



“Ho fondato la mia causa sul nulla”.
Individualismo antiliberal e questione sociale in Max Stirner

Valerio D’angelo
(Universidad Autónoma de Madrid)
valeriodangelo@ymail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 05/02/2020 – Accettato: 20/06/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: “I founded my cause on nothing”. Anti-liberal individualism and the social question in Max Stirner

Abstract: This paper seeks to clarify some of the main misunderstandings of Max Stirner’s political philosophy, namely its supposed commitment with a possessive (neo)liberalist individualism. Stirner’s social model, in particular, has been seen as an anticipation of the most extreme forms of (neo)liberal anti-egalitarianism and social conflict. Focusing on Stirner’s peculiar social theory I will demonstrate, on the contrary, that Stirner is a harsh critic of liberal model. I will claim, on the one hand, that Stirner’s social antagonism should not be seen as an advocacy for actual war, but rather as an ontological impossibility of any order or fixed meaning that encompasses society and ties the individual to social obligations; on the other, that Stirner’s anti-egalitarianism, far from being a justification of social differences, denounces equality as new, and most precise, technique of governmentality based on the negation of Uniqueness. I will finally sketch Stirner’s proposal of a Union of Egoists as an ethical as well as political way of giving account of being-with finally freed from any form of essentialism.

Keywords: Stirner; liberalism; antagonism; equality; uniqueness; Union of Egoists.

Essere obiettivi significa trattare l’altro come si tratta un oggetto, un cadavere, significa comportarsi nei suoi confronti da becchini

Emile Cioran, *L’inconveniente di essere nati*

§1. *Introduzione*

Max Stirner (Joahn Caspar Schmitt; 1806-1856) è un pensatore difficile da collocare all’interno della storia del pensiero moderno. Il suo individualismo estremo, l’attacco alla morale, l’ostilità verso ogni forma di autorità, il rifiuto



della società ecc. ne hanno fatto l'*enfant terrible* della filosofia politica e l'oggetto di contesa tra fazioni opposte. Se, da una parte, l'attacco allo Stato e alla morale borghese, la valorizzazione della libertà individuale, non potevano non esercitare un fascino magnetico sui gruppi libertari¹; dall'altra, l'amoralità e il rifiuto della causa rivoluzionaria, la difesa della proprietà, l'anti-egualitarismo e la valorizzazione dell'utile come unico criterio dei legami sociali, molto difficilmente potevano trovare posto nell'alveo del pensiero acrata². Era facile, in altre parole, vedere in Stirner un fosco teorico del modello del libero mercato (nella sua versione più intransigente) piuttosto che un padre del socialismo libertario alla stregua di Bakunin, Kropotkin o Proudhon. Né la blanda proposta stirneriana di un'unione di egoisti (*Verein von Egoisten*) poteva colmare l'assenza di ogni vincolo sociale che non si fondasse sulla mera utilizzabilità dell'altro come proprietà (*Eigentum*) dell'Unico (*Einzige*). Il confine tra Stirner "l'anarchico" e Stirner "l'anarco-capitalista", in altre parole, è sempre stato opaco e il suo modello sociale (e politico) continua ad essere oggetto di disputa. Eppure Stirner è meno ambiguo di quanto possa sembrare in un primo momento. Con l'occhio dello psicologo clinico e la penna del critico sociale, il filosofo di Bayreuth denuncia l'affermarsi di un modello sociale, il liberalismo, e di un prototipo umano, l'*homo economicus*, facendone oggetto dei suoi infaticabili attacchi. Senza alcuna pretesa di esaustività, in questo articolo si fornirà una lettura ontologico-politica del modello sociale stirneriano, mostrandone il carattere antitetico al modello liberale.

§2. La critica di Stirner alla società

Gli attacchi alla società sono moneta corrente in *Der Einzige*. La società è descritta come il nuovo Moloch al quale il liberalismo sacrifica l'individuo. Essa è «un nuovo fantasma, un nuovo "essere supremo" che ci "prende completamente a suo servizio"»³. Il comunismo è, agli occhi di Stirner, forse il maggior responsabile di

¹ G. Woodcock, *Anarchism: a history of libertarian ideas and movements*, University Toronto Press, Toronto, 2009, p. 81. Anche secondo April Carter, Stirner è «uno dei maggiori teorici anarchici» (A. Carter, *The political theory of Anarchism*, Routledge, London, 1971, p. 2). Peter Marshall arriva a definirlo «uno dei pensatori più originali e creativi della tradizione anarchica» (Marshall P., *Demanding the impossible. A history of anarchism*. Harper Perennial, London, 2008, p. 559) e, secondo John Carroll, Stirner sarebbe il «prototipo dell'anarchico» (J. Carroll J., "Introduction" in M. Stirner, *The Ego and Its Own*, Jonathan Cape, London, 1971, p. 34).

² Si legga, a mo' di esempio, il giudizio severo di Michel Onfray: «in quel volume di cinquecento pagine il solipsismo trionfa e tutto ciò che intralcia il proprio Io viene fustigato [...] Tuttavia (lo sappiano gli anarchici!) Stirner aborre alla stessa stregua: la giustizia, la libertà, l'uguaglianza, la condivisione, la solidarietà, la fraternità, il popolo, il proletariato [...] Se per avventura celebra l'unione degli egoisti, non lo fa per una qualche simpatia verso le micro-comunità, ma perché quell'unione rappresenta in modo puntuale la formula più utile per il trionfo del proprio Io» (M. Onfray, *Le post-anarchisme expliqué à ma gran mère*, Galilee, Paris, 2012; trad. it. *Il post-anarchismo spiegato a mia nonna*, Eleuthera, Milano, 2013, pp. 36-38).

³ M. Stirner., *Der Einzige und Sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 1991; trad. it. *L'Unico e la sua Proprietà*, Adelphi, Milano, 2009, p. 132.

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

questo sacrificio poiché esso vuole portare a compimento le istanze di uguaglianza che il liberalismo aveva promesso ma disatteso. All'uguaglianza vuota e formale del liberalismo, basata sulla figura astratta del cittadino, il comunismo si propone di sostituire un'uguaglianza reale, fondata sulle condizioni materiali degli individui nella loro qualità di lavoratori. Il comunismo vuole dunque abolire le disuguaglianze derivanti dalla proprietà che viene così «strappata al singolo e affidata a quel fantasma che ha nome “società”»⁴. Sopprimendo la proprietà, il comunismo cancella qualsiasi traccia di differenza tra gli individui, che sono livellati all'interno della compagine sociale. In questo modo, la società si erge al di sopra delle esistenze individuali, assumendo uno status quasi trascendente:

Chi è questa persona che voi chiamate “tutti”?» «È la “società” Essa ha un corpo?». «Noi siamo il suo corpo». «Voi? Ma voi tutti non siete affatto un corpo! Certo, tu hai un corpo, e tu anche e tu pure, ma tutti insieme voi siete solo corpi, non un corpo.»⁵

Il filosofo di Bayreuth fa derivare la parola società (*Gesellschaft*) da *Sal* (sala): come in una sala, che ingloba e contiene gli individui, il principio che regge la società non è opera degli stessi componenti, ma di «una terza cosa che ci rende compagni in società: è appunto questa terza cosa che produce, che crea la società»⁶. La società, che in realtà non ha nessun altro fondamento se non la mera presenza in comune degli individui, li include nel momento stesso in cui esclude se stessa: essa viene pensata come lo spazio che precede gli individui e li raccoglie (per questo li include) ma che esiste indipendentemente da essi (per questo si esclude). Nonostante la società non sia altro che un “contenitore” (la *Sal* appunto) delle individualità, essa è percepita come un'entità autonoma che trascende i singoli individui. Così, la società riesce a dotarsi di un fondamento, diventando la “terza cosa” indipendente dalle sue parti, quasi avesse un corpo proprio. Si tratta del vecchio mito dell'*essenza* che risuona, ad esempio, nell'ideologia nazionalista tedesca che vuol riunire i trentotto stati in un'unica nazione. Un'impresa paragonabile solo «al desiderio assurdo che trentotto sciami di api, guidati da trentotto regine, si uniscano in un solo sciame»⁷. Ma api non sono mosse dal richiamo di qualche essenza intrinseca che le accomuna ma unicamente dalla loro dipendenza dall'Uno, la Regina. La società, in poche parole, si fonda su un'unità fittizia, cioè la credenza in un fondamento (*Grund*) o essenza comune. Ma qualsiasi realtà pensata come ontologicamente indipendente dall'individuo appartiene alla dimensione del “sacro”, trattandosi di uno spettro (*Spuk*), di un'idea fissa (*Idee Fixe*) che esercita una tirannia silenziosa sul singolo. Ne è prova il fatto che, alla base di qualsiasi ordine sociale, si cela sempre una nozione religiosa:

⁴ *Ivi*, p. 152.

⁵ *Ivi*, p. 125.

⁶ *Ivi*, p. 221.

⁷ *Ivi*, p. 241.

Ogni religione è un culto della società, di questo principio da cui l'uomo sociale (civillizzato) 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, [...] 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.⁸

Qui Stirner non sta semplicemente anticipando l'intuizione di Durkheim secondo cui la divinità è una rappresentazione dell'ordine sociale, né sta lamentando la riduzione del molteplice all'Uno o difendendo l'individualismo metodologico, ma qualcosa di più sottile. Ancor prima che vi sia un'identificazione tra Dio e lo Stato (come poi denunceranno autori libertari come Bakunin e Kropotkin), ci dev'essere un'identificazione più primigenia tra Dio e la società. Ancor prima, cioè, di qualsiasi trasferimento di potere all'Uno (Dio), è necessario che la società stessa si percepisca come Una, uniforme, unita e coesa. L'esistenza divina infatti, conferma Marcel Gauchet, dev'essere sempre presupposta dalla trascendenza del fatto sociale sulla individualità dei suoi componenti. Dio (e successivamente lo Stato) svolge la funzione di rappresentare l'esteriorità simbolica della compagine sociale così formata⁹. Per questo, per Stirner, qualsiasi critica alla teologia sarebbe incompleta senza un serio questionamento della società come fondamento e essenza.

Ma la critica di Stirner alla società non si limita all'aspetto ontologico, sconfinando nel terreno più propriamente politico. La nozione di società che si afferma nell'età moderna va infatti a braccetto con una nuova strategia di *governance*: l'uguaglianza. Già il liberalismo, abolendo le differenze di casta e ceto del periodo feudale, aveva proclamato l'uguaglianza degli individui in quanto "uomini e cittadini". Lo slogan del liberalismo (nonché colonna portante di molte costituzioni democratiche) è: uguali diritti e uguali doveri dei cittadini di fronte allo Stato. Tuttavia, secondo Stirner, la nozione moderna di uguaglianza nasconde una finalità più luciferina, cioè una governabilità più perfetta sugli individui. L'uguaglianza liberale si traduce infatti, secondo il nostro filosofo, nell'uguale sottomissione di tutti alla stessa autorità e agli stessi doveri: «"uguaglianza di diritti politici" significa che ognuno può meritarsi qualsiasi diritto di quelli che lo Stato ha da concedere, purché abbia i requisiti del caso»¹⁰. L'uguaglianza conforma quindi determinati modelli di condotta, creando unità a partire dalla dispersione. La cittadinanza è, in questo senso, la condizione comune di tutti coloro che sono uguali agli occhi dello Stato liberale¹¹. È facile intuire perché le dottrine so-

⁸ *Ivi*, p. 324

⁹ cfr. M. Gauchet., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985; trad. it *Il disincanto del mondo. Storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992.

¹⁰ M. Stirner, *L'Unico e la sua Proprietà*, cit., pp. 110-111.

¹¹ Mi riferisco qui alla nota critica marxiana alla cittadinanza come nozione astratta che occulta i reali rapporti di forza economico-sociali. Già in *Zür Judenfrage*, Marx descrive la frattura, all'interno delle moderne società liberali, dell'essere umano, tra *homme* e *citoyen* in questi termini: «L'uomo infine, in quanto è membro della società civile, è rappresentato come l'uomo *autentico*, come *homme* distinto dal *citoyen*, poiché egli è l'uomo nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo *politico* è soltanto l'uomo astratto e artificiale, l'uomo come persona *allegorica*,

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

cialiste radicalizzino, secondo Stirner, questa dinamica. Esse “spostano” il luogo dell’uguaglianza dallo Stato alla società civile: ora uguali non sono più i cittadini di fronte allo stato, ma i lavoratori nei confronti della società:

Di fronte al *reggitore* supremo, all’unico *detentore del comando*, noi eravamo diventati tutti uguali, persone uguali, cioè nullità¹².

Inoltre, la proposta comunista di abolire la proprietà privata finisce per depotenziare gli individui, assoggettandoli a un nuovo diritto («lo Spirito della società»), dove «il diritto di tutti deve precedere il *mio* diritto»¹³. Se, per Hegel, com’è noto, la società civile era il luogo del conflitto degli interessi, superato (*Aufhebung*) dallo Stato Assoluto e, per Marx, il moderno Stato liberale occultava i conflitti di classe essendo il «potere organizzato di una classe per l’oppressione di un’altra»¹⁴, per Stirner la società è, al pari dello Stato, un nuovo luogo della dominazione, dove l’individuo si vede sottomesso a un’ennesima astrazione a cui deve obbedienza. In essa l’uguaglianza, mediata dalla comune appartenenza, produce un tipo specifico di individuo più facilmente governabile: l’indigente, cioè colui privo della capacità di usare la propria forza (*Gewalt, Macht* o *Vermögen*) per appropriarsi di ciò che abbisogna. Secondo Stirner infatti, la questione della proprietà (*die Eigentumsfrage*), che non possiamo qui affrontare in quanto ci allontanerebbe dalla nostra riflessione, sarà risolta solo quando l’Unico inizierà a vedere la proprietà non tanto come un oggetto di cui disporre ma come la forza dell’Io (*gewaltigen Ich*), come una relazione di appropriazione (*Gewaltigen*)¹⁵. Solo quando l’oggetto perde la sua caratteristica di estraneità (*Fremdheit*) e smette di essere sacro, diventa realmente proprietà dell’Io. Ma allora non ci può essere soluzione alla questione della proprietà diversa dall’uso della forza. L’egoismo infatti non dice:

«Aspetta e riceverai qualcosa in donazione dall’ autorità che distribuisce equamente «in nome della collettività» [...] ma invece: «Allunga le mani e prenditi ciò di cui hai bisogno!». Così si dichiara la guerra di tutti contro tutti (*Krieg Aller gegen Alle*). Io solo decido ciò che voglio avere [...] la plebe cesserà di essere plebe solo quando

morale. L’uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell’individuo *egoista*, l’uomo *vero* solo nella figura del *citoyen astratto*» (K. Marx K., F. Engels, *Werke*. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 1. Berlin, 1976, pp. 347-377; trad. it. *La questione ebraica*, Manifestolibri, Roma, 2004, pp. 198-199).

¹² M. Stirner, *L’Unico e la sua Proprietà*, cit., p. 126.

¹³ *Ivi*, p. 197.

¹⁴ K. Marx K., F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Nikol Verlagsges.mmbH, Berlin, 2009; trad. it. *Manifesto del Partito Comunista*, Editori Riuniti, Roma, 1980, p. 89.

¹⁵ Non potendo entrare qui in una questione così complessa come il tema della proprietà in Stirner, ci accontentiamo delle poche ma illuminanti parole di Carlo Sini quando afferma «proprietario non è la caratteristica o la qualità di un individuo, di un uomo, di una sostanza, di un essere; proprietario è qui inteso come un semplice «aver potere»: è il puro e semplice aver potere, è la pura potenza in esercizio» (C. Sini, *Stirner, Nietzsche e l’ambiguità dell’individuo moderno*, in Pietro Ciaravolo (ed), *Nietzsche-Stirner*, Editoriale B.M. Italiana, Roma, 1984, p. 198).

*allungherà le mani.*¹⁶

§2. *Il modello bellico stirneriano. Teoria e prassi*

Non c'era da sorprendersi che la teoria sociale stirneriana suscitasse vive reazioni. L'anti-comunismo, lo spirito anti-egualitario, la rivendicazione dell'egoismo, ma soprattutto la mancanza di qualsiasi fondamento che sostenesse l'ordine sociale, non potevano non dividere esegeti e detrattori. A un primo sguardo, l'egoismo stirneriano anticiperebbe ciò che poi Ayn Rand chiamerà la "virtù dell'egoismo", dove la valorizzazione (neo)liberale dell'individuo e la sua proprietà negano qualsiasi principio del vivere comune che non sia quello della libera competizione tra proprietari. Una specie di tatcherismo *ante litteram*, in poche parole. Questa lettura, che ha trovato ampio riscontro nella letteratura accademica, interpreta il modello sociale stirneriano come un'agorà caotica in cui l'unica relazione possibile tra gli individui è quella della competizione (*wettstreit*). Ulrike Heider, ad esempio, annovera Stirner tra i fondatori dell'anarco-capitalismo poiché, per il filosofo di Bayreuth, l'unica identità legittima è quella che l'individuo è in grado di conquistare attraverso la guerra con gli altri in vista di un'accumulazione di proprietà¹⁷. Anche secondo Antimo Negri, Stirner non contempla nessun altro modello sociale se non quello borghese e la stessa proposta stirneriana di un'unione degli egoisti sarebbe, *mutatis mutandis*, l'unione commerciale di Smith. Stirner, secondo Negri, «opta per un ultraliberalismo e/o ultraliberismo al centro dottrinario del quale c'è l'assolutizzazione di una società civile che ubbidisce a una sola legge: quella della concorrenza»¹⁸. Queste e altre interpretazioni nascono da una profonda ambiguità (di cui lo stesso Stirner fu parzialmente responsabile) che circonda il modello sociale stirneriano: auspicando la guerra generalizzata di tutti contro tutti, Stirner sarebbe un anticipatore della *market society* (neo)liberale, in cui individui atomizzati intavolano relazioni sociali puramente utilitaristiche, quando non apertamente ostili, per accrescere il proprio profitto. Già Moses Hess, forse il primo lettore del *Der Einzige*, sostiene che la "gran novità" di Stirner consiste nell'aver trasformato l'egoismo, fino ad allora sempre praticato e tollerato, in egoismo cosciente, cioè in una pratica attiva di *bellum omnes contra omnium*. Secondo Hess, il "mondo dei bottegai" di cui Stirner si fa cantore, si caratterizza per una nuova specie di animale: il predatore (*Raubtier*). Così, «il diritto al saccheggio non è più appannaggio di pochi: gli atti casuali di violenza si son diventati diritto di tutti»¹⁹. Da parte sua Engels, già nel

¹⁶ M. Stirner, *L'Unico e la sua Proprietà*, cit., p. 270.

¹⁷ U. Heider, *Anarchism, Left, Right and Green*, City Lights, San Francisco, 1994, pp. 55-59. Uno dei primi a sostenere l'idea di uno Stirner liberalista fu Hans Günther Helms, (cfr. H. G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners "Einziger" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, DuMont Schauburg, Köln, 1966).

¹⁸ A. Negri, *Il filosofo e il lattato. Stirner e l'unione degli egoisti*, Spirali, Milano, 2005, p. 164.

¹⁹ H. Hess, *Gli ultimi filosofi*, cit. in Löwith K., *Die Hegelsche Linke: Texte aus den Werken von*

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

1845, afferma che «allo stesso modo dell'amico Stirner, gli uomini considerano gli altri solo come soggetti utilizzabili»²⁰, portando a compimento quella disgregazione dell'umanità in monadi, ognuna delle quali ha un proprio fine particolare e da cui non può non scaturire la guerra sociale. In conclusione Stirner, negando l'esistenza stessa della società, contrapponendo l'uguaglianza all'unicità, e risolvendo la questione della proprietà in termini di uso della forza, sarebbe il cantore della guerra tra egoisti coscienti che popolano-dice ancora Hess-un nuovo “mondo delle foreste” (*Tierwelt im Walde*). Una specie di “barbarie civilizzata”, che Marx avrebbe avuto il merito di denunciare come condizione della decadente borghesia tedesca in lotta costante²¹. Eppure, nonostante il modello sociale stirneriano risulti senza alcun dubbio problematico (come vedremo meglio nel prossimo paragrafo), assimilarlo *tout court* al modello (neo)liberale non è meno problematico. Per ragioni, ancora una volta, di ordine ontologico e politico.

Abbiamo visto, nel paragrafo precedente, che Stirner nega l'esistenza di un'essenza a fondamento della società e ne svela piuttosto il vuoto costitutivo (*Ab-grund ist Ab-grund*, per usare una nota locuzione heideggeriana). Quando Stirner nega l'autosufficienza ontologica della società non sta dunque, come gli rimproverano Marx ed Engels, cadendo in un idealismo becero che «trasforma “tutti” in una persona»²², bensì rivendicando l'impensato-o il represso-della società, cioè le *relazioni sociali* che, ci dice, sono «espressione di reciprocità, azioni, *commercium* fra i singoli»²³. Possiamo ribattezzare questa distinzione stirneriana tra la società e le relazioni sociali come differenza tra il *sociale*, inteso come magma indistinto e in ultima istanza sempre impossibile da fissare definitivamente, e la *società* come tentativo egemonico di incasellare e cristallizzare l'indeterminatezza delle relazioni sociali in un quadro razionale²⁴. La

Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Soren Kierkegaard, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 (cit. in: C. Cesa, *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari, 1982, pp. 406-408).

²⁰ F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Holzinger, Taschenbuch, 2017; trad. it. *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma, 1978, p. 58.

²¹ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino, 1996, p. 475. Anche Claudio Cesa afferma che Stirner è contro la beneficenza, l'intervento dello Stato, la proprietà collettiva e che l'unica cosa che gli interessa è «il principio della concorrenza, lo scontro continuo, dove l'uomo fronteggia direttamente l'altro uomo» (C. Cesa, «Le idee politiche di Max Stirner», in *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino, 1972, pp. 351-352).

²² K. Marx, F. Engels, *Kritik der neuesten deutschen Philosophie, in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in *Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969, pp. 5-530; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 188.

²³ M. Stirner, *L'Unico e la sua Proprietà*, cit., p. 228.

²⁴ Sebbene l'impossibilità ontologica della società sia stata studiata soprattutto dal pensiero post-strutturalista, mi avvalgo qui della lucida formulazione di Ernesto Laclau, che indica per *società* la possibilità di chiusura dei significati sociali attorno ad una matrice in grado di spiegare tutti i suoi processi parziali (posizione tipica dello strutturalismo classico), mentre per *sociale* intende l'impossibilità di chiudere il contesto sociale come un tutto unitario, ragion per cui si hanno processi marginali che interrompono costantemente il significato e non portano alla chiusura della società intorno ad un'unica matrice. A fronte cioè di una visione essenzialista, è necessario accet-

natura delle relazioni sociali è infatti *an-archica*, priva di ordine o logica e, per ciò, altamente imprevedibile, come suggerisce lo stesso Stirner usando un'analogia alquanto suggestiva, il carcere:

Un carcere non significa più soltanto uno spazio, ma uno spazio che ha una ben precisa relazione con coloro che lo occupano [...] 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? [...] 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.²⁵

Il carcere, come *la società*, è l'occhio impersonale che cristallizza le relazioni tra il Tu e l'Io in modelli rigidi di comportamento. Tuttavia, sebbene il carcere/società possa influire sulle relazioni tra i suoi membri, non può certo determinarle completamente. Ma che tipo di relazioni si tratta? Nella citazione precedente, Stirner suggeriva che il carcere veglia costantemente per impedire che nascano, tra individui, relazioni egoistiche:

il fatto che io dimentichi di essere un carcerato ed entri in rapporto con te, che pure prescindi dal tuo essere carcerato, e un grosso pericolo per il carcere.²⁶

Le relazioni sociali egoistiche sono dunque l'elemento dirompente della staticità dell'ordine sociale. Il *sociale*, in poche parole, riattiva il conflitto che la *società* aveva pacificato. Stirner si spinge fino ad indicare una modalità precisa di costruzione di relazioni sociali egoistiche: la dimenticanza. Si tratta di una sorta di de-soggettivazione, cioè di rifiuto dell'identità sociale che si è chiamati a incarnare: solo quando i detenuti smettono di percepirsi come detenuti, cioè come *soggetti* del carcere, riescono a riattivare quell'insieme di relazioni sociali finora impensate. Torneremo sul tema nel paragrafo successivo quando esamineremo più in dettaglio il concetto stirneriano di utilità delle relazioni sociali. Per ora sia chiaro che Stirner rivela un vuoto o mancanza di fondamento alla base della *società*, che è sempre attraversata da processi di costruzione parziali e incompleti, rotture e instabilità, cioè da relazioni sociali egoistiche (il *sociale*)²⁷. Il *sociale* non dev'essere dunque interpretato come conflitto in

tare «l'«infinità del sociale», cioè il fatto che qualsiasi sistema strutturato è limitato, che è sempre circondato da un «eccesso di senso» e che la società come processo unitario e intellegibile è un oggetto impossibile» (E. Laclau, *The Impossibility of Society in Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 7, N° 1 y 2, Hiver-Printemps, 1983, pp. 21-24, p. 22).

²⁵ M. Stirner, *op. cit.*, p. 229.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Saul Newman afferma, riferendosi alla questione sociale in Stirner, che «il sociale non è un organismo dotato di essenza, ma piuttosto una costruzione discorsiva che, poiché si basa su una mancanza o vuoto costitutivo, è sempre aperto a differenti articolazioni» (S. Newman, *From Bakunin*

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

atto, zuffa o combattimento, ma in termini ontologici come mancanza di un’essenza o terreno comune. Anzi, la separazione radicale tra individui, bel lungi dall’essere motivo di scontro, è in realtà, dice Stirner, garanzia di convivenza: «il contrasto scompare nell’esser perfettamente *divisi gli uni dagli altri*, cioè nell’unicità degli individui»²⁸.

Accanto all’argomento ontologico, vi è poi una ragione prettamente politica che impedisce di annoverare Stirner tra i teorici del (neo)liberalismo e riguarda la natura stessa della competizione e della sua relazione l’uguaglianza. La competizione infatti presuppone l’uguaglianza-almeno formale-dei concorrenti:

La *concorrenza* si rivela connessa nel modo più stretto al principio della società borghese. Che altro è infatti la concorrenza se non *eguaglianza* (égalité)?²⁹

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l’uguaglianza stessa è una nuova tecnica di governo, tutta moderna, che ha come fine eliminare le differenze individuali e uniformare, o meglio conformare, le individualità a determinati modelli di comportamento: il buon cittadino, l’onesto lavoratore, il vero Uomo, ecc. Ecco quindi che, per Stirner, l’uguaglianza dei competitori è la condizione della nuova governabilità liberale:

l’e’galite’, infatti, non è che la – libera concorrenza. Tutti, di fronte allo Stato, sono – semplici individui e nella società, ossia nei loro rapporti reciproci, sono – concorrenti³⁰.

Come il comunismo, anche la concorrenza liberale depotenzia l’individuo, in quanto entrambe affidano a un terzo il soddisfacimento dei bisogni del singolo. Il bisogno di pane, ad esempio, è un bisogno primario (è “la mia causa”) eppure, piuttosto che consociarsi in un’unione (*Verein*) con altri che hanno la stessa mia causa, si lascia «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.»³¹. In quella che sembra essere un’evidente parodia di uno dei passi più citati de *La ricchezza delle Nazioni* (1776) di Adam Smith, Stirner prende le distanze dall’egoismo utilitarista dei teorici del libero scambio. Il modello economico liberale, in fin dei conti, si basa sul presupposto metafisico di un’armonia spontanea generata dagli egoismi privati, mentre nel modello stirneriano il benessere del singolo non dipende dai vizi altrui da cui trarrebbe beneficio, come per magia, ma dalla forza propria e di quanti condividano la sua causa.

Da quanto detto finora, non è così evidente la somiglianza del modello stirne-

to Lacan, Lexington Books, Lanham 2001, p. 69).

²⁸ M. Stirner, *L’Unico*, cit., p. 212.

²⁹ *Ivi*, p. 272.

³⁰ *Ivi*, p. 273.

³¹ *Ivi*, p. 288.

riano con quello della *market society*, composta da monadi che si fronteggiano per la massimizzazione del beneficio proprio. Stirner non solo non vede un'armonia innata che condurrebbe dai vizi privati alle pubbliche virtù (per usare un'espressione di de Mandeville), ma il suo modello bellico discrepa da quello hobbesiano circa la natura e i soggetti del conflitto. Se infatti il teorico inglese concepiva il conflitto come lotta tra individui robinsoniani, isolati e autocentrati, per Stirner, come abbiamo visto, il conflitto dev'essere pensato anzitutto in termini ontologici come impossibilità di stabilizzazione della società attorno a un centro o identità. Così in Stirner, i termini del conflitto sono l'individuo come essere inter-generazionale da un lato, e la società come regno astratto e impersonale dall'altro. L'individuo hobbesiano, puro e isolato, è cioè assente nel pensiero di Stirner in quanto, come dice lo stesso filosofo, la «società è il nostro *stato di natura*»³² e il processo di individuazione consiste precisamente nel distacco dalla società stessa. L'io riesce a determinarsi in quanto individualità propria (*Eigenheit*) sottraendosi, dice Löwith, al regime della «pubblicità generale attraverso un radicale isolamento su se stessa, contrapponendosi in tal modo, in quanto *io*, al *si (man)*»³³. L'ostilità di Stirner alla società, sebbene ricordi vagamente la ricerca heideggeriana dell'autenticità, è piuttosto da inquadrarsi nell'ottica dell'affermazione dell'unicità contro qualsiasi generalizzazione impersonale e obbligo conformistico. Stirner rivendica il valore del singolo, la sua differenza assoluta, il suo diritto alla non appartenenza e alla non conformità rispetto agli obblighi sociali che sottomettono la volontà individuale al dominio, oggettivo e inquestionabile, dell'"interesse collettivo". Stirner intravede ciò che autori contemporanei chiameranno l'*auge* della società, cioè una sfera impersonale e determinata dalla necessità, che agisce come una specie di "governo di nessuno" e che, a ragion di ciò, si aspetta da ognuno dei propri membri un certo tipo di condotta attraverso l'imposizione di innumerevoli e svariate norme che, appunto, normalizzano i comportamenti individuali³⁴.

§3. *La Verein von Egoisten che viene*

Nonostante il modello bellico stirneriano riesca ad eludere tanto la Scilla hobbesiana della ricomposizione del conflitto tramite la creazione della sovranità,

³² *Ivi*, p. 320. Negri nota che, mentre Hobbes riassorbe il conflitto ricorrendo all'istanza sovrana, dove la volontà del sovrano sostituisce le arbitrarie volontà individuali, Stirner invece vuole veder trionfare la volontà individuale al di sopra di ogni cosa. C'è anzi un vero anti-hobbesismo in Stirner, riconosce Negri, poiché il percorso di Stirner è speculare e opposto a quello di Hobbes: dallo Stato all'*Einzig* (A. Negri, *Il filosofo e il lattario*, cit., p. 134).

³³ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mit-menschens. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Problem*, Drei-Masken Verlag, München 1928; trad. it. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Napoli, Guida, 2007, p. 154.

³⁴ cfr. H. Arendt, *L'avvento della sfera sociale*, in *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1998; trad. it. *Vita attiva*, Bompiani, Milano, 2017, pp. 66-78.

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

come il Cariddi dell'ordine auto-generantesi della teoria liberale classica, la questione della possibilità della vita comunitaria continua a essere un tema aperto tra gli studiosi di Stirner. L'antagonismo ontologico stirneriano mette in discussione la società come ordine stabile e identità fissa e apre alla pluralità di rapporti e relazioni impensati tra individualità uniche ma, circa la natura di queste relazioni, Stirner resta abbastanza oscuro. Se infatti il conflitto, come abbiamo visto, è scongiurato dalla natura stessa del sentimento di unicità, poiché la differenza radicale di desideri e aspirazioni fa venir meno anche qualsiasi motivo di competizione, non per questo vi sono le condizioni di possibilità per la creazione di una comunità. Vi sarebbe anzi in Stirner una specie di impossibilità ontologica della comunità, essendo la «solitudine metafisica» dell'Unico la condizione della propria esclusività³⁵. Leggendo Stirner non si ha impressione del contrario:

come potete essere veramente unici finché sussiste fra di voi anche un solo legame? Se «siete una cosa sola», non potete rendervi indipendenti³⁶.

La solitudine dell'Unico che ride come ultimo sopravvissuto di un mondo in macerie, per riprendere una famosa immagine camusiana, sarebbe quindi il destino della *Eigenheit* stirneriana³⁷. Effettivamente, la strategia di Stirner è sempre la stessa: si tratti dello Stato, della Società, dell'Uomo, ecc., la proprietà consiste nell'appropriazione di ciò che è alieno attraverso un'azione annichilatrice che trasforma il sacro in mero oggetto d'uso. Anche nelle relazioni con l'altro quindi, questi è «un oggetto per il quale posso provare qualcosa o anche niente, un oggetto interessante o non interessante, un soggetto utilizzabile o inutilizzabile»³⁸. In conclusione: sebbene Stirner non giustifichi la sopraffazione e la violenza, tuttavia sembra che sia incapace di pensare le relazioni sociali al di fuori di una logica utilitarista. Né conflitto né amicizia, potremmo dire, ma una specie di calcolo opportunistico dove l'altro entra nella sfera dell'Unico fin tanto che gli arreca qualche tipo di vantaggio³⁹.

Tu non sei per me nient'altro che il mio alimento (*Speise*), così come anche tu, d'altronde, mi consumi e mi usi. Noi abbiamo l'un con l'altro un solo rapporto: quello dell'utilizzabilità (*Brauchbarkeit*), dell'utilità (*Nutzbarkeit*), 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.⁴⁰

L'utilitarismo stirneriano sarebbe, a detta di Marx e Engels, addirittura peg-

³⁵ R.W.K. Paterson, *The nihilistic egoist. Max Stirner*, Oxford University Press, Oxford, 1971, p. 253.

³⁶ M. Stirner, *L'Unico*, cit., p. 143.

³⁷ A. Camus, *L'Homme Revolte*. Gallimard, Paris, 1951; trad. it *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 2001, p. 90.

³⁸ M. Stirner, *L'Unico* cit., p. 326.

³⁹ R.K. Paterson, *The nihilistic egoist*, cit., p. 259.

⁴⁰ M. Stirner, *L'Unico*, cit., p. 311.

giore dell'utilitarismo benthaminiano perché, mentre il primo aveva almeno il merito di mettere in relazione le condizioni esistenti con i fondamenti economici della società, l'utilitarismo stirneriano è invece espressione della meschinità del piccolo borghese e del suo vanto nel raggirare gli altri⁴¹. L'Unico, in conclusione, non sarebbe altro che un autocrata la cui unica esperienza degli altri è basata su una incomunicabilità totale, afferma Sartre che lo paragona al Marchese de Sade⁴². Eppure, nonostante le difficoltà concettuali che si affrontano nel trattare della dimensione comunitaria del pensiero di Stirner, è possibile scorgere nel *Der Einzige* un'attenzione al tema dell'essere-con. Lo stesso concetto di utilità che sembra essere il tallone di Achille di Stirner e l'obiettivo polemico dei suoi critici, costituisce la base teorica della nozione stirneriana di comunità e la pietra angolare della sua proposta dell'unione degli egoisti. Vediamo perché.

Come si è visto, la società, secondo Stirner, è la *Sal* che imprigiona gli individui e trasforma le relazioni reali, quelle tra l'“io” e il “tu”, in relazioni spettrali. Così, i detenuti della prigione entrano in contatto sono in quanto detenuti, cioè come soggettività costituite dalla *Sal* (la prigione appunto) che li racchiude. Solo quando i detenuti smettono di vedersi come prigionieri potranno instaurare relazioni libere, egoistiche. La modernità ha ereditato questa logica di spettralizzazione dal cristianesimo, portandola all'estremo. Ora gli individui entrano in relazione gli uni con gli altri in quanto Uomini, cioè in quanto dotati di una *essenza umana*:

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.⁴³

Come il cristianesimo, l'uguaglianza promossa dall'umanesimo feuerbachiano è un'uguaglianza dell'*ipseità*, dove l'altro, gli altri, sono uguali in quanto condividono, in ugual misura, la stessa essenza. L'egoista però è nemico giurato di questa morale che cerca nell'altro una trascendenza, un “di più” della sua mera corporalità. Anche nella relazione amorosa egoista, dice Stirner, si ama l'altro nella sua unicità e particolarità irriducibile, e non perché la sua essenza sia qualcosa di superiore all'io. Mentre infatti il cristianesimo e l'umanesimo santificano l'altro sussumendolo in un'essenza superiore che lo trascende e, al tempo stesso, lo umilia negando la sua unicità, l'egoismo restituisce all'altro il proprio statuto

⁴¹ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 404.

⁴² Secondo Sartre, Stirner è il responsabile di «un'ideologia aberrante: la sola relazione tra persona e persona è quella che lega il carnefice alla vittima; tale concezione è *nello stesso tempo* la ricerca della comunicazione attraverso i conflitti e l'affermazione deviata della non comunicazione» (J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960; trad. it *Critica della ragion dialettica*, Mondadori, Milano, 1990, p. 104).

⁴³ M. Stirner, *L'Unico* cit., p. 181.

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

ontologico. Solo quando l'altro smette di essere un'essenza a me superiore, posso iniziare a relazionarmi davvero con lui o lei. L'*utilità* è, a questo proposito, il mezzo o lo strumento che restituisce all' "uso comune" ciò che prima era stato separato, reso sacro⁴⁴. È una strategia di profanazione che permette di riappropriarsi dell'estraneo e alieno e de-santificarlo (*entweibt*) o de-spiritualizzarlo (*entheiligt*), cioè renderlo profano. Martin Buber, generalmente molto critico verso Stirner (la cui filosofia sarebbe incapace di "rispondere eticamente" all'altro) gli riconosce tuttavia il merito di aver sgomberato il campo dai "fantasmi" che impediscono una relazione reale e morale tra l'Io e il Tu. Stirner è stato, secondo Buber, il primo pensatore della storia occidentale ad aver svelato la falsità di ogni relazione che si basi sull'impersonalità e la responsabilità, puramente formale, verso quest'altro impersonale⁴⁵. L'utilità come meccanismo profanatorio permette di liberare le relazioni tra l'Io e il Tu dall'impersonalità del sacro. Se dunque la società, come visto, si fonda sul presupposto religioso dell'unità (*Verbundenheit*, letteralmente: stare insieme), a spese dell'esclusività (*Ausschliesslichkeit*), si deve precisamente al fatto che la sottende un principio metafisico a cui l'individuo deve sacrificarsi. Di diversa natura è invece l'unione degli egoisti (*Verein von egoisten*):

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 acquisti 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*.⁴⁶

La relazione tra individui (*Mann gegen Mann*) all'interno di un'unione è una relazione tra individui sovrani, in senso squisitamente stirneriano, in quanto la potenza dell'individualità è l'unico fine dell'unione e non vi è nulla che trascenda la volontà individuale⁴⁷. Nell'unione non si esige all'individuo la fedeltà a una identità

⁴⁴ Prendiamo qui in prestito le parole di Giorgio Agamben che così descrive l'atto di profanazione: «I giuristi romani sapevano perfettamente che cosa significhi "profanare". Sacre o religiose erano le cose che appartenevano in qualche modo agli dei. Come tali esse erano sottratte al libero uso e al commercio degli uomini [...] e se consacrare era il termine che segnava l'uscita delle cose dalla sfera del diritto romano, profanare significare per converso restituire al libero uso degli uomini [...] Ma l'uso non appare qui come qualcosa di naturale: piuttosto ad esso si accede solo attraverso una profanazione» (G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma, 2005, pp. 83-84).

⁴⁵ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979; trad. it. *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 1993, p. 235.

⁴⁶ M. Stirner, *L'Unico*, cit., p. 327.

⁴⁷ Giorgio Penzo interpreta la differenza tra società e associazione in termini esistenziali come incompatibilità tra la dimensione inautentica, dove l'individuo è ancora sottomesso a una dimensione trascendente, "sacra", e la dimensione inautentica poiché l'unione, e gli interessi e i fini che ivi persegue, sono proprietà dell'individuo. Penzo però, a cui si deve il merito di aver svincolato Stirner da una lettura unicamente politica, ridimensiona la portata (appunto politica) della *Verein* stirneriana: essa non è il sogno di un riformatore utopico, ma l'orizzonte esistenziale di un filosofo interessato a dimostrare come coniugare una vita propria, egoistica, con la vita in comune (G.

comune, come succede nel caso tanto delle società naturali (la famiglia) o morali (lo Stato), che de-potenziano la forza dell'individuo, ma tutto il contrario: nell'unione l'individuo rinuncia a quelle libertà meramente teoriche per acquisire una forza soprattutto pratica. L'unione è così, com'è stato osservato, il moltiplicatore del potere dell'individuo⁴⁸. Stirner è altresì cosciente del rischio che le relazioni sociali di un'unione si cristallizzino e torni a sorgere lo "spirito dell'ubbidienza", cioè che l'unione si trasformi in società. Per questo è necessario che ogni unione si configuri sempre come una ri-unione incessante (*Verein ist in unaufhörliches Sich-Vereinigen*) il cui senso, ovviamente, non va interpretato in termini temporali, ma ontologico-politici, come impedimento di una fissazione di un'essenza ultima che governi l'unione. Ancora una volta vediamo che Stirner questiona a fondo l'identità e l'essenza, affermando la prevalenza del *sociale* sulla *società* come chiusura attorno a un unico senso. In conclusione, mentre nella società l'individuo è chiamato a realizzare l'essenza del vivere in comune, rinunciando alla sua particolarità e autonomia, nell'unione invece l'unico criterio di relazione è quello della "reciprocità utilizzabile"⁴⁹. Ma l'utile, ripeto, dev'essere inteso come una metodologia che permette di esiliare il sacro dalle relazioni sociali e non la meschina pratica utilitarista di sfruttamento dell'altro. Nelle *Risposte ai miei critici*, Stirner lamenterà proprio la superficialità della lettura di quella che egli stesso considerava la parte più importante del *Der Einzige*, le «Mie relazioni» (*Mein Verkehr*). Lì Stirner difende la propria filosofia dalle accuse più comuni, tra tutte quella di essere una giustificazione del solipsismo che non ammette relazioni sincere con gli altri:

L'«esclusività» dell'egoista, che si volle far passare per un isolamento, per un appartarsi, per un frazionamento, è al contrario, completa partecipazione alle cose interessanti per mezzo dell'esclusione del Non-interessante.⁵⁰

La lettura "economicista" del concetto stirneriano di utilità fallisce quindi non solo perché ignora la dimensione più propriamente ontologica della proposta stirneriana, dove l'utilità è la restituzione all'uso quotidiano di ciò che era stato separato (reso sacro), ma anche perché assimila l'egoismo stirneriano, gioioso e esuberante, al suo opposto, cioè la preoccupazione piccolo borghese per la "conservazione della cara vita". Stirner non dubita infatti a definire la prassi della competizione, e tutti gli sforzi di ascendere socialmente, una «vita amara», una «miseria amara»: «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»⁵¹. L'individuo acquisitivo, diversamente dall'egoista stirneriano, è un personaggio caricaturale: colui che ha come

Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bologna, 1981, pp. 328-331).

⁴⁸ A. Laganà, *Scritti su Stirner*, Edizioni del Paniere, Verona, 1988.

⁴⁹ A. Laganà, *Attualità di Max Stirner. Riflessioni sull'associazione degli egoisti*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, cit., pp. 148-149.

⁵⁰ M. Stirner, *Scritti Minori*, Casa Editrice Sociale, Milano, 1923, p. 473.

⁵¹ M. Stirner, *L'Unico*, cit., p. 280.

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

fine la massimizzazione del profitto, non è troppo differente dal sacerdote, attento e calcolatore, che rinuncia a questa vita per amore di un beneficio futuro. Questi non si possiede realmente, ma è posseduto dallo spettro dell'accumulazione o, come dice Stirner in maniera molto suggestiva: «l'avidio, dunque, non appartiene a sé, ma è un servo e non può far niente per se senza farlo al tempo stesso per il suo signore – esattamente come il timorato di Dio»⁵². Mentre il borghese converte tutto in freddo calcolo di costi e benefici, non lasciando nulla al caso, l'egoista invece “consuma” la vita, la spende e la usa, in sprezzo di ogni calcolo e utilità⁵³. Sempre nelle *Risposte*, Stirner mette esplicitamente in relazione l'“interesse” non con il calcolo utilitaristico, ma tutto l'opposto, cioè con la “dimenticanza di se”, una dimenticanza che va nella direzione di apertura all'altro:

Ma quando tu hai dimenticato te stesso, sei per questo scomparso? quando tu non pensi a te, hai del tutto cessato di esistere? [...] quando contempi le stelle, ne mediti le leggi o magari mandi loro un saluto, perché lo portino ad una cameretta solitaria, quando ti perdi nel cercare col microscopio gli animalletti infusori, quando accorri in aiuto d'un uomo in pericolo di bruciare o d'annegare senza riflettere al pericolo che tu stesso corri, allora certo tu non «pensi» a te, «dimentichi» te stesso. Ma esisti forse tu soltanto quando pensi a te, e preferisci forse quando ti dimentichi? [...] Questo oblio di sé stesso, questo smarrire sé stesso è soltanto per noi un modo di godere, è soltanto il godimento del nostro mondo, della nostra proprietà, cioè il godimento del mondo.⁵⁴

Quest'ultima, lunga citazione, ci permette di evidenziare come la “dolce dimenticanza” non ha nulla dell'interesse personale utilitarista ma si associa piuttosto al godimento di se e dell'altro. L'unione, dove la dimensione della giovialità (*Gemütlichkeit*) sostituisce quella del cuore (*Herzlichkeit*) che domina nella società è simile a quello spazio che Blanchot descrive come la «relazione da uomo a uomo quando non c'è più tra di loro la proposta di un Dio, né la mediazione da un mondo, né la consistenza della natura»⁵⁵. Come la comunità degli amanti di cui parla il francese, le individualità di un'unione non hanno altra ragione d'esistere se non esporsi l'uno all'altro per far emergere la loro comune solitudine. Per questo «La comunità degli amanti [...] ha come fine essenziale distruggere la società»⁵⁶.

§4. Conclusione

⁵² *Ivi*, p. 314.

⁵³ Circa le implicazioni ontologiche dell'auto-godimento dell'Unico, si legga quanto scrive Fabio Bazzani «l'io stirneriano, apparendo e scomparendo, «brucia», «consuma», se stesso quale presupposto di se stesso; la quantità del corpo dell'io è la qualità dell'io [...] quella singolare forma di eros che consiste proprio nell'impossibilità di determinarsi in un modo che non sia a sua volta instabile, ardente, slittante» (F. Bazzani, *Unico al mondo*, Clinamen, Firenze, 2013, pp. 127-128).

⁵⁴ M. Stirner, *Scritti Minori*, cit., pp. 449-450.

⁵⁵ M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Parigi, 1969, p. 97.

⁵⁶ M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, Parigi, 1983, p. 89.

Max Stirner è stato e continuerà ad essere un pensatore inclassificabile. Come Nietzsche dopo di lui, Stirner era cosciente del carattere inafferrabile del suo pensiero, difficile da incasellare in qualsivoglia dottrina filosofica. In questo articolo si è esaminata la particolare ontologia sociale stirneriana, dimostrando che il filosofo di Bayreuth, bel lungi dall'essere un antesignano del (neo)liberalismo, è in realtà un critico feroce del modello sociale liberale. Ne è emerso così un ritratto di Stirner molto diverso da quello di un piccolo borghese utilitarista, calcolatore e allergico alla condivisione. I temi "ambigui" della negazione della società, l'anti-ugualitarismo, l'insistenza sull'utilità e l'interesse, sono stati interpretati alla luce della peculiare ontologia sociale nichilista di Stirner. Il "modello" bellico stirneriano questiona le basi di qualsiasi ordine sociale, scoprendo l'an-archia come il fondamento del mondo. Stirner rivela le forze telluriche e demolitrici del *sociale* che si nascondono sotto la crosta dell'ordine instabile e inerte della *società*, e danno vita a una costellazione di relazioni sociali impensate. Al tempo stesso, l'uguaglianza, di cui il liberalismo (e il comunismo) fa vanto come uno dei grandi progressi della modernità, nasconde in realtà una tecnica di governabilità più sottile per cui l'eliminazione delle differenze è necessaria alla creazione di un'identità condivisa (il cittadino, il lavoratore, l'Uomo) e governabile. In cambio, la proposta stirneriana è orizzontale e anti-gerarchica ma non ugualitaria: orizzontale e antigerarchica in quanto ogni gerarchia si basa, innanzitutto, sulla sottomissione a uno "spettro", a un'apparizione fantasmatica che esercita un potere sull'individuo (oggi parleremo di funzione-e violenza-simbolica); anti-ugualitaria perché demolisce "quella terza cosa", cioè quell'entità di mediazione che unifica e eguaglia ciò che è differente per natura. Non è dunque né un solipsista chiuso nella sua *turris eburnea*, al riparo da una società brutale, né un freddo calcolatore di costi e benefici che massimizza il proprio utile a spese altrui. Né un erede di Hobbes né un discepolo di Smith. Stirner ci permette invece di pensare l'essere-in-comune su basi post-metafisiche e post-fondative. Si tratta di una comunità attraversata dal nulla, in cui l'individuo non rivendica nessuna appartenenza o identità ma è proprio questo vuoto la condizione per il contatto degli individui.