo spietato ed «egoista»? Tu ti dichiari forse ateo, ma resti fedele al sentimento cristiano: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco non sia un «mostro inumano». E quante persone vedi mai senza gettarle fra la «massa egoista»? Che cos'ha dunque trovato il tuo amore per gli uomini? Solo uomini indegni di quell'amore! Tu hai portato con te, nella tua mente, il peccatore, per questo l'hai trovato, per questo hai creduto di vederlo dappertutto. Non chiamare gli uomini «peccatori» e non lo saranno: sei tu soltanto a creare i peccatori: tu che credi di amare gli uomini, proprio tu li getti nel fango del peccato, proprio tu li dividi in viziosi e virtuosi, in umani e disumani, proprio tu li insozzi con la bava della tua possessione; tu infatti non ami *gli* uomini, ma *l'uomo*. Ma io ti dico che non hai mai visto un peccatore: l'hai solo – sognato.

Il godimento di me mi viene guastato perché penso di dover servire un altro, perché m'immagino di dovergli qualcosa, perché mi considero chiamato al «sacrificio», alla «dedizione», all'«entusiasmo». Ecco, se io non servo più nessuna idea, nessun «essere superiore», viene da sé che io non servo più nemmeno alcun uomo, ma in tutte le condizioni – *me* soltanto. Ma in questo modo io sono, non solo nelle mie azioni o nel mio essere, ma anche nella coscienza che ho di me – l'unico.

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

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

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

Si è sempre creduto di dovermi dare una destinazione al di fuori di me, cosicché alla fine si pretese che io rivendicassi l'umano perché – sono uomo. Questo è il cerchio magico del cristianesimo. Anche l'io di Fichte è la stessa essenza al di fuori di me, perché io è ciascuno e, se è solo questo io ad avere diritti, è «l'io», non sono io. Ma io non sono un io accanto ad altri io, bensì

l'io esclusivo: io sono unico. Perciò anche i miei bisogni sono unici e così pure le mie azioni, insomma tutto di me è unico. E io mi approprio di tutto solo in quanto sono questo io unico, così come agisco e mi sviluppo solo in quanto tale: io non mi sviluppo in quanto uomo e non sviluppo l'uomo, ma, in quanto sono io, sviluppo – me stesso.

Questo è il senso dell' – *unico*.

III. L'unico

L'età precristiana e quella cristiana perseguono due fini opposti: la prima vuol idealizzare il reale, la seconda realizzare l'ideale; la prima va in cerca dello «Spirito Santo», la seconda del «corpo trasfigurato». Perciò la prima si chiude con l'insensibilità verso il reale, col «disprezzo del mondo»; la seconda finirà con il rigetto dell'ideale, col «disprezzo dello spirito».

Il contrasto fra reale e ideale è inconciliabile e l'uno non può mai diventar l'altro: se l'ideale diventasse reale, non sarebbe appunto più l'ideale e se il reale diventasse ideale, ci sarebbe soltanto l'ideale, ma non il reale. Il contrasto fra i due può esser superato soltanto se *si* annulla l'uno e l'altro. Solo in questo «*si*», nel terzo elemento, il contrasto trova la sua fine; altrimenti, invece, idea e realtà non possono mai collimare. L'idea non può esser realizzata, restando idea, bensì solo morendo come idea, e lo stesso vale per il reale.

Ora noi abbiamo negli antichi i sostenitori dell'idea e nei moderni i sostenitori della realtà. Gli uni e gli altri non sfuggono al contrasto: i primi anelavano allo spirito e, quando questo bisogno del mondo antico sembrò soddisfatto e questo spirito sembrò esser venuto, ecco subito i secondi ad anelare alla realizzazione di questo spirito nel mondo, cosa che resterà sempre un «pio desiderio».

Il pio desiderio degli antichi era la *santità*, il pio desiderio dei moderni è la *corporalità*. Ma come l'antichità dovette tramontare quando accadde che il suo anelito fu soddisfatto (giacché essa non esisteva che in quell'anelito), così non si potrà mai giungere alla corporalità all'interno del cerchio del cristianesimo. Come la tensione verso la santificazione o purificazione pervade il mondo antico (i lavacri, ecc.), così quella verso l'incarnazione pervade il mondo cristiano: il Dio scende in questo mondo, diventa carne e vuole redimerlo, cioè riempirlo di sé; ma poiché egli è «l'idea» o «lo spirito», così alla fine s'introduce l'idea dappertutto nel mondo (come fa per esempio Hegel) e si dimostra «che l'idea, che la ragione è in tutto». A quel che gli stoici pagani presentavano come «il saggio» corrisponde nella civiltà moderna «l'uomo»: l'uno e l'altro sono entità *senza carne*. Il «saggio» irreal, questo «santo» incorporeo degli stoici, divenne una persona reale, un «santo» corporeo, nel Dio *divenuto carne*: l'«uomo» irreal, l'io incorporeo, diventerà reale nell'*io corporale*: in me.

Attraverso tutto il cristianesimo si snoda la questione dell'«esistenza di Dio», che, nel suo continuo rinnovarsi, è testimonianza del fatto che il bisogno di esistenza, di corporalità, di personalità, di realtà angosciava l'animo che non sapeva trovare una soluzione soddisfacente. Alla fine, la questione dell'esistenza di Dio venne accantonata, ma soltanto per risorgere nella tesi secondo cui esiste il «divino» (Feuerbach). Ma anch'esso non ha esistenza alcuna e neppure l'ultima scappatoia, cioè credere che il «puramente umano» sia realizzabile, potrà difendersi ancora per molto. Nessuna idea ha esistenza, perché nessuna è capace

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

Il mondo cristiano tenta di *realizzare* le *idee* nelle singole condizioni della vita, nelle istituzioni e nelle leggi della Chiesa e dello Stato; ma esse si ribellano e conservano sempre un qualcosa che non ha preso corpo (qualcosa di irrealizzabile). Per quanto si tenda incessantemente verso il prendere corpo, tuttavia la vera *corporalità* rimane sempre al di fuori.

A chi vuole realizzare le idee, interessano poco le entità reali, ma invece esclusivamente il fatto che queste siano vere realizzazioni dell'idea; perciò egli ricomincia ogni volta a indagare se in ciò che si è realizzato sia insita davvero l'idea come suo nocciolo e, mentre esamina il reale, esamina allo stesso tempo l'idea, domandandosi se essa, così come egli la pensa, sia realizzabile oppure se non la pensi in modo sbagliato ed essa sia quindi inattuabile.

In quanto *esistenti* famiglia, Stato, ecc., non devono più preoccupare il cristiano; a differenza degli antichi, i cristiani non devono sacrificarsi per queste «cose divine», che devono invece venir usate soltanto per rendere *vivente*, in esse, lo spirito. La famiglia *reale* è diventata indifferente e una famiglia *ideale*, che poi sarebbe quella «veramente reale», deve sorgere da quella: una famiglia santa, benedetta da Dio o, secondo il modo liberale di pensare, una famiglia «razionale». Presso gli antichi, famiglia, Stato, patria, ecc., sono, per la loro *semplice presenza*, divini: presso i moderni, c'è dapprima l'attesa della divinità e quelle cose sono, in quanto presenti, nient'altro che peccaminose, terrestri e devono innanzitutto venir «redente», cioè diventare davvero reali. Tutto ciò ha questo senso: non la famiglia, ecc., è presente e reale, bensì il divino, l'idea, come presenza effettiva; resta poi incerto se *questa* famiglia possa rendersi davvero reale accogliendo in sé la vera realtà, cioè l'idea. Il compito del singolo non è di servire la famiglia come espressione del divino, ma, al contrario, di servire il divino, avvicinandogli la famiglia non ancora divina, ossia soggiogare ogni cosa in nome dell'idea, alzare dappertutto la bandiera dell'idea, portare l'idea a essere realmente efficace.

Ma poiché sia il cristianesimo sia l'antichità si rapportano al *divino*, ambedue finiscono per ritornare sempre a quello, seppure per vie opposte. Alla fine del paganesimo il divino diventa l'*oltremondano*, alla fine del cristianesimo l'*intramondano*. L'antichità non riesce a porlo del tutto al di fuori del mondo e, quando il cristianesimo esegue tale compito, ecco che subito il divino anela a tornare nel mondo e vuole «redimerlo». Ma all'interno del cristianesimo non può mai e poi mai accadere che il divino in quanto *intramondano* diventi davvero il *mondano stesso*: restano sempre troppe cose che, in quanto «cattive», irrazionali, casuali, «egoistiche», in quanto «mondane» in senso dispregiativo, non ne vengono e non possono venirne penetrate. Il cristianesimo ha inizio con Dio che si fa uomo e poi svolge in tutti i tempi la sua opera di conversione e redenzione

per preparare accoglienza a Dio presso tutti gli uomini e presso tutto ciò che è umano e per pervadere ogni cosa con lo spirito: scopo di tutto è, insomma, preparare una dimora per lo «spirito».

Se ultimamente l'accento fu posto *sull'uomo* e sull'umanità, era però ancora l'idea a venir «*proclamata per l'eternità*»: «L'uomo non muore!». Si credette di aver trovato così la realtà dell'idea: l'uomo è l'io della storia, della storia universale: è lui, questa entità *ideale*, a svilupparsi davvero, cioè a *realizzarsi*. Egli è la vera entità reale, corporale, perché la storia è il suo corpo, di cui i singoli sono le membra. Cristo è l'io della storia universale, persino di quella precristiana; nella concezione moderna questo io è l'uomo, la figura di Cristo si è sviluppata nella *figura dell'uomo*; è l'uomo come tale, l'uomo di per sé, il «*punto centrale*» della storia. «Nell'uomo» si ripresenta il principio immaginario; perché «l'uomo» è tanto immaginario quanto lo è Cristo. «L'uomo», in quanto io della storia universale, chiude il ciclo delle concezioni cristiane.

Il cerchio magico del cristianesimo sarebbe spezzato se cessasse la tensione fra esistenza e missione, cioè fra me quale sono e me quale devo essere; quel cerchio magico sussiste solo come nostalgia dell'idea per la propria corporeità e svanisce col venir meno della separazione fra i due termini: solo se l'idea rimane – idea (e l'uomo o l'umanità sono appunto un'idea senza corpo), il momento cristiano non è superato. L'idea corporale, lo spirito corporale o «compiuto» aleggia davanti al cristiano come l'immagine della «fine dei giorni» o della «meta della storia», non è per lui una realtà presente.

Tutto ciò che il singolo può fare è avere una sua parte nella fondazione del regno di Dio, ovvero, secondo la concezione moderna della stessa cosa, nello sviluppo della storia dell'umanità, e solo nella misura in cui partecipa a questa fondazione gli viene attribuito un valore cristiano ovvero, secondo l'espressione moderna, un valore umano; per il resto è polvere e vermi.

Ma che il singolo sia per sé una storia universale e che posseda la rimanente storia universale come sua proprietà è cosa che oltrepassa il momento cristiano. Per il cristiano la storia universale è qualcosa di più elevato, in quanto storia di Cristo o «dell'uomo»; per l'egoista solo la *propria* storia ha valore, perché egli vuole sviluppare solo *se stesso*, non l'idea dell'umanità, non il piano di Dio, non le intenzioni della provvidenza, non la libertà o simili. Egli non si considera uno strumento dell'idea o un ricettacolo di Dio, non riconosce alcuna missione, non s'immagina di essere in questo mondo per contribuire, col suo obolo doveroso, al progresso dell'umanità, ma vive la sua vita fino in fondo, senza preoccuparsi se nel suo comportamento l'umanità trovi o no il suo tornaconto. Se non si desse adito a fraintendimenti, quasi che si dovesse esaltare uno stato di natura, si potrebbero ricordare i *Drei Zigeuner* [*I tre zingari*] di Lenau. E che, sono forse al mondo per realizzare delle idee? Magari per fare la mia parte, come cittadino, per realizzare l'idea «Stato» o per dar corpo, tramite il matrimonio, come marito e come padre, all'idea della famiglia? Che cosa me ne

importa di una missione del genere! Il mio vivere è tanto poco una missione quanto lo è la crescita e il profumo del fiore.

L'ideale «l'uomo» è *realizzato* non appena la concezione cristiana si ribalta in questa tesi: «Io, questo unico, sono l'uomo». Il problema concettuale: «Che cos'è l'uomo?» si è così trasformato nel problema personale: «Chi è l'uomo?». Col «che cosa» si cercava il concetto per realizzarlo; col «chi» non c'è assolutamente più problema, bensì la risposta è già presente di persona in colui che pone il problema: il problema si risponde da sé.

Si dice di Dio: «Nessun nome può nominarti». Ciò vale per me: nessun *concetto* mi esprime, niente di quanto viene indicato come mia essenza mi esaurisce: sono solo nomi. Di Dio si dice pure che è perfetto e che non ha il compito di aspirare alla perfezione. Anche questo vale solo se detto di me stesso.

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

Io ho fondato la mia causa su nulla.

*“Io sono così poco il mio cuore
quanto sono la mia amata del cuore,
che pure è «un altro me stesso»”*

Max Stirner

autoproduzioni fenix

