

La critica di Max Stirner, al pari di quella giuspositivistica, mirando alla dissoluzione di ogni valore assoluto, riconduce la costruzione dell'esperienza umana a un atto di volontà dell'individuo il quale, irriducibile a ogni metafisica tradizionale e a ogni tipo di autorità ereditaria, crea e ricrea la propria esistenza e il mondo in maniera autonoma e incondizionata. In questo senso, la matrice non-cognitivista comune sia al pensiero stirneriano che a quello giuspositivistico – oltre a denunciare il fondamento tipicamente universalistico e oggettivistico del giusnaturalismo, sempre volto ad annullare il punto di vista del soggetto e a determinare aprioristicamente quali valori e quali regole di vita egli è tenuto a seguire – fornisce l'occasione per una sorprendente quanto affascinante rivitalistica e materialistica, "all'insegna di una ontologia costruttivista, la quale, propugnando una concezione affermativa dell'esistere, mira alla distruzione dei valori esistenti e alla continua creazione autonoma di nuovi valori".

Carlo Di Mascio (Salerno, 1967), è autore del testo *Autismo e critica marxista del diritto borghese*, Edizioni Phasar, Firenze, 2013.



€ 17,00

Carlo Di Mascio

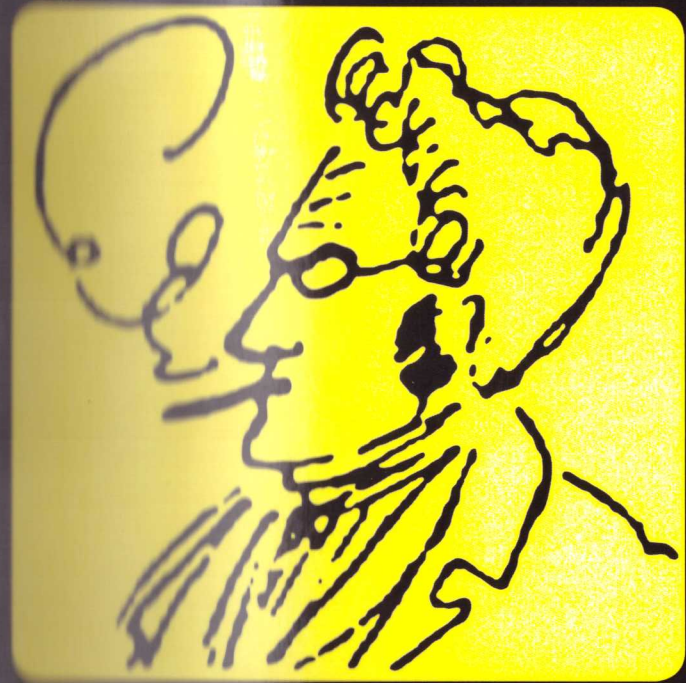
STIRNER GIUSPOSITIVISTA



Carlo Di Mascio

STIRNER GIUSPOSITIVISTA

Rileggendo l'Unico e la sua proprietà



EDIZIONI
DEL FARO 

Carlo Di Mascio, *Stirner giuspositivista*
Copyright© 2015 Edizioni del Faro
Gruppo Editoriale Tangram Srl
Via Verdi, 9/A – 38122 Trento
www.edizionidelfaro.it – info@edizionidelfaro.it

Prima edizione: gennaio 2011 – UNI Service
Seconda edizione: febbraio 2015 – *Printed in EU*

ISBN 978-88-6537-378-1

In copertina: elaborazione grafica del ritratto di Max Stirner in una
caricatura di Friedrich Engels (Fiorenzo Odorisio)

A Giorgia

SOMMARIO

NOTA BIOGRAFICA	11
NOTA DELL'AUTORE	13
INTRODUZIONE	15
Parte prima	
ATEISMO STIRNERIANO VERSUS ATEISMO FEUERBACHIANO	31
Parte seconda	
PER UN ATEISMO ASSOLUTO	59
Parte terza	
DIRITTO E STATO	85
Parte Quarta	
SOCIETÀ E ASSOCIAZIONE	125
Parte Quinta	
STIRNER CREATORE E CREATURA	153
Parte sesta	
STIRNER GIUSPOSITIVISTA	181
Appendice	
PER STIRNER, CON STIRNER, IN STIRNER	237

Parte sesta

STIRNER GIUSPOSITIVISTA

A questo punto è forse possibile trarre alcune conclusioni in ordine alla tematica stirneriana sul diritto, le quali mirano ragionevolmente a inquadrare Max Stirner in un contesto essenzialmente giuspositivistico, nonché a indicarlo come il distruttore della metodologia dei diritti naturali.

Come si è già detto, il diritto è da Stirner considerato come un momento inautentico dell'io, in quanto posto non dal singolo, ma da una autorità suprema (Dio, Stato).

Ora, sotto questo profilo, concepito il diritto come tutto fondato sul principio di autorità, esso tende ad atteggiarsi a un «sopra di me», a un diritto estraneo, sacro, che non appartiene al singolo.

Si tratta allora di riportare il diritto a un «sotto di me», cioè a un «mio diritto»: la fonte del diritto deve allora, per Stirner, ricercarsi non in una autorità divina o umana, ma solo nel singolo individuo: "Io solo decido se il diritto è in me; fuori di me non esiste alcun diritto (...) Proprietario e creatore del mio diritto, io non riconosco altra fonte del diritto che me stesso, né dio, né lo stato, né la natura, né l'uomo stesso con i suoi «eterni diritti umani», cioè né diritto divino né diritto umano" (U-pp. 199, 212).

Il creatore di ogni diritto è soltanto l'uomo considerato come singolo.

Orbene la componente giuspositivista che qui sembra emergere, legata essenzialmente alla circostanza che vede il diritto ricondotto a una attività dell'individuo, richiede tuttavia un preliminare quanto breve rilievo circa l'opinione secondo la quale Max Stirner viene comunemente considerato come il filosofo dell'anarchismo.

In realtà il pensiero anarchico non ha mai presentato una esplicita omogeneità, attesa la sua evoluzione storica che riflette ineluttabilmente un contenuto estremamente variegato. Ciò in quanto persistono una miriade di dottrine aggregate attorno a poli scientifici e ideologici che non sempre sono riconducibili alla stessa linea di ricerca critica o propositiva, a tal punto che un enorme distanza separa Stirner da un Proudhon e da un Bakunin¹⁷⁶, un Kropotkin

¹⁷⁶ Può essere, ad esempio, interessante notare come Bakunin tenda ad enfatizzare il fatto che in una società anarchica non si potrebbe molto facilmente fare a meno del diritto. Ad una lettera di Albert Richard, Bakunin rispondeva il 4 dicembre 1868, affermando che "secondo me, per ottenere la necessaria conformità nel procedere fra persone in buona fede, che vogliono la stessa cosa, sono necessarie determinate condizioni, determinate regole obbligatorie per tutti, (...) altrimenti ognuno agirà a modo proprio (...) producendo così disarmonia anziché l'armonia e la tranquillità che tutti desideriamo. Si deve sapere come, quando e dove ci si può incontrare, a chi e come ci si può rivolgere, per poter fare uso della partecipazione di tutti (...) Non c'è organizzazione senza un certo grado di regolamentazione, che, in fin dei conti, altro non è che il prodotto di un'intesa o di un contratto reciproci", in M. Bakunin, *Gesammelte Werke*, Berlino, 1975, pp. 94-95.

da un Malatesta e da un Merlino. Purtuttavia Stirner sembra porsi come il pensatore che più di tutti, nel frastagliato e spesso confuso panorama teorico anarchico, appare seriamente dotato di un vero sistema filosofico, a tal punto che per taluni sarebbe discutibile la sua stessa collocazione nell'anarchismo¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Nell'ambito dell'interpretazione ideologica, Stirner viene comunemente ritenuto il teorico per eccellenza dell'anarchismo. Engels definisce Stirner «il profeta dell'anarchismo», in F. Engels, L. Feuerbach, *MEW*, vol. XXI, pp. 273, 293; per il Cornu: «L'anarchismo dei liberi di Berlino trovò il suo teoretico in Max Stirner», in A. Cornu, *Marx und Engels*, op. cit. vol. II, p. 33; il Woodcock considera Stirner uno degli esponenti "delle teorie anarchiche (...) non del movimento anarchico", la cui "influenza toccò soltanto pochi gruppi marginali di individualisti", in G. Woodcock, *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements*, New York 1962, trad. it., Milano 1976, pp. 81-91; il giurista Stammer scrive che Stirner è un «teorico dell'anarchismo», in R. Stammer, *Die Theorie des Anarchismus*, Berlin 1894, p. 4; l'Hansson parla di Stirner come di un «metafisico dell'anarchismo», O. Hansson, *Seher und Deujer*, Berlin 1895, p. 135; analoghi giudizi si leggono in E. Zoccoli, *L'anarchia*, Torino 1907, pp. 555 ss.; R. Schellwien, *Stirner und Nietzsche*, Leipzig 1892, p. 6; K. Dhiel, *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*, Jena, p. 80; G. Buckling, *Der Einzelne und der Staat bei Stirner und Marx*, Berlin 1920, p. 1071-1116; il giurista Eltzbacher parla di un anarchismo spontaneo in *Der Anarchismus*, Berlin 1900, p. 268; il Biermann e l'Helffritz di un anarchismo antimorale: W. E. Biermann, *Anarchismus und Kommunismus*, Leipzig - 1906, p. 54; H. Helffritz, *Allgemeines Staats-recht*, Bielefeld 1949, p. 428. Per taluni sarebbe invece discutibile la collocazione di Stirner nell'anarchismo. La Silvestri sostiene che non si può porre Stirner come teorico dell'anarchismo, dato che il suo posto sarebbe tra Feuerbach e Marx, cioè tra umanesimo e materialismo storico, in M. Silvestri, *Filosofia e politica nell'opera di Stirner*, in

Non a caso è proprio Stirner a delineare parossisticamente l'elemento universalmente comune al pensiero anarchico nel suo complesso, ovvero l'autonomia dell'uomo¹⁷⁸, per cui è solo l'uomo che deve darsi le sue regole, la sua società e il suo diritto e che non osserva nessuna regola che non sia da esso consapevolmente riconosciuta e prodotta.

Stirner, dunque, assumendo che non vi sono altri valori che quelli che l'individuo stesso si dà, è fondamentalmente non-cognitivista, nel senso che i valori non si possono co-

«Rivista internaz. di Filosofia del Diritto» 2-4, 1967, p. 320; il Penzo ritiene che «con Stirner si è distanti da ciò che si intende con i termini anarchismo e nichilismo», in G. Penzo, *La problematica della violenza e M. Stirner*, «Quaderno filosofico», 4, 1980, p. 315, ed altrove: «Stirner non è un anarchico, nel senso comune del termine, poiché non intende affatto abolire né la legge, né la società», in Max Stirner, op. cit., p. 31, ed ancora (Stirner) «è il pensatore più libertario che la cultura tedesca abbia mai espresso», in Introduzione a *L'Unico*, op. cit., p. 10; per Adler la collocazione di Stirner nel filone anarchico «fu la più grande sventura che doveva capitargli dopo la morte», in M. Adler, Wegweiser, Stoccarda 1914, p. 178; per il Calasso «Stirner, nell'Unico, ha a mala pena nominato la parola anarchia», in R. Calasso, *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, cit., p. 418.

¹⁷⁸ «Nell'autonomia l'uomo ha coscienza di conoscere gli oggetti che lo circondano nel corso del tempo. Si forma così nel soggetto conoscente la coscienza di essere il padrone assoluto. Di conseguenza si forma nel soggetto conoscente un concetto di autonomia intesa come libertà senza limiti. L'uomo si sente anzi il creatore rispetto agli oggetti che lo circondano. Espressione tipica di questa posizione dove si ha il trionfo dell'io creatore è Max Stirner», in G. Penzo, *Il nichilismo positivo o la dialettica esistenziale tra potere e non-potere*, in AA.VV., *Quaderni interdisciplinari* 6, vol. I (a cura di M. Borrelli), Cosenza 2003, pp. 210-211.

noscere, né, tantomeno, che esistano aprioristicamente, ma si producono, si creano autonomamente¹⁷⁹.

D'altronde se per Stirner, come si è ampiamente detto, l'esistenza precede l'essenza dell'uomo, nessuna legge universale può mai sottomettere la sua concreta singolarità, contrassegnata solo ed esclusivamente dalla nascita e dalla morte.

Ora, sotto questo profilo, il pensiero stirneriano, così come in generale quello anarchico, sembra porsi in netta contrapposizione con la concezione giusnaturalista¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Sulla distinzione tra cognitivismo e non cognitivismo, si può anche rinviare esemplificativamente a D. O. Brink, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Milano, 2003, (in part.) pp. 21-26. Per l'Autore «l'avversario tradizionale del realismo morale è il nichilista o non cognitivista che nega l'esistenza di fatti morali o di proposizioni morali vere o, conseguentemente, di qualunque conoscenza morale» (ivi, p. 23).

¹⁸⁰ Non può tuttavia negarsi l'esistenza di una certa tradizione anarchica che ha tentato e tenta di dare ai principi libertari un fondamento naturale. Ad esempio, Kropotkin considera l'individuo come un «cooperante per natura»; per Bakunin l'individuo è un «ribelle naturale»; Godwin ritiene che il vero legislatore è «la ragione immutabile»; per Reclus solo «la natura sarà religione»; Musham esalta «la coscienza morale del giusto». Sul punto si veda F. Berti, Prefazione a M. Bookchin, *L'idea dell'ecologia sociale*. Per un naturalismo dialettico, Palermo, 1996: «La dimensione filosofica dell'ecologia sociale [...] è difficilmente inquadrabile in una prospettiva libertaria, filosoficamente parlando, in quanto sostanzialmente giusnaturalista. Bookchin, sulle orme del protoecologismo di Kropotkin, ritiene infatti che la morale debba essere fondata sulla natura, e che l'etica umana sia oggettivamente iscritta nella libertà naturale. Certamente nel pensiero di Bookchin mancano quei pesanti condizionamenti culturali posi-

tivisti, quella fede nella scienza che aveva fatto ritenere a Kropotkin che l'evoluzione umana avrebbe necessariamente portato all'anarchia [...]. Anche nel pensiero di Bookchin, del resto, possiamo rinvenire un certo determinismo, per quanto indiretto. Infatti secondo il pensatore americano la morale è oggettiva in quanto fondata sulla verità naturale, e perciò o l'uomo si rende conto di essere l'agente morale della natura e si adatta, per così dire, al suo codice genetico, oppure andrà incontro alla catastrofe, alla distruzione delle specie animali e della propria. Il pensiero anarchico, invece, è fondamentalmente giuspositivista, in quanto, come faceva notare Malatesta in una polemica di molti anni fa con lo stesso Kropotkin, non si fonda su nessuna vera o presunta oggettività naturale, ma è un'aspirazione umana la cui "necessità" è semmai storico-politica. Per l'anarchismo, in sostanza, le morali e le norme sono una creazione *ex nihilo*, che rispondono alla storia, alla politica e alla società", pp. 11-12. Sulla dimensione non-cognitivistica di altra tradizione anarchica, si consideri in particolare questo passo molto esemplificativo di Errico Malatesta: "Secondo il suo sistema (di Kropotkin) la volontà (potenza creatrice di cui non possiamo comprendere la natura e la sorgente, come del resto non comprendiamo la natura e la sorgente della «materia» e di tutti gli altri «primi principi») la volontà, dico, che contribuisce poco o molto a determinare la condotta degli individui e della società, non esiste, non è che un'illusione. Tutto quello che fu, che è e che sarà, dal corso degli astri alla nascita ed alla decadenza di una civiltà, dal profumo di una rosa al sorriso di una madre, da un terreno al pensiero di Newton, dalla crudeltà di un tiranno alla bontà di un santo, tutto doveva, deve e dovrà accadere per una sequela fatale di cause e di effetti di natura meccanica, che non lascia nessuna possibilità di variazione. L'illusione della volontà non sarebbe essa stessa che un fatto meccanico", in E. Malatesta, P. Kropotkin. Ricordi e critiche di un vecchio amico, in "Studi Sociali" del 15 aprile 1931. Dell'importanza del tema del diritto nell'ambito della riflessione politica anarchica fanno fede una serie di studi passati e recenti, dedicati specificatamente alle concrezioni giuridiche dell'anarchismo. Si vedano tra i più interessanti, in ordine

Nel senso che la prospettiva irriducibilmente autonoma del suo pensiero si scontra con il postulato comune alle varie versioni storicamente datesi del concetto di diritto naturale, ovvero si scontra con la convinzione tutta giusnaturalista dell'esistenza di leggi di natura, di regole e valori della vita sociale e umana che non sono prodotti della libera, spontanea decisione degli uomini, ma risultato di forze su cui l'uomo non ha alcun potere¹⁸¹.

Il giusnaturalismo, dunque, affermando la piena oggettività dei valori, ovvero la loro conoscibilità attraverso la semplice osservazione dei fatti naturali, che la natura abbia già stabilito cosa è giusto o meno, che la morale sia già data e non fondata dall'esperienza degli uomini, è fondamentalmente cognitivistica, nel senso di assumere quale elemento imprescindibile l'esistenza di un ordine morale oggettivo, superiore e immutabile, che tende a precedere e a orientare la volontà dell'uomo.

E difatti per un giurista come Guido Fassò, per il quale la dicotomia "giuspositivismo-giusnaturalismo" si risolve nell'opposizione tra oggettivismo (o cognitivismo) e relativismo meta-etico (o non cognitivismo), ciò che caratte-

cronologico: R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*, Firenze 1977; J. Cattepoel, *Der Anarchismus. Gestalten, Geschichte, Probleme*, Monaco 1979; P. Marconi, *La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero anarchico*, Venezia 1979; M. Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge 1982; C. Ruby (a cura di), *Law and Anarchism*, Montreal 1982; T. Holterman, *Recht en politieke organisatie*.

¹⁸¹ Su questo punto, come già evidenziato nell'introduzione, intendiamo rinviare espressamente alla nota 201 relativa alle tesi contenute nel saggio *Anarchismo e Giusnaturalismo* di Massimo La Torre.

rizza il giusnaturalismo, permettendo di distinguerlo dal giuspositivismo, è proprio il carattere dell'immutabilità¹⁸², laddove il giuspositivismo, concependo ontologicamente il diritto come un atto umano, cioè posto dall'uomo, è soggetto come tutte le vicende umane a continuo cambiamento, sicché la mutabilità, diversamente dal giusnaturalismo, deve ritenersi requisito essenziale della positività¹⁸³.

Ora non ritenere l'immutabilità, come ha rilevato il Fassò, "l'essenziale caratteristica" del giusnaturalismo, assumendo, seppure ragionevolmente, l'esistenza di variegate forme e visioni che il diritto naturale ha avuto storicamente¹⁸⁴, significa non tener conto di quella che è stata la sua evoluzio-

¹⁸² Osserva a tal fine il Fassò: "Con le parole "diritto naturale" si è sempre inteso designare un diritto meta-temporale. Non sarà, questa, nella storia del concetto di esso, una determinazione assolutamente costante, ma senza dubbio è la più costante. Non sembrerebbe quindi fuori di luogo assumere essa come sua essenziale caratteristica", in G. Fassò, *Che cosa intendiamo con "diritto naturale?"*, Milano, 1961, p. 527, ora in G. Fassò, *Scritti di Filosofia del diritto*, Milano, 1982, pp. 503-528. Sulla distinzione cognitivismo/non cognitivismo si veda pure M. La Torre, *Ragione e diritto*, pp. 21-26, in *Una introduzione alla filosofia del diritto* (a cura di M. La Torre e A. Scerbo), Rubbettino editore, 2003.

¹⁸³ Scrive Niklas Luhmann: "Il diritto vale positivamente solo quando la decidibilità e quindi la mutabilità diventa permanente attualità e può essere sopportata come tale", N. Luhmann, *La differenziazione del diritto*, Bologna 1990, p. 116.

¹⁸⁴ Si veda S. Amato, *Coazione Coesistenza Compassione*, Torino 2002, pp. VI - 230 (in part. cap. II, par. 5), per il quale immutabilità significa che il diritto è sempre "positivo", vale a dire affermazione di legami tra uomo e Dio, uomo e natura, uomo e ragione, uomo e storia, uomo e uomo.

ne, la quale ha determinato quel noto passaggio da una teoria del diritto (naturale) a una teoria dei diritti (naturali)¹⁸⁵.

Questa evoluzione vede difatti quel giusnaturalismo "degli antichi", ben individuato da Passerin di Entrèves, nel quale il diritto naturale, eminentemente cosmologico, oggettivistico, si cristallizza come ordine dell'universo, come necessità o destino intrinseci alle cose, come dimensione prestabilita da forze superiori, rispetto alle quali il soggetto umano non può che soggiacere, laddove invece la dottrina "giusnaturalista" formulata nei grandi trattati del XVII e del XVIII secolo, tende ad avviare una mutazione essenziale nel concetto stesso di diritto naturale, a tal punto che "eccetto che per il nome la nozione medievale e quella moderna del diritto naturale hanno poco in comune fra di loro (...) La dottrina del diritto naturale che è proposta nei grandi trattati del XVII e XVIII secolo (...) non ha niente a che fare con la teologia. Essa è una costruzione puramente razionale, benché non rifiuti di rendere omaggio a qualche remota nozione di Dio. Ma, come ebbe a rilevare C. Becker, Dio si ritira sempre più dall'immediato contatto con gli uomini"¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Sul punto molto perentoriamente ha precisato Hans Kelsen: "Non appena la dottrina giusnaturalistica incomincia a determinare il contenuto delle norme immanenti alla natura e dedotte dalla natura, cade nelle più profonde contraddizioni. I suoi fautori non hanno proclamato un diritto naturale, bensì vari diritti naturali, assai diversi e in contrasto l'uno con l'altro", H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, trad. it. Torino, 1975, III ed., p. 250.

¹⁸⁶ A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica*, Milano, (ed. del 1954), p. 4 e 67. Sot-

Questo passaggio fondamentale da un “giusnaturalismo degli antichi” come teoria del diritto, a un “giusnaturalismo dei moderni” come teoria dei diritti, nel quale il diritto naturale si presenta come ragione umana, essenzialmente connaturato alla vita del soggetto padrone di se stesso e del mondo che lo circonda, coincide proprio con la nascita del diritto moderno, ovvero con la separazione tra diritto e morale. Naturalmente questa transizione non

tolinea ancora lo studioso torinese: “l’accento vien posto sul “diritto naturale”, non sui “diritti naturali”. Quello che viene affermato è il dovere dello Stato piuttosto che i diritti dell’individuo, il ristabilimento del giusto ordine delle cose piuttosto che il pericoloso esperimento della rivoluzione. A ben vedere, il punto di partenza non è l’individuo, ma il cosmo, la nozione di un mondo bene ordinato e gerarchizzato, del quale il diritto naturale è l’espressione”, in A. Passerin d’Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Milano, (ed. del 1980), p. 56. È dunque solo con la frantumazione di quest’ordine finalistico oggettivo, vale a dire con la scoperta dell’artificialità delle istituzioni positive e con l’emergere d’una filosofia politica fortemente incentrata sui bisogni del singolo individuo, che poté affermarsi un giusnaturalismo come teoria dei diritti. Circa la continuità della dottrina del diritto naturale rispetto al giusnaturalismo classico e la sua datazione, si veda anche il contributo di Norberto Bobbio, secondo il quale: “Per quanto l’idea del diritto naturale risalga all’età classica, e non abbia cessato di avere vita durante l’età di mezzo, quando si parla di dottrina o di scuola del diritto naturale, senz’altra aggiunta, o più brevemente, con termine più recente e non ancora accolto in tutte le lingue europee, di giusnaturalismo, ci si riferisce alla riviviscenza, allo svolgimento e alla diffusione che l’antica e ricorrente idea del diritto naturale ebbe durante l’età moderna, nel periodo che corre fra l’inizio del seicento e la fine del Settecento”, in N. Bobbio-M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano 1979, p. 17.

è avvenuta per caso e la funzione svolta da questa nuova versione del diritto naturale viene efficacemente illustrata da Stirner soprattutto allorquando procede, come abbiamo visto, ad analizzare il passaggio dal periodo feudale a quello liberale (U-p. 195). E difatti, a proposito della surrettizia metamorfosi del diritto naturale come nuova “arma ideologica” nella lotta sia contro il morente feudalesimo che contro l’irrompente proletariato, va segnalato questo notevole contributo di Gyorgy Lukacs, che perfettamente coglie la critica che Stirner aveva già perentoriamente mosso sul punto: “L’oppressione e lo sfruttamento personale – rileva Lukacs – che si esplicava da uomo a uomo nel feudalesimo aveva bisogno della rilevazione divina e dell’autorità come copertura ideologica, e il nascente capitalismo dovette eliminare non solo i legami economici e politici per rendere gli operai “liberi” per i suoi fini, ma fu anche costretto a scuotere i fondamenti ideologici della vecchia società. Esso, quindi, dovette sostituire al dio personale la legge di natura impersonale e distruggere l’antica autorità, insediando però al posto di essa una nuova autorità. Questa nuova autorità è la legge di natura. E la funzione della legge di natura è duplice. Da un lato essa distrugge l’antica autorità, scuotendo la fede delle masse secondo la quale la maniera feudale di oppressione e di sfruttamento era un ordinamento necessario fin dall’eternità e voluto da Dio; dall’altro lato essa risveglia però nelle masse la credenza che l’ordinamento produttivo capitalistico impersonale, operante “per legge naturale” e corrispondente alle leggi “eterne” della ragione umana, sia indipendente dalle decisioni dell’uomo e non

possa essere distrutto da sforzi umani, quasi fosse cioè una seconda natura”¹⁸⁷.

Orbene a partire dal XVII secolo ha inizio quel processo lungo e complesso di separazione della politica dalla teologia, di fondazione dello Stato basato sulla sovranità popolare che vede l'autorità legittimata non più dalla divinità, ma per «volontà del popolo»: lo Stato si laicizza. Tali processi furono il risultato della mutata concezione dei rapporti fra mondo umano e divinità.

Nella tradizione filosofica moderna il soggetto umano diventa un centro etico-giuridico primario portatore di valori autonomi destinati a modellare la vita di relazione, laddove la concezione teologica tende invece sempre più a ripiegarsi, sicché, caduta inesorabilmente la struttura teocratica dello Stato, comincia a profilarsi un modo nuovo di intendere l'associazione umana: essa diviene società volontaria, pattizia.

Dall'inserimento dell'individuo per nascita nella comunità, si passa all'inserimento per scelta o contratto nella società¹⁸⁸.

¹⁸⁷ G. Lukacs, Scritti politici giovanili 1919-1928, trad. it. di P. Manganaro e N. Merker, Bari 1972, pp. 132-133.

¹⁸⁸ Molto acutamente ha osservato Louis Althusser: “Dire che la società umana risulta da un contratto, significa in realtà proclamare che ogni istituzione sociale è propriamente *umana e artificiale*. Il che vale a dire che la società non risulta né da un'istituzione *divina* né da un ordine *naturale*. Ciò vuol dire prima di tutto rifiutare l'antica teoria del fondamento dell'ordine sociale e prospettare una nuova (...) la teoria del contratto sociale rovescia in generale *le convinzioni tipiche dell'ordine feudale*, cioè la credenza nell'ineguaglianza “naturale” degli uomini e nella necessità degli ordini e degli stati. Questa teoria sostituisce con un contratto tra *uguali*, con un'opera dell'ingegno uma-

Il punto di riferimento dello Stato non è più la teologia né la morale, bensì il rapporto tra principe e popolo, un rapporto che tende a modellarsi sulla garanzia dell'autonomia privata, sulla tutela dei diritti individuali.

E tale processo che da Machiavelli a Bodin e a Hobbes si svolge nella direzione della emancipazione dello Stato dalla teologia e della politica dalla morale, verso la fondazione della sovranità laica e mondana, raggiunge la tematica più essenziale del mondo moderno con i giusnaturalisti e con il capostipite del liberalismo moderno: John Locke. Lo Stato si presenta ora come mera costruzione artificiale i cui membri non sono più pertinenze (sudditi), ma artefici (cittadini).

Scrivendo a riguardo Luigi Ferrajoli: “Il problema dei fondamenti e della giustificazione fu al centro della riflessione giuridico-filosofica durante tutti i secoli XVII e XVIII; e lo fu nel quadro della tematica del diritto naturale e dei suoi rapporti con il diritto positivo. Le teorie politiche del giusnaturalismo contrattualistico furono tutte, essenzialmente, dottrine utilitaristiche di giustificazione esterna del nascente Stato moderno, di cui ripudiarono l'idea di una fondazione aprioristica-naturale, o etica o religiosa. Ciò è evidente nel modo più esemplare in Locke, che concepì lo Stato come mezzo per garantire i diritti naturali degli individui dalla precarietà dello stato di natura. Ma è vero anche per Hobbes, che non

no, ciò che i teorici feudali attribuivano alla “natura” e alla “società naturale” dell'uomo”, in L. Althusser, Montesquieu, la politique et l'histoire, Paris 1964; trad. it. Roma 1974, pp. 22-23.

poté fare a meno di fondare la sua teoria di quell' «uomo artificiale che è lo Stato» sul diritto naturale, e di giustificare con un costante parallelismo tra leggi naturali e leggi civili i contenuti di quest'ultime. Il «paradosso hobbesiano» segnalato da Norberto Bobbio – per il quale Hobbes «prende le mosse dalla legge naturale e giunge alla costruzione di una solida concezione positiva dello Stato» ed è quindi giusnaturalista «di fatto» ma giuspositivista «di diritto» – è in una certa misura comune a tutto il pensiero contrattualistico dell'Illuminismo: giusnaturalistico perché volto a rintracciare nel diritto naturale i fondamenti dello Stato e i suoi principi di giustificazione esterna; ma insieme giuspositivistico perché quei fondamenti esterni, a cominciare dal principio convenzionalistico di legalità, valgono appunto a fondare, oltre che a modellare e limitare, il diritto statale positivo come il solo diritto vigente¹⁸⁹.

In altri termini, la stessa matematizzazione del diritto e della morale proposta dai giusnaturalisti del diciassettesimo e diciottesimo secolo – ha sostenuto Ernst Cassirer – andrebbe spiegata come il tentativo di affermare l'assoluta preminenza, in campo giuridico ed etico, della razionalità del soggetto umano, che così non deve dipendere dalla ri-

¹⁸⁹ L. Ferrajoli, *La confusione post-illuministica tra diritto e morale*, in *Diritto e Ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari 1989, pp. 211-212. In ordine alle varie rappresentazioni della nazione ed il loro rapporto con le teorizzazioni dello Stato moderno, fino ad esaminare il prodotto del loro intrecciarsi, lo Stato nazionale, si veda M. Cossutta, *Stato e nazione. Un'interpretazione giuridico-politica*, Milano 1999, pp. X-167.

velazione, dalla tradizione, o dalla autorità di un soggetto a lui esterno¹⁹⁰.

Sicché, come lo Stato anche il diritto comincia a legittimarsi in base alla lontananza da ogni essenza e da ogni verità cogente: il diritto è legislativo e positivo, lo Stato è un costruito, è «macchina» che garantisce la vita, non è diritto naturale, non è fondato su alcun ordine cosmico o su alcuna autorità divina¹⁹¹.

E sarà proprio la preminenza «della razionalità del soggetto umano» a gettare le basi dello «Stato di diritto», il cui più grande teorico è Kant, come sistema di potere vincolato a regole e finalizzato – osserva ancora il Ferrajoli – «non a valori ultraterreni o ultrastorici, bensì alla tutela della vita e degli altri diritti fondamentali dei cittadini»¹⁹².

Con lo Stato di diritto il potere si spersonalizza e al governo degli uomini si sostituisce «il governo delle leggi». Ha scritto Umberto Cerroni: «La comunità che riesce concepibile alla tradizione giusnaturalistica – e in Kant che ne segna il culmine teorico – è la comunità statale o giuridica, lo Stato che, legalizzando i rapporti tra privati – presupposti come tali – secondo una legge comune a tutti, rende possibile la convivenza»¹⁹³.

Si può dire che con Kant, teorico per eccellenza della sovranità popolare e fondatore dello Stato di diritto, si as-

¹⁹⁰ E. Cassirer, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*, in *Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis*, 1932-1934, p. 5.

¹⁹¹ P. Barcellona, *Stato di diritto e principio democratico*, in «Democrazia e diritto», n. 2/1990, Roma, p. 249.

¹⁹² L. Ferrajoli, *Diritto e Ragione*, op. cit., p. 213.

¹⁹³ U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, op. cit., p. 257.

sista a quella versione radicalmente «moderna» di giusnaturalismo, completamente in antitesi con la versione «antica».

Il diritto di resistenza, per molti versi requisito essenziale del giusnaturalismo, scompare di fatto nel discorso kantiano: «Il potere legislativo può spettare soltanto alla volontà collettiva del popolo (...) (ma) l'origine del potere superiore è per il popolo (...) imperscrutabile, cioè il suddito non deve sofisticare sottilmente intorno a questa origine, come se si trattasse di un diritto dubbio per rispetto all'ubbidienza che a esso si deve. Perché siccome il popolo, per giudicare con pieno diritto intorno a questo potere superiore dello Stato, deve già avere il carattere di una associazione stabilita sotto una volontà legislatrice generale, così egli non può e non deve giudicare altrimenti da come vuole il sovrano attuale dello Stato (...) (Il sovrano) nello Stato ha verso i sudditi soltanto diritti e nessun dovere (coattivo) (...) Contro il supremo legislatore dello Stato non vi può essere nessuna opposizione legittima da parte del popolo: perché soltanto grazie alla sottomissione di tutti alla sua volontà universalmente legislatrice è possibile uno stato giuridico; quindi non può essere ammesso nessun diritto di insurrezione, ancor meno di ribellione, meno che meno poi attentati contro di lui come individuo (come monarca) sotto pretesa di abuso di potere»¹⁹⁴.

¹⁹⁴ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, Torino 1965, pp. 500-505-506-507. Sulla storia del diritto naturale all'epoca di Kant, si veda l'ampia ricerca di Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padova 1962.

Nel giusrazionalismo di Kant giunge a definitivo compimento quel processo di «autonomizzazione o ipostatizzazione» della sovranità e della legge rispetto al popolo, peraltro già avviato da Locke, il quale, se da una parte ammette che in forza dell'eguaglianza naturale degli uomini «la comunità conserva sempre il potere supremo di preservarsi dagli attentati e dalle intenzioni di chicchessia» di modo che il potere può «ritornare nelle mani di coloro che l'hanno conferito», costituendo la deliberazione degli affari pubblici «quel potere che nessuno può avere se non per designazione e consenso del popolo», dall'altra afferma che «il legislativo non può mai ritornare al popolo sin che il governo dura»¹⁹⁵. Tale ultima specificazione, da Kant in poi (non tralasciando Locke), mette in crisi la stessa ragion d'essere del giusnaturalismo, dovendosi forse più correttamente parlare di giusrazionalismo o di giuspositivismo *tout court*.

Difatti, come ha rilevato con particolare chiarezza Massimo La Torre, «non è possibile negare che tanto una versione moderna del giusnaturalismo razionalistico (che interpreti la «ragione universale» solo come «ragione del soggetto»), quanto una versione protestante del giusnaturalismo volontaristico (per cui la volontà divina si manifesta immediatamente nella coscienza del singolo credente), finiscano per culminare in dottrine non-cognitivistiche e quindi, infine, non giusnaturalistiche»¹⁹⁶.

¹⁹⁵ J. Locke, *Due trattati sul governo*, Torino 1948, p. 358-419-437.

¹⁹⁶ in M. La Torre, *Anarchismo e Giusnaturalismo*, in AA.VV. *Il diritto e il rovescio*, op. cit., p. 110. Cfr. pure Intervento di Massimo La Torre al seminario di studi dedicato al tema: «Diritto e pensiero libertario».

E allora, se giusnaturalismo e cognitivismo tendono in modo strutturale a negare all'autonomia degli individui uno spazio decisivo su quali debbano essere o meno i valori e i criteri direttivi dell'agire umano, laddove, viceversa, Stirner sostiene una radicale quanto inarrestabile autodefinizione dell'individuo che mai deve fare riferimento a norme e valori preesistenti – può dunque affermarsi come il suo pensiero sia da ascrivere in un ambito essenzialmente giuspositivista.

¶Ora questa conclusione, solo apparentemente ardua, muove dal sostanziale presupposto che il giuspositivismo, prima che concepire il diritto come espressione diretta del potere statale, concepisce il diritto come essenzialmente riconducibile all'attività degli uomini.

E difatti non può negarsi come la tradizione giuspositivista nel suo complesso sia senz'altro connotata da una prospettiva non-cognitivista, relativista e soggettivista, come d'altronde formulata con nettezza da alcuni tra i più autorevoli autori giuspositivisti del secolo scorso.

Hans Kelsen ha sostenuto apertamente che la pretesa del positivismo giuridico di distinguere il diritto dalla morale si fonda sulla negazione dell'esistenza di un'unica morale, e che il relativismo non deve sconcertare, né suscitare paure, in quanto la sua funzione è quella di esaltare la dignità e la centralità dell'essere umano, stimolando le sue capacità intellettive, critiche: "Il fatto che questo relativismo

Gli altri interventi sono stati di Marco Cossutta e di Enrico Ferri. Il seminario si è svolto a Bologna il 18-3-1990 a cura del centro studi e ricerche libertarie «La rete».

ci abbandoni a noi stessi significa che esso ci rende consapevoli che sta a noi risolvere il quesito, perché il rispondere alla domanda concernente ciò che è giusto e ciò che è ingiusto dipende dalla scelta della norma di giustizia che intendiamo porre a fondamento del nostro giudizio di valore [...]. Significa altresì che soltanto noi possiamo compiere la scelta, ciascuno di noi e nessun altro. [...] Si sentono abbandonati a se stessi dal relativismo tutti coloro che desiderano non assumersi questa responsabilità, ma affidare la scelta a Dio, alla natura o alla ragione [...]: per questa illusione molti compiono quel *sacrificium intellectus*"¹⁹⁷.

Alf Ross ha evidenziato che una tesi centrale del positivismo giuridico è la negazione dell'esistenza del diritto naturale ed ha chiarito che tale tesi presuppone la tesi più generale secondo cui in etica la conoscenza non riveste alcun ruolo¹⁹⁸.

¹⁹⁷ H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, Torino, 1975, p. 122. Hans Kelsen evidenzia altresì l'atteggiamento decisamente cognitivista del cristianesimo delle origini: "[...] questa natura, il mondo, secondo la teologia cristiana, l'ambito di ciò che è terreno in contrapposizione al cielo ultraterreno, è cattivo fin dalla radice. Distacco da questo mondo, ascesi: ecco l'esigenza morale di questa teologia che, come la filosofia platonica, di fronte alla realtà della natura, assume un atteggiamento ostile, che nella realtà sociale vede soltanto un regno di Satana, cioè la radicale negazione di un giusto ordinamento divino, in contrasto con il futuro regno di Dio". H. Kelsen, *ivi*, p. 116; Cfr. pure H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, Torino, 1966, p. 82; *Id.*, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino 1952, pp. 56-59.

¹⁹⁸ A. Ross, *Il concetto di validità e il conflitto tra positivismo e giusnaturalismo*, ora in A. Schiavello, V. Velluzzi (a cura di), *Il positivismo*

Norberto Bobbio pubblicò un corso di lezioni sul positivismo giuridico, collocando autori come Thomas Hobbes, Jeremy Bentham e John Austin tra i precursori del positivismo giuridico, e non tra i giuspositivisti *tout-court*, proprio perché essi propugnavano l'esistenza di un'etica oggettiva¹⁹⁹.

Uberto Scarpelli ha affermato, in modo non dissimile da Ross, che alla luce della sociologia, dell'antropologia e, soprattutto, della filosofia morale contemporanea non è più possibile credere nell'esistenza di valori e norme universali e oggettive, con ciò implicando la confutazione del giusnaturalismo, e sostenendo con particolare riferimento all'anarchismo che per esso "non ci sono norme e valori, non ci sono sistemi di norme e valori che non si basino in ultima analisi su una scelta non vincolata a norme e valori preesistenti"²⁰⁰.

Non è pertanto corretto sostenere, *sic et simpliciter*, che il giuspositivismo sia da considerare solo quello che promana dallo Stato. Se così fosse, e soprattutto, se il giusnaturalismo risultasse essere esclusivamente a-statuale, occorrerebbe allora modificare il convincimento in ordine a uno

giuridico contemporaneo. Una antologia, Torino, 2005, pp. 80-95.

¹⁹⁹ N. Bobbio, *Il positivismo giuridico*. Torino, 1979, pp. 101-136; Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano 1965, p. 105; Id., *Giusnaturalismo e cognitivismo giuridico*, Torino, 1961. Sulle radici anglosassoni del concetto, si veda M. A. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese*. Hobbes, Bentham e Austin, Milano, 1962.

²⁰⁰ U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico*, Milano, 1965, pp. 135-147-153.

Stirner giuspositivista, sostenendo che il suo pensiero può ritenersi rientrante nella tipologia giusnaturalistica.

Ma, come si è visto, la caratteristica che distingue storicamente le versioni del diritto naturale non è l'astualità, bensì la sua non-umanità, vale a dire il fatto di essere assolutamente sottratta all'intervento e alle decisioni degli uomini, e questo perché il diritto naturale intende prevalentemente la tesi dell'oggettività nel senso di "scoprire e additare regole di condotta aventi valore universale"²⁰¹, e

²⁰¹ N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, op. cit., ed. del 1977, p. 109. Va sul punto ancora segnalato il saggio di Massimo La Torre, *Anarchismo e Giusnaturalismo*, op. cit., pp. 105-121, rispetto al quale questa parte è largamente debitrice per le convincenti ricostruzioni storiche e teoriche ivi sostenute. L'Autore, in realtà, in questo agevolissimo saggio non si occupa di Stirner, muovendo solo da una critica contrapposizione nei confronti di un testo di Marco Cossutta, *Anarchismo e diritto*. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico, Trieste, 1987, secondo il quale "la dottrina anarchica va iscritta nel vasto ed eterogeneo mondo giusnaturalistico" (p. 125). Per il La Torre la definizione di giusnaturalismo fornita dal Cossutta, e cioè di "una teoria che a) afferma l'esistenza di un ordine morale superiore (il diritto naturale) al quale il legislatore umano (il diritto positivo) non può in alcun modo sottrarsi e che b) riterrà un diritto positivo non conforme al diritto al diritto naturale privo di alcuna validità, per cui contro il primo sarà possibile ribellarsi in nome del secondo" (p. 21) – appare decisamente inadeguata, sia perché tendente ad attribuire al diritto naturale un carattere di superiorità, decisamente incompatibile con i principi di radicale autonomia posti a base della dottrina anarchica, sia perché ritiene che il "diritto di resistenza", contro la legge positiva invalida (ingiusta perché non conforme al diritto naturale), costituisca un requisito essenziale del giusnaturalismo, di tal che escludendo una serie di importanti dottri-

ne giusnaturalistiche o versioni di giusnaturalismo, secondo le quali il diritto naturale non esclude affatto il diritto positivo, tutto fondato sul principio di autorità. Osserva ancora il La Torre che nella storia del pensiero giusnaturalistico è possibile assistere a tre modi principali di atteggiarsi in ordine alla contrapposizione tra diritto naturale e diritto positivo, e cioè a seconda che quest'ultimo sia concepito essenzialmente come: 1) diritto «storico»; 2) diritto «statale»; 3) diritto «umano». Nel primo caso il diritto naturale si presenterà principalmente come «diritto eterno», valido semper et ubique. Nel secondo caso il diritto naturale sarà concepito come diritto «non statale» o «anti-statale». Nel terzo caso il diritto naturale sarà «naturale» stricto sensu, cioè diritto che sfugge alla determinazione e alla volontà dell'uomo. Questi tre diversi modi di atteggiarsi del diritto naturale, a seconda della maniera di intendere il diritto positivo (di cui il diritto naturale è visto come l'opposto), possono ritrovarsi, aggiunge ancora il La Torre, nelle definizioni di giusnaturalismo fornite da Guido Fassò. Il Fassò ha avuto modo di scrivere per tre diverse enciclopedie, tre diverse voci di «giusnaturalismo». Queste tre voci consentono di fornire ciascuna un'accezione di giusnaturalismo che concerne quasi esclusivamente i tipi di contrapposizione summenzionati. E le definizioni di «giusnaturalismo» che il Fassò fornisce nelle sue tre voci di enciclopedia dedicate a tale dottrina sono le seguenti: A) «E, in senso lato, la concezione di un diritto naturale valido assolutamente, contrapposto al diritto storico, positivo, relativo allo spazio e al tempo»; B) «La dottrina secondo la quale esiste e può essere conosciuto un diritto naturale (ius naturale), ossia un sistema di norme di condotta intersoggettiva diverso da quello costituito dalle norme poste dallo Stato (diritto positivo); e questo diritto naturale ha validità di per sé, è anteriore e superiore al diritto positivo, e, in caso di contrasto con quest'ultimo, deve prevalere su esso»; C) «Preso in senso ampio, il termine indicherebbe tutte le dottrine che ammettono il diritto naturale, ossia un sistema di norme valide assolutamente ed eternamente, indipendentemente da quelle positive ed eventualmente in contrasto con esse» in G. Fassò, *Scritti di Filosofia del diritto*, Vol. III, Milano, pp. 1300; 1366-1367; 1240.

Ora, in (A) il diritto naturale si presenta come diritto a-storico; in (B) è diritto a-statale; in (C) è diritto non-umano. Se si presta attenzione ai tipi di contrapposizione indicati, sarà possibile verificare come i tipi di cui alle lettere (A) e (C) siano tra loro quasi coincidenti. In ambedue infatti prevale l'elemento «eterno», «assoluto», che sfugge alla determinazione dell'uomo, nel senso di non costituire il prodotto cosciente della sua volontà. Diverso è invece il discorso concernente il tipo di cui alla lettera (B). Qui si è di fronte ad un tipo di diritto naturale «che può essere conosciuto», e che di conseguenza può concepire un sistema di norme di condotta «diverso da quello costituito dalle norme poste dallo Stato (diritto positivo)». Possono infatti ben ipotizzarsi tipi di diritto che pur essendo «storici» (non eterni) e «umani» (non naturali) sono a-statali. Ma se si accettasse la voce che il Fassò fornisce alla lettera (B) come definizione di giusnaturalismo, osserva ancora il La Torre, si potrebbe erroneamente attribuire l'etichetta di giusnaturalisti a giuristi come Karl Friedrich Savigny, o August Thon, i quali però si consideravano decisi avversari del giusnaturalismo. Se da un lato la voce di cui alla lettera (B) sembra effettivamente fissare taluni fondamenti idonei a concretizzare il postulato «a-statale» dell'anarchismo, e dunque a prospettare una eventuale connessione tra anarchismo e giusnaturalismo, dall'altro tale connessione viene immediatamente a cadere, allorquando si scopre il tratto dominante comune alle varie dottrine giusnaturalistiche (inclusa la voce (B), vale a dire la convinzione della esistenza di una «legge di natura» capace di fornire aprioristicamente i principi generali dell'ordinamento della convivenza umana. E tale legge è detta «naturale» nel senso che non si lascia dominare dalla disposizione degli uomini, i quali su di essa non hanno alcun potere (quod natura omnia ammalia docuit). Questa legge naturale è generalmente intesa in tre modi principali: a) come volontà divina (e si avrà allora un giusnaturalismo volontaristico, come quello ad esempio del protestantesimo calvinista, nel quale la nuova coscienza religiosa comincia ad elaborare la interiorizzazione della religione, premessa della separazione della Chiesa dallo Stato);

b) come ragione universale (ed è il giusnaturalismo razionalistico che costituisce il filone più importante di tale dottrina dagli Stoici, passando per Tommaso d'Aquino, – per il quale la contrapposizione tra la legge naturale, partecipazione imperfetta della ragione umana alla mente divina e alla sua *lex aeterna*, e la legge «positiva» umana, intesa come «ordinanza della ragione per il bene comune, fatta da chi ha cura della comunità, e promulgata», si risolve nel preciso dovere dell'uomo di ignorare la seconda, in quanto egli, pur essendo creatura spirituale e ragionevole, è sempre soggetto alla legge naturale, superiore a qualsiasi legge umana (sul punto cfr. O. De Bertolis, *Il diritto in San Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Torino 2000, pp. 107) – e Ugo Grozio, grazie al quale, con l'attenuazione del trascendentalismo medievale, ha inizio una più realistica considerazione dell'uomo come soggetto di diritto. Nel "De iure belli ac pacis" Grozio ha modo di porre al centro la definizione del diritto naturale, che è proprio soltanto dell'uomo in quanto essere razionale: esso consiste in un «comando della retta ragione» che indica la bruttezza o la bellezza di un'azione, cui sono connesse un'approvazione o una riprovazione etiche, in virtù della sua convenienza o meno con la stessa natura razionale. Con ciò il diritto naturale si distingue non solo dal diritto civile o delle genti (fondato sul consenso) ma anche dal diritto divino (originato dalla volontà di Dio): sicché, il diritto divino è giusto perché Dio lo vuole, ma il diritto naturale è voluto da Dio perché è giusto e pertanto esso sarebbe valido anche se Dio non ci fosse – etiamsi daremus Deum non esse. In verità il fatto che il diritto naturale avrebbe un'esistenza indipendente da quella di Dio, non ha in sé nulla di rivoluzionario poiché, come ha rilevato Alessandro Passerin d'Entrèves, essa "non fa altro che riesporre la nozione scolastica di un fondamento razionale dell'etica", in A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, op. cit., ed. del 1954, p. 66;

c) come «legge di natura» in senso stretto: l'interpretazione che troviamo ad esempio in alcuni pensatori illuministi come Montesquieu, i cui principi generali della sua filosofia sociale partivano esplicitamente dalle leggi di natura: la legge è un «rapporto necessario» derivante dal-

come tali indipendenti dal tempo, dallo spazio e dall'uomo, cosicché "affermare che il diritto vigente rispecchi un'idea di giustizia in assoluto vuol dire in pratica parlare di un diritto "divino", non più storico-sociale"²⁰².

la «natura delle cose» e lo «spirito» delle leggi è il principio che unifica tutte le leggi e tutte le ispira nella loro normatività. Tale principio è da Montesquieu identificato nella giustizia e nell'equità, fondate su quella natura umana che è uguale in tutti e identica sempre. Dunque, come ancora scrive Guido Fassò, nella storia della filosofia giuridico-politica si trovano tre versioni fondamentali del concetto di diritto naturale: "Quello di una legge stabilita per volontà di una divinità e da questa rivelata agli uomini; quella di una legge «naturale» in senso stretto, nel senso di connaturata fisicamente, a guisa di istinto, a tutti gli esseri animati; e infine quella di una legge dettata dalla ragione, e specifica perciò per l'uomo, che la ritrova autonomamente dentro di sé". Fassò opportunamente riesce a scindere il pensiero dall'azione, la «volontà» (attribuita alla concezione giusnaturalistica protestante) dal «pensiero» (attribuito alla concezione cattolica), sezionando il giusnaturalismo in una serie di distinzioni e categorie che nella loro estrema varietà consentono di scoprire il punto fondamentale e comune a tutte le versioni del giusnaturalismo, ossia la convinzione che le regole e i valori della vita umana e sociale non sono prodotti (consapevoli o inconsapevoli) della decisione degli uomini, ma sono il risultato di forze su cui la volontà umana non riesce ad avere alcuna influenza. Tali forze sono concepite ora come perpetue, ora come eterne, ora come uguali a se stesse, si tratti della «volontà divina», della «ragione universale» o della «natura».

²⁰² P. Barcellona, *Diritto senza società*, op. cit., p. 34. Sul carattere "sovraordinatorio" del diritto naturale, si veda anche la pertinente osservazione di Mario Libertini, per il quale "La vitalità contemporanea del giusnaturalismo non sta nella prospettiva antropologica pur sempre rispettabile, bensì nella ricorrente esigenza di postulare un'idea di giustizia sovraordinata rispetto a qualsiasi diritto storico", in M. Li-

Viceversa, a conoscere l'astualità, ma soprattutto l'umanità del diritto è proprio la tradizione giuspositivistica.

Si pensi a Savigny e a Thon, i quali si definivano giuspositivisti non statualisti, e alla "Scuola Storica del diritto" che, decisa avversaria del diritto naturale, prospettava un tipo di produzione giuridica non artificiosa, segnatamente la consuetudine, espressione diretta del *Volkgeist*²⁰³.

E difatti la Scuola Storica del diritto (e lo storicismo in genere) "si possono considerare – osserva Norberto Bobbio – precursori del positivismo giuridico solo nel senso che essi rappresentano una critica radicale del diritto naturale, così come lo concepiva l'illuminismo, cioè come un diritto universale e immutabile ricavato dalla ragione. Al diritto naturale la scuola storica contrappone il diritto consuetudinario considerato come la forma genuina del diritto, in quanto espressione immediata della realtà storico-sociale e

bertini, Il vincolo del diritto positivo per il giurista. In Studi in onore di A. Falzea, Milano, 1992, p. 356.

²⁰³ A parlare segnatamente di uno Stirner giuspositivista è stato anche il critico russo Kurtschinsky, il quale ha riscontrato talune relazioni concettuali che Stirner avrebbe avuto a suo avviso con alcuni teorici del diritto posteriori. Stirner è stato probabilmente influenzato da una parte dalla dottrina giuridica che dominava al suo tempo, cioè dalla Scuola storica del diritto (*Historische Rechts-schule*), secondo cui le leggi provengono dallo spirito del popolo (*Volkgeist*), e dall'altra dalla corrente positivista del diritto, in aperta opposizione alla scuola storica del diritto, dove viene dissolta ogni finalità nell'ambito della legge. v. M. Kurtschinsky, *Der Apostel des Egoismus. Max Stirner und seine Philosophie der Anarchie*, Berlin 1923; trad. dal russo a cura di G. v. Glasenapp; l'edizione originale è uscita nel 1920; si cita la trad. ted., p. 172, nota. Citato in G. Penzo, *Max Stirner*, op. cit., p. 285.

del *Volkgeist*. L'atteggiamento antigiusnaturalistico è conaturato a ogni pensiero giuridico che portò in primo piano la consuetudine"²⁰⁴. In particolare Savigny avrà modo di tradurre in termini giuridici la rivoluzione teorico-filosofica volta a risolvere nell'individuo la realtà politica e giuridica, vale a dire a vedere nella società una creazione dell'uomo singolo: "Ogni diritto – afferma Savigny – esiste a causa della libertà morale insita in ciascun uomo. Perciò il concetto primitivo della persona ossia del soggetto di diritto deve coincidere con il concetto dell'uomo, e questa primitiva identità dei due concetti si può esprimere con la formula seguente: ogni singolo uomo, e solo l'uomo singolo, è capace di diritto"²⁰⁵. L'individuo con Savigny diviene il "soggetto" grammaticale e logico del diritto: "Il diritto privato è l'insieme dei rapporti giuridici in cui ciascun individuo esplica la propria sua vita, dandole un particolare carattere"²⁰⁶, derivandone così una concezione anti-giusnaturalistica che pretende che il diritto sia innanzitutto

²⁰⁴ N. Bobbio, *Il positivismo giuridico*, op. cit., p. 54; Id., *Hegel e il giusnaturalismo*, in AA.VV. *Il pensiero politico di Hegel* (a cura di C. Cesa), op. cit., p. 8; si veda anche il confronto tra le tesi etico-cognitive di Pontara e quelle non-cognitive di Bobbio, in *Vi sono diritti fondamentali?* in «*Rivista di Filosofia*», 18, 1980, pp. 455-478. Si vedano inoltre, N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in *II problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979, pp. 119-130; N. Bobbio-M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, op. cit., pp. 59 ss.

²⁰⁵ F. C. Savigny, *Sistema del diritto romano attuale*, II, trad. it. di V. Scialoja, Torino 1888, pp. 1-2.

²⁰⁶ Si cita da R. Orestano, *Azione, diritti soggettivi, persone giuridiche*, Bologna 1978, p. 120.

espressione di una produzione della volontà dell'individuo, inteso come essere assolutamente libero da ogni condizionamento esterno. E che il diritto vigente sia produzione del singolo individuo, creazione, si ritrova tanto nei rappresentanti del giuspositivismo storicistico che negli esponenti del giuspositivismo volontaristico o formalistico. Scrive Bernard Windscheid, caposcuola della pandettistica: "Sì, non temiamo di dirlo: il diritto che abbiamo e che creiamo non è il «diritto». A nostro avviso non c'è alcun diritto assoluto; il sogno del diritto naturale è svanito"²⁰⁷. Sulla stessa scia si pone ancora Luigi Ferrajoli quando osserva che "il vizio ideologico, oltre che metafisico, del giusnaturalismo fu nell'idea di un diritto naturale come entità ontologica anziché puramente assiologica. Ovviamente il «diritto» e i «diritti naturali» non esistono"²⁰⁸.

Anche Alf Ross, come abbiamo notato, è molto esplicito nel muovere perentorie obiezioni alla dottrina del diritto naturale, allorché afferma che "il diritto naturale cerca l'assoluto, l'eterno, ciò che deve rendere il diritto qualcosa di più di una creazione dell'uomo e che esonera il legislatore dalle penose responsabilità della decisione. La fonte della validità trascendente del diritto è stata trovata o in una legge magica del fato o nella volontà di Dio o nel sapere assoluto della ragione. Ma l'esperienza mostra che le dottrine costruite dagli uomini su questo fondamento, ben lungi dall'essere eterne e immutabili, sono mutate a seconda dei

²⁰⁷ B. Windscheid, *Gesammelte Reden und Abhandlungen*, Lipsia, 1904, p. 9.

²⁰⁸ L. Ferrajoli, *Diritto e Ragione*, op. cit., p. 925.

tempi, dei luoghi e delle persone", sicché, continua ancora Ross in modo particolarmente pungente e caustico, "come una squaldrina, la legge naturale è a disposizione di tutti. Non esiste ideologia che non si possa difendere con un appello alla legge naturale"²⁰⁹. E ancora Bobbio quando osserva che "tra le braccia protettrici del diritto naturale hanno trovato rifugio di volta in volta, secondo i tempi e le occasioni, le morali più diverse, tanto una morale dell'autorità quanto una morale della libertà; sono state proclamate tanto l'eguaglianza di tutti gli uomini quanto la necessità del regime di schiavitù; tanto l'eccellenza della proprietà individuale quanto l'eccellenza della comunità dei beni; tanto il diritto di resistenza quanto il dovere di obbedienza"²¹⁰.

Da questo punto di vista si può certamente dire che la tradizione giuspositivistica ha progressivamente favorito l'elaborazione di una forte tendenza critica nei confronti del concetto di "natura", determinandone in buona sostanza la sua graduale dissoluzione, per dare spazio alla concreta attività decisionale dell'individuo. Ciò si deve in massima parte alla crisi, che comincia a manifestarsi, come abbiamo già notato, con Machiavelli sino ad Hobbes, della concezione stoico-cristiana, con la sua gerarchia: ragione cosmica, eterna e divina – diritto naturale – organizzazione giuridica positiva, con l'unità sostanziale di diritto e morale²¹¹.

²⁰⁹ A. Ross, *Diritto e Giustizia*, Torino, 1965, pp. 243 e 246.

²¹⁰ N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, op. cit., p. 139.

²¹¹ H. Hofmann, *Il contenuto politico delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo*, in *Filosofia politica*, n. 5, 1992, p. 378.

Ma anche al relativismo culturale che, da Montaigne²¹² sino all'antropologia culturale attuale, afferma l'irriducibile pluralità delle culture e delle lingue²¹³.

Per non tacere dello storicismo che, dalle sue origini romantiche, da Hegel, Stirner e Marx, sino a Max Weber, sia pure nelle sue variegate forme, vede nella storia la continua apparizione di individualità singole o collettive, che non si ripetono e che non sono fra di loro comparabili.

Sul punto la critica di Antonio Gramsci sul concetto generico di "natura umana" appare ancora estremamente attuale: "L'innovazione fondamentale introdotta dalla filosofia della prassi nella scienza della politica e della storia è la dimostrazione che non esiste un'astratta "natura umana", fissa e immutabile (concetto che deriva certo dal pensiero religioso e dalla trascendenza); ma che la natura umana è l'insieme dei rapporti sociali storicamente determinati, cioè un fatto storico accertabile, entro certi limiti, coi metodi della filologia e della critica"²¹⁴. In questo senso superare la concezione dell'uomo come "ente generico", significa valorizzare l'individuo nelle caratteristiche che lo differenziano dai suoi simili, in particolare con riferimento alle "maniere

²¹² S. Givone, Della natura in Montaigne e Pascal, in *Paradosso*, n. 1, 1992, pp. 27-44.

²¹³ T. Todorov, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989 (Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana, trad. it. di A. Chitarin, Torino 1991); F. Cassano, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna 1989.

²¹⁴ A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Roma, 1987, p. 10; Id., *Il materialismo storico*, Roma, 1977, pp. 32 e ss.

di essere nella società come infante, come vecchio, come malato, ecc."²¹⁵.

D'altronde, relativamente alla diffidenza verso l'idea di natura si può anche scorgere una certa fondata preoccupazione per le sue distorte quanto rigide applicazioni quali il razzismo, il nazionalismo, la bioetica e la diversità sessuale nella storia più o meno recente, le quali presuppongono tutte forme di naturalizzazione dei rapporti e dell'identità, e laddove vi è naturalizzazione, vale a dire cristallizzazione dentro un paradigma di assolutezza valoriale, inevitabilmente vi è costituzione di un nuovo ordine e, dunque, annullamento di ogni autonomia decisionale²¹⁶. In definitiva si può legittimamente sostenere che accanto a un giusposi-

²¹⁵ Così N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, 1997, p. 67. Per giunta andrebbe sottolineato che secondo l'impostazione prevalente il riconoscimento dei diritti con riferimento alle "maniere di essere nella società" dovrebbe necessariamente comportare "l'attribuzione di sempre maggiore spazio all'autonomia privata", e su ciò cfr. E. Calò, *Il ritorno della volontà. Bioetica, nuovi diritti e autonomia privata*, Milano, 1999, nota 6, pp. 37 e 186. Appare però evidente che in tal caso tenda a profilarsi un rischio, e cioè quello di valorizzare l'individuo in chiave esclusivamente "mercantilistica", così ancora N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, 1999, p. XIII.

²¹⁶ Sul punto si veda in particolare D. D'Andrea, *La soggettività moderna tra diversità e appartenenza*, in AA.VV., *Identità e politica*, a cura di F. Cerutti, Roma-Bari, 1996, p. 61 e ss. Ad ogni buon conto il problema della natura continua a porsi con riferimento alla questione del fondamento e dell'universalità dei diritti. Su ciò si veda P. Rossi, *Gli storici e la natura umana*, in *Rivista di filosofia*, n. 81, 1990, pp. 331-370.

tivismo “stricto sensu”, per cui il diritto è un prodotto dello Stato, tende a porsi un giuspositivismo “lato sensu” che afferma che il diritto è innanzitutto un prodotto dell’uomo²¹⁷.

²¹⁷ v. M. La Torre, *Anarchismo e Giusnaturalismo*, op. cit., p. 113. Circa la tesi per cui tutto il diritto è diritto positivo, vale a dire un prodotto umano storicamente contingente, cfr. V. Villa, *Il positivismo giuridico: metodi, teorie e giudizi di valore. Lezioni di Filosofia del diritto*, Torino, 2004, pp. 26-35. Si veda anche M. Barberis, *L’eterogeneità del bene. Giuspositivismo, giusnaturalismo e pluralismo etico*, pp. 1-20, in *Analisi e diritto 2002-2003. Ricerche di giurisprudenza analitica* (a cura di P. Comanducci e R. Guastini), Torino 2004, il quale, muovendo da un atteggiamento critico nei confronti delle tesi di Carlos Nino contenute nell’opera “Teorema fondamentale della filosofia del diritto”, evidenzia e sottolinea che “il diritto sarebbe questione di fatti nel senso che la realtà del fenomeno giuridico, distinta dalla sua apparenza, sarebbe meramente fattuale: apparentemente, il diritto consta di valori, norme, prescrizioni, ma in realtà consta solo di fatti, di condotte umane come appunto l’accettazione di valori, la produzione di norme, la formulazione di prescrizioni. Il giuspositivismo segnerebbe una rottura rispetto al giusnaturalismo proprio in questo; mentre per millenni il diritto è stato concepito come qualcosa di ideale – com’erano, in modi diversi, diritto romano, diritto romano-comune e diritto naturale – il giuspositivismo lo ha concepito come qualcosa di assolutamente reale, come un insieme di fatti o comportamenti sociali (...) La concezione ontologica del diritto come fatto può attribuirsi (...) a giuspositivisti più recenti: si pensi alla tesi sociale (*social thesis*) di Joseph Raz, secondo la quale “ciò che è diritto e ciò che non lo è dipendono solo da fatti sociali”; si pensi, ancor più puntualmente, alla tesi del fatto sociale (*social fact thesis*) di Jules Coleman, secondo la quale “i fondamenti dei criteri di giuridicità, in ogni comunità che possieda un diritto, dipendono solo da fatti sociali”. In questi giuspositivisti, peraltro, la riduzione del diritto a fatto sembra

A dire il vero questa opzione del giuspositivismo – inteso come attività riconducibile all’uomo collocato in una dimensione assiologicamente superiore rispetto alla società, nel prospettare, come detto, un modello di costruzione relativistico dei valori, non ancorato a fondamenti religiosi, naturalistici, razionalistici e a quant’altro di metafisico – ben si concilia con quel nichilismo giuridico, la cui potenza della volontà normativa conduce verso orizzonti non molto dissimili da quelli di Stirner.

Sul punto decisamente suggestiva è la ricerca condotta da Natalino Irti allorquando rileva che esso non costituisce un portato negativo della modernità, essendo il diritto ormai consegnato alla solitudine della volontà umana: “il diritto positivo – stabilito cioè da una volontà – vede sorgere, di fronte a sé, altre volontà, portatrici di diverse concezioni, ideologie, interessi (...) L’immagine (...) di una solitudine deserta e insieme operosa e creativa, è ciò che può chiamarsi propriamente *modernità giuridica* (...) nessuna voce più risuona dal di fuori, e intorno grava un terribile silenzio, il vuoto agghiacciante dell’universo”²¹⁸.

avere non tanto un senso ontologico quanto un senso metodologico” (pp. 2-3). Per una panoramica relativa alle questioni inerenti il diritto positivo e quello naturale, segnatamente in chiave storica e filosofica, si rinvia a AA.VV., *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Torino, 2013.

²¹⁸ N. Irti, *Nichilismo giuridico*, op. cit., pp. 22-23. Ed ancora in modo più esplicito: “La violenza, che sempre accompagna posizione e imposizione di norme (anche dove si nobilita sotto nome di ‘forza legittima’), assume, nell’epoca della modernità giuridica, il volto del silenzio e la fredda precisione del meccanismo. La fine di ogni duali-

In ciò la critica del giuspositivismo, frantumata l'“incondizionata assolutezza dei valori”²¹⁹, si traduce non nel negarli aprioristicamente, ma nel non concepirli più come essenziali ed eterni, sicché rendendo il diritto unicamente producibile solo ed esclusivamente attraverso la volontà dell'individuo.

E questo nichilismo giuridico appare decisamente benefico, perché tende a favorire la centralità originaria dell'individuo, sollecitandone non la disciplina, bensì l'autodisciplina che non è l'altro, ma il sé²²⁰, fino a svolgere una funzione di consistente demistificazione del diritto dalle illusioni e dalle falsità religiose che ne occultano la sua esclusiva riconducibilità all'individuo: “C'è una funzione radicale del nichilismo – incalza ancora l'Irti – che lo studioso di diritto avverte con piena consapevolezza. Medicina nei confronti di antichi e nuovi morbi: unità, totalità, globalità, universalità ecc. ecc. Il nichilismo ci salva e protegge; smaschera falsi idoli, da cui pensavamo di trarre il nostro “valore”. E tutto risolve nelle differenze della volontà, nel loro conflitto, nel

simo l'ha tutta raccolta in se stessa, e costretta a giustificarsi soltanto da se stessa. La concezione monistica del diritto implica che la volontà dell'uomo, chiusa dentro di sé, non viene al confronto con realtà sovra-sensibili o sovra-storiche, non è sottoposta ad alcun giudizio di adeguatezza o inadeguatezza, ma solo si mette in rapporto di concordanza o di contrasto con altre volontà. Tutti i conti sono regolati fra uomini”, *ivi*, pp. 28-29.

²¹⁹ N. Irti, *Nichilismo giuridico*, op. cit., p. 22.

²²⁰ “Il nichilismo si converte, *a parte subjecti*, in *solipsismo giuridico*. Il diritto è scelto da me; accettando l'inizio, anche accetto le procedure, con cui si svolge l'intero ordine di norme”, in N. Irti, *Nichilismo giuridico*, op. cit., p. 139.

loro vincere o soccombere. Esso non è rinuncia, ma accettazione; non è inerte angoscia, ma serena fraternità con il divenire”²²¹. In questa visione, dunque, solo ed esclusivamente nell'individuo va ricercato il luogo ultimo di svolgimento concreto della propria esistenza, della propria esperienza: “Gli Dei si sono ritirati e non offrono più al potere il fondamento di legittimità (...) Il potere rimane affidato a se stesso, alla capacità di sostenersi e realizzarsi. Il “successo” della volontà è, appunto, un succedere, un semplice e nudo accadere, che trae fondamento dalla propria fatticità”²²².

La mutabilità tipicamente giuspositivistica implica dunque la relatività di qualsiasi manifestazione giuridica, come tale irriducibile a ogni fondamento, valore o principio, da rimettere sempre in discussione, perché in nessun modo condizionata da stabilità, permanenza, fissità o immutabilità, connotazioni queste tipicamente giusnaturalistiche²²³.

E allora, ritornando a Stirner, la critica demolitrice che egli compie di ogni apriorismo, vale a dire la denuncia parossistica del carattere ideologico di ogni costruzione categoriale che possa indurre verso una trasvalutazione del dato empirico, ovvero a poter concepire nella sua immediatezza l'esistenza di qualsivoglia «ordine morale superiore», al

²²¹ N. Irti, *Nichilismo giuridico*, op. cit., p. 148.

²²² N. Irti, *Nichilismo giuridico*, op. cit., p. 49.

²²³ Il nichilismo del giuspositivismo viene individuato anche da Luhmann, per il quale “Il fondamento della validità del diritto positivo sta ormai nella sua stessa trasformabilità, nella possibilità della sua negazione. Il diritto positivo, come la negazione stessa, viene mantenuto attraverso la rinegabilità”, N. Luhmann, *La differenziazione del diritto*, op. cit., p. 343.

quale il soggetto umano deve conformarsi – non può da egli in alcun modo essere ammessa, in quanto anch'essa viene inevitabilmente a collocarsi in una dimensione posta «sopra di me», e che come tale deve essere respinta.

Ciò, peraltro, come abbiamo visto, appare più volte in Stirner. E quando sostiene la distinzione tra diritti «innati» o «naturali» e diritti «acquisiti» (U-p. 202), laddove i primi sono diritti estranei, santi, i secondi, diritti che presuppongono una consapevole «attività creatrice» del singolo, e dunque da lui posti. E quando, più efficacemente, insiste sulla mancanza di relazione di tali diritti naturali rispetto al singolo, considerandoli come diritti «che esistono in sé e per sé», assoluti, diritti eterni come verità eterne (U-p. 212). E quando, infine, ribadisce l'inesistenza di qualsiasi entità morale, politica, culturale, che possa sovrastare, anche lontanamente, il singolo: “Io sono proprietario di me stesso solo quando né la materialità, né nessun altro mi ha in suo potere (...) Io sarò il nemico di ogni potere superiore, mentre la religione insegna a farselo amico e a essere umili nei suoi confronti (...) Non esiste nulla di superiore all'uomo corporeo” (U-pp. 183,194,342).

Sotto taluni aspetti è ancora qui – addirittura facendo ricorso all'assoluta e inalienabile concretezza materiale del proprio corpo²²⁴, concepito come limite invalicabile contro

²²⁴ Il corpo, che per Kant è schiavitù, ostacolo alla giustizia e alla moralità, è per Stirner pre-condizione dell'elaborazione delle proprie preferenze e dell'espressione delle proprie scelte. Si potrebbe quasi dire, parafrasando Peirce, che l'io stirneriano è un “soggetto incarnato”. Si veda T. A. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, *Semiotica dell'io*, Roma 2001, p. 76 ss.

ogni forma di espropriazione dialettica – che Stirner sembra nuovamente consentire di smascherare l'universalismo della metafisica hegeliana, che pretende di riproporre sotto mentite spoglie e in una visione analitica della società moderna uno dei principi fondamentali del giusnaturalismo oggettivistico, ovvero il tentativo di razionalizzare l'intera realtà giuridico-politica, sovradeterminata dalla presunzione della volontà generale.

Anzi si può dire che Hegel addirittura perfezioni e porti a definitivo compimento il giusnaturalismo, trascurando quel reale non riducibile a ragione assoluta che è l'individuo, così deprivando di qualsivoglia significato la questione delle relazioni fra gli uomini, ma soprattutto facendo risaltare il contenuto essenzialmente ideologico della volontà generale, la sua astrattezza nonché la capacità di manipolazione cui essa è strutturalmente destinata²²⁵.

Ed è in questo senso – nonché nell'ottica di quelle necessarie distinzioni da effettuare nell'ambito del giusnaturalismo, le quali, come si è potuto notare, rimandano tutte a una unica caratteristica, vale a dire quella di trascurare il particolare per un fondamento naturale che come tale tende a sottrarsi al controllo e alla decisione del singolo individuo – che appare decisamente inadeguata la tesi se-

²²⁵ Così Hegel: “La volontà generale non deve essere considerata come composta dalle volontà espressamente individuali, in modo che queste ultime rimangano assolute (...) La volontà generale invece deve essere la volontà razionale, anche se non ne abbia coscienza: quindi lo Stato non è un'unione che venga stretta dall'arbitrio dei singoli”, G. Hegel, *Lezioni sulla storia della Filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1945, III, 2, p. 261.

condo cui “Stirner, se pure attribuisce all’unico in quanto soggetto pensante, la centralità che gli spetta, pensa la società come un insieme irrelato di parti configgenti fra loro e irriducibili a unità. La concezione della società in Stirner è, infatti, quella propria del giusnaturalismo moderno, e cioè *societas inter homines*; uomini che vengono ancora meccanicamente e strettamente concepiti e dunque determinati nella loro particolarità, nei loro contrastanti interessi”²²⁶. Ora questa insistente visione volta ancora a ravvisare nel pensiero giusnaturalistico un meccanismo di tutela della particolarità, dell’interesse del singolo, come momento che precede l’individuo e, dunque, la costituzione di ogni formazione sociale, sembra trascurare non solo la premessa intrinsecamente astratta comune a ogni diritto naturale, bensì anche il complessivo impianto stirneriano che è invece sistematicamente diretto a escludere l’ammissibilità di qualsivoglia dimensione sovranaturale (o sovraindividuale), laica o religiosa, che possa guidare gli individui nella scelta e applicazione di regole governanti la convivenza sociale, e che pertanto mai e poi mai potrebbe tollerare che il proprio interesse e/o la propria particolarità possano ricevere “controllo” da qualsivoglia meccanismo, seppure illuminato, di tutela se non derivante dalla propria esclusiva decisione e volontà.

²²⁶ A. Signorini, *Il divenire in Gentile e Stirner*, op. cit., p. 173. Analoga è l’osservazione della Silvestri per la quale Stirner è in sostanza un giusnaturalista alla stregua di Hobbes, in M. Silvestri, *Filosofia e politica nell’opera di Stirner*, in «Rivista internaz. di Filosofia del Diritto» 2-4, 1967, p. 753.

In questo senso appare tecnicamente ineccepibile l’osservazione di Galvano Della Volpe, quando afferma che “l’impostazione astratta, giusnaturalistica, si rivela (...) nel punto di partenza, cioè nel concetto metafisico di una “libertà naturale” pre-sociale e pre-istorica, apriori, e nell’implicito concetto di una “persona” umana di cui tale libertà è attribuito originario”²²⁷. Di qui l’«abominevole scempio» compiuto dal giusnaturalismo in tutte le sue manifestazioni storiche, consistente nell’aver illegittimamente caricato la natura di valore normativo, con l’effetto di controllare, anziché realmente liberare l’individuo e le sue sconfinite potenzialità, a tal punto che per Stirner, fare riferimento alla natura o argomentare in termini di diritto naturale, significa sempre richiamare un “ordine naturale” che in quanto preesistente all’azione, inammissibilmente la guida e la veicola: “La natura però non può autorizzarmi, cioè rendermi capace di ciò a cui solo la mia azione può autorizzarmi (...) Se la natura mi dà un diritto, oppure dio, o il suffragio popolare, ecc., questo è lo stesso un diritto *estraneo*, quel diritto che non mi do io o che non mi prendo” (U-p. 200).

Il Giusnaturalismo e il cognitivismo, in questa prospettiva, tentano in effetti di ingabbiare gli individui all’interno di un paradigma preconstituito teso a sottrarre alla loro libertà (alla loro autonomia) un ambito relevantissimo della loro

²²⁷ G. Della Volpe, *Critica dell’ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica*, Roma 1967, pp. 95-96. Si veda anche Antonio Negri, per il quale “Il giusnaturalismo moderno, sia esso di origine empirista, sia esso di origine idealista, è comunque pensiero della trascendenza”, in A. Negri, *Per una definizione ontologica della moltitudine*, in *Multitudes*, n. 9, Paris, maggio-giugno 2002.

esperienza esistenziale, quello dei valori e dei criteri direttivi dell'agire ovvero delle decisioni su quali debbano essere le regole di vita del soggetto²²⁸, sicché ritenere che “la concezione della società in Stirner è quella propria del giusnaturalismo moderno”, significa contraddire il principio fondamentale su cui il giusnaturalismo in tutte le sue versioni si è storicamente costruito, cioè l'esistenza di un'etica oggettiva,

²²⁸ Esattamente in termini M. La Torre, *Anarchismo e Giusnaturalismo*, op. cit., p. 119. Si veda anche di Massimo La Torre, *Una concezione deliberativa della politica*. Francesco Saverio Merlino, in *Sociologia del diritto*, n. 2/2001, in cui si delineano le caratteristiche spiccatamente non-cognitivistiche del pensiero etico di Merlino, segnatamente allorché questi afferma che “Bisogna smettere l'idea che l'uomo obbedisca a una legge suprema, dalla quale scaturiscano, egualmente per tutti, norme fisse ed immutabili di condotta, quali sarebbero le virtù, e, negativamente, i vizi. Le norme della condotta si vengono formando per via di esperienze e adattamenti particolari: incerte e contraddittorie dapprincipio, si vengono lentamente consolidando e amalgamando. Di conseguenza la morale è relativa” (*Frammenti di etica*, in *Rivista critica del Socialismo*, 1899, pp. 54-55). Sul rapporto tra anarchismo e diritto si vedano pure gli articoli di M. Cossutta, *Réflexions sur le droit et l'anarchisme*, e di A. Perrinjaquet, *Idéal libertaire et idée du droit naturel*, in *Réfractations*, n. 6 *De quel droit?*, Automne 2000. Quest'ultimo ritiene il diritto naturale “come un insieme di principi generali che qualsiasi diritto positivo che pretende di servire l'idea di giustizia (invece degli interessi del gruppo sociale dominante) deve rispettare, adattare alle circostanze concrete del luogo e dell'epoca e tentare di applicare nella vita reale”, con la conseguenza che l'aggettivo “naturale” non rinvia ad una natura trascendente, bensì solo ad una natura umana definita nei termini della razionalità e della libertà, v. A. Perrinjaquet, *Anarchici senza legge? Chi l'ha detto?*, in *Libertaria*, n. 2, 2001, p. 78. Analoghe osservazioni in A. M. Bonanno, *Chiusi a chiave*, Trieste 2007, pp. 56-57.

di una idea di verità eterna, universale, fondativa e, dunque, di norme superiori fisse e immutabili palesemente in contrasto con il punto di vista del soggetto²²⁹, ovvero con quella “centralità assoluta che Stirner attribuisce all'unico”.

Si può dire che anche per Stirner la teoria giusnaturalistica miri complessivamente a ridefinire in senso ideologico, e dunque in base alle più disparate convenienze (politiche), il concetto di diritto naturale, così ponendolo a fondamento di ogni costruzione giuridica, e ciò in forza del noto principio che pretende che vi siano una serie di norme giuste in sé, indipendentemente dall'essere riconosciute o accettate da parte del singolo individuo²³⁰.

E allora, eventuali «principi eterni e universali», i quali addirittura vengono dallo stesso Stirner considerati come espressione di un «ordine divino» (U-p. 117), non potrebbero mai trovare spazio nel suo discorso, coerentemente alla necessità di non ostacolare la libera creazione dell'individuo nell'autodeterminare la realtà che lo circonda.

²²⁹ Sottolinea Stirner: “Hegel condanna ciò che è proprio, il mio, – l'opinione” (U-p. 327).

²³⁰ È d'altronde un fatto indiscutibile l'uso ideologico del concetto di natura da parte della società borghese. Come osserva Luciano Parinetto: “V'è dunque la *natura* e la natura *all'interno della ideologia della società borghese*: è proprio la confusione fra questi due diversissimi ambiti che costituisce la ideologia *borghese* (ma anche *reazionaria*) del ricorso al *naturale*. Come Marx fa osservare (nel 1848) a Thiers (...) «Se la *monarchia* è natura, ogni tentativo repubblicano è una ribellione contro la natura». *Naturale e contro natura* qui diventano sinonimi di *reazionario* e *rivoluzionario*”, in L. Parinetto, *Marx diversoperverso*, Milano, 1997, p. 10.

La concezione stirneriana, per quanto sin qui esposto, si presenta come opposizione radicale e continua nei confronti del giusnaturalismo, essendo creazione contro contratto, liberazione da lacci e laccioli metafisici contro ogni forma di ordine e gerarchia.

In conclusione, da queste osservazioni appare evidente che la questione della legge, del diritto e dunque dello Stato che incorpora un determinato diritto, non viene esaminata da Stirner nella sua dimensione oggettiva, cioè nel suo momento contenutistico, ma soltanto nel suo momento formale.

In tale ottica appare ragionevole l'obiezione che da un punto di vista squisitamente analitico gli viene solitamente rivolta, e cioè che "muovendo dalla svalorizzazione di qualunque ordine o regola, non solo giuridica ma anche morale, Stirner perviene alla valorizzazione della trasgressione e della ribellione, concepite come libere e autentiche manifestazioni dell'«egoismo» a-morale dell'io che non è giusto né prevenire, né punire, né giudicare"²³¹.

Vale a dire, esaminando il diritto nel suo momento formale, cioè come teoria descrittiva – il diritto come esso «è» e non come esso «deve essere» – Stirner appare come colui che «affermando che il diritto è un mero strumento in mano allo Stato per imporre il suo dominio, negando lo Stato nega anche ogni diritto»²³².

²³¹ L. Ferrajoli, L'abolizionismo radicale di Stirner e l'abolizionismo distico anarchico e post-marxiano, in *Diritto e Ragione. Teoria del garantismo penale*, op. cit., p. 235.

²³² in M. La Torre, Anarchismo e Giusnaturalismo, op. cit., p. 113. Si veda anche E. Ferri, L'antigiuridismo di Max Stirner, cit., p. 3, secondo cui Stirner "considera il diritto come una tipica manifestazione

Ora, tale valutazione rischia però di essere eccessivamente restrittiva, nel senso di non considerare, come abbiamo visto, che in Stirner non sembra predominare una aprioristica negazione dei rapporti sociali e dei principi nella vita dell'uomo (associazione), ma solo l'esigenza di non sovrapporre i medesimi a lui stesso²³³.

Si può quindi dire, conformemente all'opinione del Penzo, che la questione giuridica in Stirner, tende a risolversi, non già in una recisa eliminazione del diritto, bensì nella distruzione della sua dimensione dogmatica, trascendenta-

di un soggetto e di condizioni di vita alienanti. La critica allo stesso fondamento del diritto, cioè della doverosità giuridica, non è altro che un'estensione, una variante di ogni criterio di doverosità etica, tanto che essa si fonda su valori trascendenti, quanto immanenti: su Dio (teologia) o sull'uomo (antropologia)". Sul punto cfr. A. Laganà, *Forme dell'individualismo*, in "Illuminazioni", n. 6, ottobre-dicembre, 2008 p. 13, secondo cui: "che il diritto riposi sulla forza o si immedesimi con l'etica, resta il fatto che (Stirner) rinvia all'affermazione di sé come unico metodo efficace per risolvere il problema della condizione di sudditanza in cui il singolo a volte viene a trovarsi a motivo della sua storia personale".

²³³ "Stirner, di cui si vorrebbe fare un mostro antisociale, ha sognato invece l'accordo armonico, una società senza coercizione", in V. Roudin, *Max Stirner. Un refrattario*, op. cit., p. 37; cfr. Paul Chauvet: *Max Stirner ou l'extreme liberté: individualisme anarchiste*, in *increvablesanarchistes.org – Groupe libertaire Louise Michel*, il quale sottolinea l'aspetto costruttivista del pensiero stirneriano; si veda anche C. Preve, *Un secolo di marxismo. Idee e ideologie*, Pistoia, 2003, p. 19, secondo il quale Stirner non dovrebbe far parte della cosiddetta sinistra hegeliana, "date le enormi differenze fra Strauss, Ruge, Hess e Stirner (che a mio parere non ne fa neppure parte, perché il suo anti-individualismo radicale è del tutto anomalo)".

le, estranea, che egli denomina con la sua tipica espressione di «santità»²³⁴. Stirner nega il diritto fondato sul principio di autorità – in quanto diritto che rientra nella formula “sopra di me” – ma non nega il diritto in quanto tale. Solo l'uomo considerato come singolo deve ritenersi fonte del diritto – così rientrando nella formula “sotto di me”. Il diritto “sopra di me” è di per sé arbitrario, e sull'arbitrio non può fondarsi nessuna comunità. Ciò permette non del tutto irragionevolmente di sostenere nella concezione stirneriana, sia pure all'estreme conseguenze, un “nichilismo costruttivo” che non concepisce aprioristicamente l'anomia, né, tantomeno, la distruzione fine a se stessa²³⁵.

²³⁴ G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, op. cit., pp. 31 e 288; “Stirner (...) non intende affatto abolire né la legge, né la società”; dello stesso Autore si veda anche *Introduzione a L'Unico e la sua proprietà* trad. it. di C. Berto, op. cit., pp. 7-24-25; peraltro nella *Presentazione agli Scritti Minori*, op. cit., p. 17, lo studioso veneziano ritiene di poter scorgere nel discorso stirneriano una «giustificazione del diritto, dello Stato, dell'educazione, della morale». Trattasi di una interpretazione esistenziale che consente di collocare Stirner in una dimensione del tutto nuova. Sulla scia interpretativa del Penzo, circa la matrice esistenziale quale chiave di lettura del pensiero socio-politico di Stirner, si veda ancora R. D'Ambrosio, *Esistenza ed indicibilità in Max Stirner*, op. cit., pp. 1-29; G. Cenacchi, *Stirner-Renaissance e pensiero esistenziale*, in “*Humanitas*”, 2, 1985, pp. 263-266. Anche per il Ciaravolo, Stirner “non nega la società, né lo Stato”, in P. Ciaravolo, *Max Stirner. Per una teoresi dell'unico*, op. cit., p. 125.

²³⁵ Per Pietro Ciaravolo, Stirner giungerebbe a concepire una sorta di ricostruzione individuale, mostrandosi «disponibile al compromesso della tolleranza dei valori», ma «a condizione che perdano la loro forza inibente, diventino “proprietà”», in P. Ciaravolo, *Nietzsche – Stirner:*

Questo nichilismo è produttivo perché dà vita a nuove possibilità, passando da una dimensione di distruzione (necessaria) a una dimensione di costruzione (o di creazione). Ciò accade perché il reale, non essendo ontologicamente dato, deve essere creato dal nulla: “Io, questo nulla, farò sorgere da me stesso le mie creazioni” (U-p. 238).

E allora, costruire l'esistenza in assenza di quelle certezze che la metafisica classica ha reso assolute nel tempo, non vuol significare distruggere ogni cosa, ma rendere cosciente l'individuo che egli è fonte e padrone di sé e di tutto ciò che lo circonda²³⁶.

L'uso della nozione di costruzione (o creazione) serve qui a collegare in particolare il diritto a un atto di volontà, sicché esso non è qualcosa di già dato, concesso, bensì di creato. In questo senso si è di fronte non solo a una creazione dal nulla, ma anche a una creazione di se stessi, a un'auto-creazione²³⁷.

il divenire e la permanenza, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, op. cit., p. 216.

²³⁶ Osserva molto candidamente Stirner: “Il diritto di tutti (ad esempio di mangiare) è il diritto di ogni singolo. Se ognuno saprà mantenerselo intatto, è chiaro che tutti lo eserciteranno; ma non serve che uno provveda per tutti, che si batta per esso perché è un diritto di tutti” (U-p. 197).

²³⁷ Come dice Stirner: “Mi pongo e mi creo in ogni momento, ed esisto solo per il fatto che io non sono presupposto, ma posto, e, d'altra parte, sono posto solo nel momento in cui io pongo me stesso, cioè io sono creatore e creatura in uno” (U-p. 168). D'altronde chi ha “capacità di autocreazione” è capace di auto-appartenenza” (*Selbstangehörigkeit*), v. G. Modica, *Una verità per me*, op. cit. p. 154.

Il nichilismo, come ancora ha rilevato Natalino Irti, compendia i caratteri della modernità giuridica, in cui “la posizione di norme è consegnata sempre e soltanto alla volontà dell’uomo”²³⁸ e “nessun criterio esterno è legittimato a guidare e valutare le scelte compiute”²³⁹. Di qui la sorprendente relazione che lega il nichilismo stirneriano alla teoria pura del diritto di Kelsen che, intendendo il diritto come produzione, nulla esclude e tutto è in grado di ricevere²⁴⁰.

Ora detto convincimento appare emergere anche dalla inequivoca struttura architettonica del testo stirneriano, che parte dall’Uomo e – dopo un processo di disalienazione da ogni preteso ordine naturale, di bonifica da ogni trappola dogmatica nella quale esso è millenariamente immerso – giunge alla costruzione di un nuovo soggetto (io)²⁴¹

²³⁸ N. Irti, *Il salvagente della forma*, Bari 2007, p. 99.

²³⁹ N. Irti, *Il salvagente della forma*, op. cit., p. 99.

²⁴⁰ E difatti l’autocreazione di Stirner è anche il senso, squisitamente giuspositivistico, della tesi kelseniana, ovvero che il diritto non ha altro fondamento che se stesso. L’idea centrale che ispira tutta la costruzione di Hans Kelsen è proprio quella della produzione giuridica. Il fondamento del diritto è il diritto stesso. Esso creando se stesso, regola la sua produzione, autoproducendosi. Il diritto positivo è posto, creato e con ciò giustifica se stesso. Rileva Antonio Negri: “Il pensiero di Kelsen è sempre un pensiero della produzione e la chiave che lo spinge ad una continua trasformazione, è il desiderio di cogliere e trattenere nella forma, la realtà”, in A. Negri, *Fabbriche del soggetto*, op. cit., p. 87.

²⁴¹ “Anche se è ovvia l’opinione che *uomo* ed *io* intendano la stessa cosa” (U-p. 192). “Io” e “uomo” sono, per Stirner, concetti identici, semplicemente perché ogni forma dell’universale può essere rifiutata in quanto non vincolante”, in J. Oelkers, *Antipedagogia – Argomenti*

e di un nuovo modello di relazione sociale (associazione), radicalmente egualitaria, fondata sulla cooperazione e sulla reciprocità²⁴².

E questa relazione – ha rilevato puntualmente la Franco – non cancella l’individualità, mantiene la possibilità dell’autodeterminazione. La tendenza ad associarsi non è, come per Hobbes, una via obbligata per l’acquisizione di sicurezza o un presupposto che soffoca la singolarità, non è *societas inter homines*, ma risultato di una scelta libera e incondizionata. In essa ogni io si presenta nella sua differenza²⁴³ e proprietà, è una libera unione di individui liberi²⁴⁴.

e errori, p. 161, in AA.VV., *La Pedagogia Tedesca contemporanea*, vol. II, (a cura di M. Borrelli e J. Ruhloff), Cosenza 1996.

²⁴² Come lucidamente osserva Antonino Laganà: “Stirner insiste, calando volutamente le tinte, sul senso utilitaristico dei rapporti con gli altri riducendoli al solo rapporto dell’utilizzabilità (*Brauchbarkeit*), ma non bisogna tuttavia dimenticare che l’utilizzabilità è indissolubilmente coniugata con la reciprocità, di modo che il *commercium* intersoggettivo si risolve in una *utilizzabilità reciproca* ovvero in una *reciprocità utilizzabile*”, in Antonino Laganà, *Attualità di Max Stirner. Riflessioni sull’associazione degli egoisti*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, Roma, 1984, pp. 148-149.

²⁴³ Così il Ciaravolo: “Nel rapporto comunitario il singolo si presenta nella sua singolarità (...) Viene abbattuta l’uniformità nell’essere “uomo”. La “nuova” comunità, l’unione è un collettivo di singoli, di unici. Questo è il presupposto “sociologico” di Stirner. Abbattimento di ogni uniformismo categoriale ed insorgenza delle differenze”, in P. Ciaravolo, *Max Stirner. Per una teoresi dell’unico*, op. cit., p. 143.

²⁴⁴ V. Franco, *Etiche Possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, op. cit., p. 41; cfr. ancora E. Voccia, *Questione di fondazione della società*, op. cit., pp. 46-47.

Sicché in questa prospettiva teorica, il tanto deprecato egoismo stirneriano non va inteso necessariamente come un atteggiamento di chiusura rispetto all'altro, in quanto, come sostiene Stirner, di per sé esso "non è il contrario dell'amore, il contrario del pensare; non è nemico di una vita di dolce amore; non è nemico dell'intima cordialità; ma neppure nemico della critica, non è nemico del socialismo. Per farla breve, non è nemico di un interesse effettivo: non esclude alcun interesse (...) L'«esclusività» dell'egoista, che si vorrebbe far passare per "isolamento, separazione, star da soli", è invece piena partecipazione a ciò che è interessante attraverso l'esclusione di ciò che interessante non è"²⁴⁵.

L'egoismo dunque non costituisce un impedimento a eventuali forme di partecipazione²⁴⁶ anche intense, purché queste siano il frutto di una libera scelta dei soggetti che vi intendono fare parte e, perciò, siano improntate ai caratteri della fluidità, rescindibilità, modificabilità permanente, apertura a tutto, temporaneità e volontarietà.

²⁴⁵ Max Stirner, *Scritti minori (I recensori di Stirner)*, op. cit. p. 131. In questa ottica, come evidenzia Escobar, non vi è in Stirner alcuna sopraffazione o negazione dell'alterità: "In questo modo, all'egoismo di *un* unico corrisponde non la negazione di *un altro* unico, ma proprio l'affermazione del suo stesso valore, esso stesso unico", in R. Escobar, *Nel cerchio magico*, op. cit., p. 100.

²⁴⁶ v. F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, op. cit. p. 95. Si veda anche M. Passamani, *L'utilizzazione reciproca: relazionalità e rivolta in Max Stirner*, in AA.VV., *Individuo e insurrezione, Stirner e le culture della rivolta*, op. cit., per il quale "L'egoismo stirneriano è piena partecipazione alla vita, alla relazione con gli altri", p. 171.

Su tale base l'egoismo stirneriano alimenta azioni collettive²⁴⁷ che non annullano quei meccanismi di relazione cooperativa che caratterizzano, nella loro diversità, l'amicizia e le relazioni affettive.

Esso stabilisce relazioni con gli altri – incalza ancora la Franco – "non in base a principi, comandamenti, a leggi, ma in base al suo piacere e ai suoi vantaggi. Egoismo è "gioia di se stessi", egoista è colui che sceglie se stesso come metro di misura e così facendo non si pone in contrasto con gli altri per principio"²⁴⁸. D'altronde è sempre Stirner ad affermare – diversamente da tanti suoi detrattori che lo dipingono come il "teorico del niente" – che "l'isolamento o la solitudine non è la condizione originale dell'uomo, ma la vita sociale" (U-p. 298), e che a ogni buon conto "C'è differenza tra una società che limita la mia libertà, e una società che limita la mia individualità. Nel primo caso vi è unione, intesa, associazione. Ma, quando la mia individualità è minacciata, è allora che essa si trova di fronte a una società che costituisce un potere a sé stante, un potere al di sopra dell'io, che mi è inaccessibile (...) che io non posso né controllare né utilizzare (...). Nessuna associazione po-

²⁴⁷ E difatti, nella azioni collettive "la cooperazione permette di generare una forma di attività che ha natura differente dall'azione individuale, pur essendo prodotta dall'unione di azioni individuali. Più che di coordinazione di azioni si tratta di un nuovo tipo di azione generato dal concorso di più persone", in F. Viola, *Il modello della cooperazione*, in *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, a cura di F. Viola, Bologna, 2004, p. 16.

²⁴⁸ V. Franco, *Etiche Possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, op. cit., p. 39.

trebbe venir fondata né esistere senza alcuna limitazione della libertà (...). Una limitazione della libertà è in ogni caso inevitabile” (U-p. 299).

Tale dimensione consente dunque certamente di scoprire una peculiarissima “individualità normativa”, intesa come pratica di autoaffermazione del diritto, la quale esiste solo nella continua (co-) produzione di relazioni, nella continua (ri-) produzione di sé, nella messa in comune delle potenze produttive di una molteplicità di soggetti, sprigionandosi «spinozianamente» in una nuova creatività giuridica, fondata non sulla vischiosità di qualsiasi ordine costituito dall’alto, bensì sulla piena autonomia, come normatività²⁴⁹, che non è normalizzazione, come indipendenza del soggetto, come riappropriazione creativa del sapere sociale e del tempo di vita²⁵⁰. Il soggetto stirneriano intrattiene qui un rapporto essenzialmente normativo con se stesso in tutte le proprie azioni e vicende esistenziali, ponendo così, senza mai radicare, continue autolimitazioni alla costruzione di una individualità assolutamente libera e priva di ostacoli²⁵¹,

²⁴⁹ Sul concetto di autonomia come normatività, si veda A. Negri, *Il comunismo e la guerra*, Milano, 1980, pp. 120-126.

²⁵⁰ Tematiche analoghe possono ravvisarsi in A. Negri, *L’anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano 1981, pp. 230-231; id., *Spinoza sovversivo. Variazioni* (in) *attuali*, Roma 1992. Ambedue adesso nel volume unico *Spinoza*, Roma, 1998.

²⁵¹ Individualità che non va confusa con individualismo. Relativamente alla tematica individualista appare pertinente l’osservazione di Alfredo Maria Bonanno, allorquando sostiene che vi sarebbe un sostanziale “non detto” nel testo di Stirner: “Come può l’individuo che basta a se stesso e che costruisce un pezzo (*Stück*) di libertà, ad un certo punto diventare individualista, il quale per definizione, in quanto individua-

purché sempre non governata da alcuna “coscienza razionale, umana e profonda”²⁵², da alcun residuo di pensiero umanistico che ancora crede di perseguire qualche rimasuglio di “essenza umana” o di hegeliana “unità nella diversità”. In questo contesto la questione giuridica sembra addirittura proporsi come momento strutturale di un pensiero complesso come quello stirneriano che intenda essere coerente con i suoi postulati di liberazione individuale e di irriducibile autonomia, diretti alla ricostruzione della convivenza sociale nuovamente dal “nulla”, a quella costruzione-restituzione dell’uomo a se stesso come essere autentico, il quale, liberamente, si autodetermina, senza fare riferimento a norme, valori o principi superiori da esso non prodotti²⁵³.

lista, ha raggiunto la completezza del proprio progetto di costruzione di se stesso” in A. M. Bonanno, intervento in *Atti del convegno promosso dalla Libera associazione di Studi Anarchici*, Firenze, 12 dicembre 1992, in *AA.VV., Individuo e insurrezione, Stirner e le culture della rivolta*, op. cit., p. 101.

²⁵² Respingendo qui il fondamento naturalistico caratterizzante la nozione di individualità in un pensatore come Murray Bookchin, per il quale “l’individuo è realmente libero, ed esprime realmente la sua individualità, quando è guidato da una coscienza razionale, umana e profonda, del bene comune e sociale”, in M. Bookchin, *Per una società ecologica*, Milano, 1989, p. 129.

²⁵³ Il Bash ha a suo tempo sostenuto che nell’anarchismo (individualistico) di Stirner non si può parlare di contratto, di patto. Ciò determinerebbe alcune importanti distinzioni. Nell’individualismo anarchico non vi è un limite alla libertà di ciascun individuo, dato che quale titolo di diritto vale solo la forza. Pertanto esso si distinguerebbe dall’individualismo di diritto, secondo il quale (con la rivoluzione francese) tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge, e dall’anarchismo, secondo il quale si critica lo Stato e la legge solo per poter costruire un

nuovo Stato (cfr. V. Basch, *L'individualisme anarchiste*. Max Stirner, Parigi 1904). Il Ferri sembra invece mettere in discussione l'idea che nella concezione stirneriana venga meno l'accordo, il contratto, per spostare l'attenzione verso una visione sostanzialmente armonica dei rapporti, nonché verso una autonoma capacità normativa dei soggetti. Osserva a riguardo: "Stirner viveva in una società, quella tedesca della prima metà del secolo scorso, dove erano diffusissime migliaia e migliaia di associazioni tra privati su base volontaria, che intervenivano in tutti i settori della vita sociale. Quegli anni sono chiamati dagli storici *Zeit der Vereine*, "il tempo delle unioni". E gli elementi in comune tra il "Verein der Egoisten" e i Verein tedeschi sono molti e rilevanti: l'unione stirneriana e le unioni tedesche sono associazioni tra privati, al di fuori dello Stato; l'associazione è libera, come pure il diritto di recesso; i singoli, d'accordo tra di loro, possono modificare i fini originari dell'unione, adeguarli a nuovi bisogni o interessi. Le unioni sono svincolate dal contratto esterno, si danno da sole le regole del loro funzionamento: esse nascono da presupposti individualistici e mirano a favorire la partecipazione individuale e diretta alle dinamiche sociali", in E. Ferri, *Intervista su Stirner*, cit., p. 34 e Id., *L'antigiuridismo di Max Stirner*, op. cit., pp. 105-183; ma cfr. pure E. Ferri, *La città degli unici*. Individualismo. Nichilismo. Anomia, op. cit. Qui l'Autore sembrerebbe modificare l'opinione precedente, affermando che "l'individualismo stirneriano, a differenza di quello dei teorici dell'anarchismo classico, non mostra avere attitudini sociali, non ritiene come i secondi che l'individuo, sebbene abbia un valore in sé in quanto tale, possa pienamente dispiegarsi solo nella e attraverso la società, che quest'ultima sia l'ambiente e la forma di relazione che l'individuo si dà naturalmente". Sul rapporto tra dimensione del diritto e dimensione anarchica in Stirner, cfr. G. Fassò, *Storia della Filosofia del Diritto*, vol. III, Bologna 1970, pp. 179-181; M. Silvestri, *Filosofia e politica nell'opera di Stirner*, in "Rivista internazionale di Filosofia del Diritto", 2-4, 1967, pp. 303-326, 716-753; C. Menghi, *Soggettivazione del diritto: dalla esclusività unica alla "totalizzazione politica"*. La progressione della soggettività da Stirner a Marx, in "Ri-

In definitiva, ci sembra di poter dire, proprio sulla scia delle riflessioni di uno studioso come Marco Cossutta, il quale, da un altro punto di vista – se mette in luce la connotazione intimamente antigiusnaturalistica del pensiero stirneriano – implicitamente ne esalta la dimensione giuspositivistica, che "Stirner non è intenzionato a criticare il diritto vigente, il diritto quale strumento di dominio, in nome della Giustizia, indicando nel diritto uno di quei momenti in cui il riconoscimento politico del comune e del diverso si sostanzia. L'intento di Stirner è di natura opposta; più precisamente teso ad appropriarsi della rappresentazione moderna del diritto come strumento di dominio, individuando nell'*Unico*, anziché nel Sovrano (inteso nelle sue varie manifestazioni storiche), il soggetto ultimo del rapporto giuridico-politico"²⁵⁴.

Stirner, in realtà, materialista e ateo, non inaugura una nuova dimensione utopica, ma fornisce soltanto radicali

vista internazionale di Filosofia del Diritto", 1979 (3), pp. 379-477; Id., *Individualismo Collettivismo Autonomia*. Dall'estinzione del diritto alla politica dei desideri, Milano 1984; E. Ferri, *Relazionalità e diritto in Max Stirner*, in AA.VV., *Relazione giuridica, riconoscimento e atti sociali*, a cura di B. Romano, 1991, pp. 219-306; G. Penzo, *I fondamenti del diritto in Max Stirner*, in AA.VV., *I fondamenti del diritto*, Padova 1968, pp. 156-168; A. De Amicis, *Il pensiero giuridico e politico di Max Stirner*, Roma 1969; C. Berto, *Per una rilettura del pensiero filosofico di Max Stirner*, in "Rivista internazionale di Filosofia del Diritto", 1980, pp. 72-85.

²⁵⁴ M. Cossutta, *Stirner e i moderni*. Note su alcune pagine de *L'Unico* e la sua proprietà, in AA.VV., *Individuo e insurrezione, Stirner e le culture della rivolta*, op. cit., p. 66.

strumenti concettuali in grado di disvelare cosa o meno reca beneficio al singolo; che l'uomo è una entità concreta e unica, non statica ma dinamica, compresa tra la nascita e la morte, e che vivere o morire è affare suo, con la conseguenza che la macchina giuridico-politica, elaborata in una prospettiva postmoderna, costituisce un terreno in cui crescono senza mai mettere radici valori e norme assiologiche, da monitorare e ricreare incessantemente solo ed esclusivamente in funzione di esso²⁵⁵.

E allora in questo senso sì, appropriazione del "diritto" – depurato delle sue tipiche rappresentazioni imperativistiche o naturalistiche, per le quali esso si riduce o a «volontà dominante» o ad «ordine morale superiore», che non si arroga "la funzione di definire per il soggetto tanto la realtà quanto il suo desiderio"²⁵⁶ – "come strumento di dominio" della propria esistenza, con la consapevolezza di costruirla su nulla di trascendente – "Ho posto la mia causa su nulla" (U-p. 351), cioè su nulla di superiore, di sacro, di "sopra di me", su nessun valore già confezionato e offerto in dono, e

²⁵⁵ Stirner coglie perfettamente "il problema dell'autonomizzarsi degli apparati, dell'autoreferenzialità dei meccanismi di governo e di controllo, dell'immane distacco delle istituzioni e dei sistemi politici dagli individui che li formano e li compongono. Ciò che oggi chiamiamo "crisi della rappresentanza", in Stirner lo troviamo come sua impossibilità a priori", in M. Bascetta, *La libertà dei postmoderni*, Roma 2004, p. 23. Cfr. pure A. Punzi, *Feuerbach, Stirner e la volontà generale degli egoisti*, in *Max Stirner e l'individualismo moderno*, op. cit., p. 204.

²⁵⁶ C. Castoriadis, *Il progetto dell'autonomia*, in *L'enigma del soggetto*, Bari, 1998, p. 165.

non "sul nulla"²⁵⁷ – partendo da una superficie intonsa, da zero, non rinunciando alla propria centralità, né tantomeno, parafrasando Kelsen, "affidando le proprie scelte a Dio, alla natura o alla ragione [...] per questa illusione molti compiono quel *sacrificium intellectus*"²⁵⁸.

²⁵⁷ "Su nulla" e non "sul nulla" preciserà Stirner, rispondendo alle critiche di Feuerbach che erroneamente aveva distorto la sua espressione, a sua volta ricavata da un verso iniziale di una poesia di Goethe, dal titolo *Vanitas! Vanitatum Vanitas*, 1806, in *Max Stirner, Scritti minori (Feuerbach)*, op. cit., p. 138. Circa i diversi aspetti che assume il termine «Nichts» in Stirner, si veda E. Ferri, *Relazionalità e diritto in Max Stirner*, in *AA.VV., Relazione giuridica, riconoscimento e atti sociali*, op. cit., pp. 231-240.

²⁵⁸ H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, op. cit., p. 122.