

**ARCHIVIO
DI STORIA DELLA CULTURA**

ANNO XVIII - 2005

LIGUORI EDITORE

La pubblicazione di alcuni saggi di questo numero si avvale di un contributo dei Fondi per la ricerca scientifica erogati dal M.I.U.R. e dall'Università degli Studi di Napoli «Federico II».

Autorizzazione del Tribunale di Salerno n. 688 del 16.11.1988

«Archivio di Storia della Cultura» is a Peer-Reviewed Journal

Volume XVIII - Anno 2005
eISSN 2037-688X

Gli Articoli pubblicati in questo Periodico sono protetti dalla Legge sul diritto d'autore (<http://www.liguori.it/arcadownload/LeggeDirittoAutore.pdf>).

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete Internet sono riservati. La riproduzione degli Articoli di questo Periodico, anche se parziale o in copia digitale, fatte salve le eccezioni di legge, è vietata senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

Direttore: *Fulvio Tessitore*

Direttore Responsabile: Salvo Vitrano

Redazione: Antonio Carrano, Giuseppe D'Alessandro, Giuseppe D'Anna, Rosario Diana, Maurizio Martirano, Giovanni Morrone, Leonardo Pica Ciamarra, Pierluigi Venuta

Editorial Board: Giuseppe Acocella, Giuseppe Cacciatore, Maurizio Cambi, Giuseppe Cantillo, Domenico Conte, Emilia, D'Antuono, Giuseppe Di Marco, Francesco Donadio, Antonello Giugliano, Giuseppe Lissa, Fabrizio Lomonaco, Giancarlo Magnano San Lio, Francesco Miano, Enrico Nuzzo, Manuela Sanna, Edoardo Massimilla (segretario)

Amministrazione e diffusione:

Liguori Editore - via Posillipo, 394 - I 80123 Napoli
<http://www.liguori.it> - eMail dircomm@liguori.it

© 2005 by Liguori Editore, S.r.l.

Tutti i diritti sono riservati

Prima edizione italiana Novembre 2005

ISBN-13 978 - 88 - 207 - 5695 - 6

Archivio di storia della cultura

diretto da Fulvio Tessitore

Consiglio scientifico: Heribert Böder, Francesco Paolo Casavola, Claudio Cesa, Karl Christ, Furio Diaz, Giuseppe Galasso, Antonio Garzya, Giuseppe Giarrizzo, Matthias Kaufmann, Giovanni Nencioni, Carlo Maria Ossola, Manfred Riedel, Gennaro Sasso, José M. Sevilla Fernandez, Maurizio Torrini, Cesare Vasoli, Edoardo Vesentini, Pasquale Villani, Maurizio Vitale.

Consiglio direttivo: Giuseppe Acocella, Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Domenico Conte, Emilia D'Antuono, Giuseppe Di Costanzo, Giuseppe Di Marco, Francesco Donadio, Antonello Giugliano, Giuseppe Lissa, Fabrizio Lomonaco, Eugenio Mazzarella, Enrico Nuzzo, Manuela Sanna, Edoardo Massimilla (segretario).

Segreteria di redazione: Antonio Carrano, Giuseppe D'Alessandro, Rosario Diana, Maurizio Martirano, Leonardo Pica Ciamarra, Teodoro Tagliaferri, Pierluigi Venuta.

Ciascun contributo ricevuto dalla rivista per la pubblicazione è preventivamente sottoposto a una procedura di "peer review".

I contributi, la corrispondenza e i libri vanno inviati al prof. Edoardo Massimilla, Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta", via Porta di Massa 1 — 80133 Napoli.

Ogni richiesta di informazione attinente all'amministrazione va indirizzata a Liguori Editore – via Posillipo 394 – 80123 Napoli – tel. 0817206111.

La direzione ricorda con riconoscenza i maestri che hanno fatto parte del Consiglio Scientifico di questo «Archivio».

Francesco De Martino

Francesco Gabrieli

Eugenio Garin

Ettore Lepore

Giuliano Marini

Arnaldo Momigliano

Sabatino Moscati

Cinzio Violante

SOMMARIO

FULVIO TESSITORE, Omaggio a Francesco De Martino	pag.	1
MICHELE CILIBERTO, Testimonianza per Eugenio Garin	”	5
CLAUDIO CESA, Ricordo di Giuliano Marini	”	11
MEMORIE		
ROBERTO MAZZOLA, Stato e assistenza pubblica in Calabria secondo F. S. Salfi	”	19
ROBERTA PICARDI, Cosmopolitismo, nazionalismo e teoria dello Stato nei <i>Discorsi alla nazione tedesca</i> e nell'ultimo Fichte	”	53
GIOVANNI SGRO', <i>Le Considerazioni di un giovane in occasione della scelta di una professione</i> : il tema di tedesco di Karl Marx per l'esame di licenza liceale (12 agosto 1835)	”	79
TEODORO TAGLIAFERRI, <i>La Rivoluzione francese nella Storia universale del mondo moderno</i> : Lord Acton e il progetto della prima <i>Cambridge History</i>	”	119
MARIA TERESA CATENA, Tatto e costituzione della cosa nelle <i>Lezioni husserliane</i> del 1907	”	143
VALERIA FIORANI PIACENTINI, Mutamenti e continuità della storiografia sull'Asia contemporanea: la lezione di Giorgio Borsa	”	179
WOLFGANG SCHLUCHTER, Max (1864-1920) e Alfred (1868-1958) Weber e la fondazione della sociologia della cultura	”	201

DISCUSSIONI E RASSEGNE

FULVIO TESSITORE, Postille a un giovanile diario di viaggio di Leone Caetani	pag. 221
FULVIO TESSITORE, Per la ristampa degli <i>Scritti vari</i> di G. Fortunato	” 225
STEFANO BACIN, La dissoluzione dell’etica filosofica: Croce e la teoria morale	” 231
GIUSEPPE RACITI, Vite parallele. Potere e persona nelle politiche di Max Stirner e Ernst Jünger	” 245
ANNA PIA RUOPPO, Gaio Petrović e i filosofi jugoslavi della prassi: proposta di un confronto produttivo fra il pensiero di Heidegger e quello di Marx	” 267
CLAUDIA GIORDANO, L’ontologia dell’attualità. L’ <i>Aufklärung</i> kantiana nell’ultimo Foucault	” 273
GIUSEPPE CACCIATORE, Un libro sulle parole-chiave di Gramsci	” 299
PANTALEONE ANNUNZIATA, Le storie generali della filosofia in area neolatina, danubiana e russa: l’età hegeliana	” 307

TESTI

ROSARIO DIANA, La postura dell’uomo fra natura e cultura	” 313
PIETRO MOSCATI, Delle corporee differenze essenziali che passano fra la struttura de’ bruti, e la umana	” 319
LEONARDO PICA CIAMARRA, Una corrispondenza tra Thomas Mann e Alfred Baeumler	” 347
ALFRED BAEUMLER, Metafisica e storia. Lettera a Thomas Mann	” 363
THOMAS MANN, Due lettere ad Alfred Baeumler	” 383
IVANA RANDAZZO, Cassirer e l’antropologia filosofica	” 387
ERNST CASSIRER, Introduzione alla storia dell’antropologia filosofica (Lezioni di Göteborg 1939-40)	” 401
ARMANDO MASCOLO, «Della virtù che dona». Il magistero orteghiano nel ricordo di Octavio Paz	” 423
OCTAVIO PAZ, José Ortega y Gasset: il come e il perché	” 429

VITE PARALLELE.
POTERE E PERSONA NELLE POLITICHE
DI MAX STIRNER E ERNST JÜNGER

di *Giuseppe Raciti*

1. *La freccia di Stirner*

Dal racconto di Martin (Manuel) Venator – l’Anarca ovvero Ernst Jünger *in persona*¹:

quando cominciai a occuparmi dell’*Unico*, fu giocoforza parlarne con Vigo². Lo trovai aperto e comunicativo. Circoscrivemmo il tema nel suo giardino, sotto i

¹ Per l’identificazione dello scrittore col suo personaggio, ribadita in varie occasioni, valga, tra tutte, la dichiarazione rilasciata a J. Hervier, *Conversazioni con Ernst Jünger*, tr. it. di A. Marchi, Parma, 1988², p. 74: «J.H. – [La] posizione di osservatore che è propria di Venator si adatta perfettamente anche a lei: essere personalmente nelle vicinanze del potere ma senza parteciparvi. E.J. – Sì, sembra che questo sia profondamente scritto nei miei geni». Come sarà precisato meglio in seguito, l’uso che si fa qui del termine tecnico *persona* non riproduce in nessun caso il significato giuridico classico espresso nella formula: *Persona est homo statu civili praeditus* (cit. in S. Schlossmann, *Persona und ΠΡΟΣΩΠION im Recht und im christlichen Dogma* [1906], Darmstadt, 1968, p. 4, in nota).

² B.A. Laska, “*Katechon*” und “*Anarch*”. *Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner*, Norimberga, 1997, p. 56, ha collegato il personaggio di Vigo, lo storico di *Eumeswil*, a Carl Schmitt. «Due eventi» sostiene Laska «stanno tra loro in un rapporto di indubbia causalità: la visita di Jünger a Schmitt “nell’estate del 1974” e il periodo di gestazione di *Eumeswil*, che Jünger data con sorprendente precisione tra l’11.7.1974 e il 30.9.1976. Schmitt appare nel libro nelle vesti di accademico e mentore di Venator; la scelta del nome – Vigo – si deve sicuramente al fatto che Jünger, in visita all’amico più anziano, osservò che la particolare vivacità del suo ospite lo faceva sembrare “in tutto e per tutto un trentenne”». Il nome *Vigo* va dunque connesso al verbo *vigeo*. L’inizio della concezione di *Eumeswil* risale così allo stesso giorno della visita a Carl Schmitt (11.7.74), in occasione del suo ottantaseiesimo compleanno.

cipressi, mentre la luna sostava sopra la casbah. / Che cosa mi aveva commosso a tal segno? La freccia di Stirner aveva mancato di un soffio il luogo in cui ritenevo si trovasse l'Anarca. La differenza è frutto di una divisione affilata come un rasoio, di quelle che a Eumeswil confido solo a Vïgo. Del resto egli aveva già individuato la distinzione tra proprietario e egoista. È la medesima che divide l'Anarca dal semplice anarchico. I concetti sembrano coincidere, sebbene, in realtà, siano completamente diversi³.

L'unico e la sua proprietà, «il titolo più bello e in ogni caso il più tedesco di tutta la letteratura tedesca»⁴, nomina due figure, l'Unico e il Proprietario. Per Stirner si tratta evidentemente di due aspetti della stessa figura – l'Egoista –, ma a una disamina più attenta, come quella che innerva le pagine di *Eumeswil*, essi non coincidono come dovrebbero. In controluce si intravede uno scarto. Il riconoscimento è interdetto – di rimando, la familiarità patisce un'eclissi. L'Anarca personifica il soffio, vale a dire lo spirito, che fatalmente si insinua tra le due figure. L'analisi jüngeriana, non meno precisa che elusiva, lascia emergere il senso di questa presenza sottile:

Quali sono i punti cardinali o sia gli assiomi del sistema di Stirner, posto che si voglia chiamarlo così? Due soli, ma tali da alimentare una meditazione radicale: / 1) Questo non è affar mio. 2) Nulla mi è superiore. / Ciò rende superflua ogni aggiunta. Si capisce come l'"Unico" suscitasse immediatamente vivaci opposizioni e profondi equivoci, a segno di fabbricarsi la fama di *monstrum*. [...]. Le obiezioni si concentravano, e non poteva essere diversamente, nella parola egoismo, un concetto di cui lo stesso Stirner non è venuto interamente a capo. Tuttavia egli se l'è fatto proprio [*hat er ihn annektiert*] e in molti luoghi ha rimpiazzato l'"unico" con il "proprietario". Il proprietario non combatte per il potere [*Macht*], ma lo riconosce come sua proprietà. Se lo arroga, o meglio – se lo dedica [*Er eignet sie sich an oder, besser gesagt: zu*]⁵. Il che può avvenire senza violenza [*gewaltlos*], specie con l'ausilio di un'autocoscienza rinvigorita⁶.

Torneremo poco più avanti su alcuni dettagli di questo brano. Per adesso dobbiamo interrogarci su una questione più elementare, che possiamo formulare in questi termini: *Che cosa significa dedicarsi il potere?* Questa strana espressione misura la distanza tra l'Unico e il Proprietario. L'Unico combatte per il potere. Il Proprietario – se lo dedica. Ne ricaviamo che l'oggetto di una dedicazione è già nostro, ci appartiene, ci ri-guarda e non dobbiamo sforzarci di possederlo. In generale, ogni proiezione offensiva diretta a un fine materiale o cognitivo scorcia

³ E. Jünger, *Eumeswil* [1977], in *Sämtliche Werke*, Stoccarda, 1980, sez. III, vol. XVII, p. 325.

⁴ C. Schmitt, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47* [1950], tr. it. di C. Mainoldi, Milano, 1987, pp. 83-84.

⁵ *Aneignen* è arrogarsi o acquisire alunché; *zueignen* significa attribuirsi qualcosa, aggiudicarsela – *dedicarsela* (*Zueignung* vale anche "dedica"; *Zueignungsschrift* = "dedicatoria").

⁶ E. Jünger, *Eumeswil*, cit., p. 324.

una disposizione dello spirito del tutto estranea alla pratica effettiva della proprietà. All'origine di una appropriazione non ci sono sforzi, impulsi o desideri. Non c'è violenza o potenza [*Gewalt*]. In quanto correlato caratteristico della dedizione, l'appropriazione attinge allo *stato di pace* come al suo irrinunciabile fondamento.

Sotto questo rispetto, conquistare la pace anziché appropriarsene è un insidioso paralogismo. La questione del primato ontologico della pace, in cui si può scorgere il punto di approdo della riflessione politica dell'ultimo Jünger⁷, è il vero discrimine tra appropriazione e possesso. La riflessione di Stirner piega in un'altra direzione:

il possesso [*Besitz*] [...] non è ancora proprietà [*Eigentum*], ma diventa “ciò che è mio” solo con la sanzione del diritto; non è un fatto, un *fait*, come Proudhon pensa, ma una finzione, un pensiero. [...] la proprietà esprime il *dominio illimitato* su qualcosa (oggetti, animali, uomini) di cui “io posso disporre come mi pare e piace”. Secondo il diritto romano si tratta senz'altro di un *ius utendi et abutendi res sua, quatenus iuris ratio patitur*, ma la proprietà è condizionata dalla violenza [*Gewalt*]. [...] Non è un diritto estraneo alla mia *Gewalt* a legittimarmi, ma solo la mia stessa *Gewalt*; se io non l'ho più, anche la cosa mi sfugge. [...] Una cosa appartiene a chi sa prendersela e assicurarsela, fino a che non gli viene tolta di nuovo, così come la libertà appartiene a chi se la prende⁸.

Questo testo riarticola il nesso hobbesiano di diritto e potenza in termini che Nietzsche e Benjamin hanno reso consueti nel pensiero politico moderno,

⁷ *Ibid.*, p. 312: «La massima di Clausewitz, secondo cui la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi, vale per l'anarchico in senso inverso: a ogni dichiarazione di guerra egli fiuta un buon affare. Nella guerra civile mondiale è all'opera, tra nazioni e coalizioni in lotta, un confuso esercizio di partigiani anarchici. Li si adopera fino al logoramento». Si tratta di una posizione molto diversa da quella sostenuta da Jünger negli Anni Trenta. Nella terza edizione del *Begriff des Politischen* [1933], C. Schmitt attribuiva a Jünger un «principio agonale», secondo cui «l'uomo non sarebbe concepito per la pace» (cit. in E. Jünger – C. Schmitt, *Briefwechsel*, a cura di H. Kiesel, Stoccarda, 1999, p. 670). Al riguardo è interessante quanto si legge nella prima edizione delle *Strahlungen* (Ratisbona-Vienna, 1950, in data 16 settembre 1942), in uno dei passi successivamente espunti dall'Autore: «i miei libri sulla prima guerra mondiale, *Der Arbeiter*, *Die totale Mobilmachung* e in parte anche il saggio *Über den Schmerz* – formano il mio Vecchio Testamento. Si collocano su altri piani, non posso più aggiungerci alcunché». Forse il rovesciamento del principio agonale va situato all'altezza di *Heliopolis. Rückblick auf eine Stadt*, il noto romanzo del 1949 (*Sämtliche Werke*, cit., sez. III, vol. XVI). D. Conte, *Viaggiando da Heliopolis a Eumeswil. Ovvero: Ernst Jünger e la metastoria*, in «Diorama», Febbraio-Marzo 1999, 222-223, pp. 44-49, osserva lucidamente che Lucius de Geer, il protagonista, «prova ormai orrore per le armi, e la carriera militare conserva un senso ai suoi occhi solo come palestra per allevare un tipo superiore di uomo educato nel culto dell'onore, della moralità, dell'autoconsapevolezza»; del resto «il destino di Lucius è tutto quanto già inscritto nell'immagine dell'*ex libris* per lui ideata da Antonio Peri, un valente rilegatore: una punta di lancia in forma di giglio» (le citazioni sono a p. 45).

⁸ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* [1844], a cura di A. Meyer, Stoccarda, 2000², pp. 278-279; tr. it. (riadattata) di L. Amoroso, *L'unico e la sua proprietà*, Milano, 2002², pp. 263-264.

sebbene, poi, entrambi, per ragioni che richiederebbero uno studio specifico, abbiano evitato scrupolosamente ogni riferimento a Stirner⁹.

Per distinguere *Besitz* e *Eigentum* Stirner introduce la nozione di *Gewalt*. È una distinzione speculativa, non giuridica. Nell'ottica dell'*Unico* la violenza occupa esattamente il posto che il liberalismo politico assegna al diritto: se in un caso è il diritto a sancire il passaggio dal possesso alla proprietà, nell'altro è la violenza. Stirner pone l'una al posto dell'altro. Ma questo scambio è solo apparente; esso è possibile, in realtà, solo in virtù di una considerazione più radicale, di una convinzione più fonda, secondo la quale la violenza si rivela infine come la natura stessa del diritto, come la sua irrinunciabile essenza. La violenza riconduce il diritto alla sua inconfessabile identità. L'origine violenta del diritto è per così dire il peccato originale del liberalismo politico¹⁰.

Ma il testo di Stirner cenna a un'altra questione, non meno decisiva. Se nel diritto si annida una violenza originaria, a cui attinge ogni atto di proprietà, sia esso di natura materiale o spirituale, anche la libertà, in quanto proprietà personale, invoca un rapporto diretto e immediato alla violenza. Com'è noto, è stato soprattutto Nietzsche a sviluppare questa intuizione stirneriana. Gli uomini liberi – diciamo pure gli “egoisti” (una parola e un concetto nient'affatto disdegnati da Nietzsche) – non cessano di fomentare i contrasti; questi «artisti della violenza

⁹ Walter Benjamin tratta il tema nel celebre saggio *Per la critica della violenza* [1920-21], in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, 1981. Operando una scelta di campo caratteristica, Benjamin ha vincolato il rapporto violenza-potere alle teorie di Georges Sorel, ignorando completamente la fonte stirneriana. Sulle “affinità” tra Nietzsche e Stirner resta ancora valido, almeno sul piano storiografico, lo studio di E. Seillière, *Apollon ou Dionysos. Étude critique sur Frédéric Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*, Parigi, 1905 (si cita dalla versione tedesca di Th. Schmidt, *Apollo oder Dionysos? Kritische Studie über Friedrich Nietzsche und den imperialistische Utilitarismus*, Berlino, 1911², pp. 191-200). Sulla questione è tornato recentemente, in termini assai originali, B.A. Laska, *Nietzsches initiale Krise. Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht*, in «German Notes and Reviews», XXXIII (autunno 2002), 2, pp. 109-133. Secondo Laska, il percorso filosofico-esistenziale di Nietzsche sarebbe contrassegnato da due grandi “crisi”: la seconda, più nota, è quella che culmina con lo «spettacolare tracollo degli inizi di gennaio del 1889 a Torino»; la prima va invece collocata nella prima metà dell'ottobre del 1865, all'epoca del breve e burrascoso rapporto con Eduard Mushacke (1812-1873), già amico di Stirner e membro della cerchia berlinese dei giovani hegeliani. La “crisi iniziale” del giovane Nietzsche, o sia il delicato periodo che precede l'opzione schopenhaueriana, non sarebbe del tutto estranea alla influenza di Mushacke e alla possibile lettura dell'*Unico*. Di avviso diverso E. Seillière, *Apollon ou Dionysos*, cit., p. 192: «Nietzsche non ha mai citato Stirner, e non è sicuro che l'abbia mai letto. Non c'è dubbio, però, che egli abbia potuto conoscere i tratti essenziali del sistema dell'“Unico” grazie all'ausilio di qualche manuale di filosofia».

¹⁰ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., pp. 229-30; tr. it. cit. (riadattata), pp. 219-220: «La polemica contro il privilegio [*Vorrecht*] costituisce uno dei caratteri salienti del liberalismo, che strilla contro il *Vorrecht* perché si richiama al diritto [*Recht*]. Ma più che strillare non può, perché i privilegi non finiscono prima che finisca il diritto stesso, dato che, [in quanto diritti esclusivi,] non sono che casi particolari del diritto. Ma il diritto è ridotto a nulla se viene inghiottito dalla *Gewalt*, cioè se si capisce il significato di questa affermazione: la violenza precede il diritto [*Gewalt geht vor Recht*]. Ogni diritto si manifesta così come privilegio e il privilegio stesso come potenza [*Gewalt*], come – *prepotenza* [Übermacht]».

[*Gewalt-Künstlern*]]¹¹ sono anzi la causa principale di tutti i contrasti, giacché in essi l'«*istinto della libertà*» coincide con la «volontà di potenza»¹². Guerra e libertà sono in questo senso il *verso* e il *recto* della stessa moneta. Il che rende a tutta prima incolmabile la distanza tra l'Unico e il Proprietario. Le pretese dell'Egoista, a cui appartiene «una vera consapevolezza del potere e della libertà»¹³, eccedono e sbaragliano le fragili strategie dell'Anarca. Proprio qui, tuttavia, all'altezza di uno snodo cruciale del pensiero politico europeo¹⁴, Stirner cambia registro e apre una prospettiva più feconda:

il mondo non deve più esser *schiavo* di Dio (della Chiesa) o della legge (dello Stato), ma *nostro proprio*; per questo vogliamo “guadagnarcelo” e “accattivarcelo” [*“einnehmen”*], perfezionando il suo potere [*die Gewalt... vollenden*] e insieme rendendo superfluo che lo rivolga contro di noi. E in ciò riusciremo perché andremo incontro al mondo [*Wir ihr entgegenkommen*] e, appena apparterrà a noi, a esso ci “arrenderemo” [*Uns ihr... “ergeben”* = vi ci dedicheremo e consacreremo]. Quando il mondo sarà nostro, il suo potere [*Gewalt*] non sarà più *contro* di noi, ma *con* noi. Il mio egoismo ha interesse a liberare il mondo affinché esso diventi – mia proprietà¹⁵.

La svolta impressa da Stirner al pensiero politico europeo consiste in un mutato rapporto al mondo e in una diversa percezione della violenza. I due movimenti sono simultanei: il mondo non è che l'oggettivazione della violenza. Ne discende una linea strategica inedita. Anziché opporsi al mondo e resistere alla sua potenza, d'ora in poi occorrerà perfezionarne la *Gewalt* e portarla a compimento. «“Opporre resistenza”» suggerisce Jünger «significa impiegare la forza nella direzione stabilita dall'avversario»¹⁶. «Opposizione è collaborazione»¹⁷. Queste ‘massime’ denunciano un uso ancora imperfetto della violenza. L'individuo perfeziona la violenza rinunciando al conflitto. È un riverbero appena

¹¹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* [1887], in *Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlino-New York, 1999², vol. V, p. 325.

¹² *Ibid.*, p. 326. Puntuale e illuminante il commento di M. Heidegger, *Nietzsche* [1961], a cura di F. Volpi, Milano, 2000³, p. 502: «Il comandare e il saper comandare originari scaturiscono sempre e soltanto da una *libertà*, sono essi stessi una forma fondamentale dell'autentico essere libero. La libertà è in sé – nel senso semplice e profondo in cui Kant concepì la sua essenza – *inventare*: il fondare senza fondamenti un fondamento, in modo tale che essa si dia da sé la legge della sua essenza. Il comandare non vuol dire nient'altro».

¹³ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, cit., p. 293.

¹⁴ «Chi conosce le profondità del corso del pensiero europeo tra il 1830 e il 1848» afferma Carl Schmitt «è preparato alla maggior parte di ciò che oggi si fa sentire in tutto il mondo» (*Ex captivitate salus*, cit., p. 83).

¹⁵ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., pp. 341-42; tr. it. cit. (riadattata), p. 320.

¹⁶ E. Jünger, *Annäherungen. Drogen und Rausch* [1970], in *Sämtliche Werke*, cit., sez. II, vol. XI, p. 380.

¹⁷ Id., *Enmeswil*, cit., p. 225.

percettibile del grande tema apollineo di *Il. XXI*, 462-467¹⁸. La rinuncia alla *teomachia*, questo archetipo di tutte le guerre, lascia tracce nelle pieghe del concetto di appropriazione, specie nell'intendimento jüngeriano. Fintanto che vige il conflitto, o sia il rapporto oppositivo, l'appropriazione è imperfetta. Al conflitto deve subentrare la dedizione. Non si tratta, come si potrebbe supporre, di un processo di pacificazione – al contrario, è in questione l'essenza stessa della violenza, di cui il dio Apollo è una delle personificazioni più inquietanti¹⁹. Il Proprietario porta a compimento la violenza dell'Unico, radicalizza (o perfeziona) la potenza opposizionale dell'Egoista. Si profila qui un altro modello di concordia, un modello paradossale, certo, ma interamente positivo, del tutto estraneo al «soggiorno di debolezza», in cui Agostino ha collocato l'origine della guerra terrena²⁰. Questo modello non rifugge dai contrasti ma li esaurisce; essi, cioè, dovranno estendersi fino ai loro limiti logici, fino alla sottrazione, in nome dell'Unico, di un terreno comune e condiviso, di un luogo purchessia in cui celebrare il conflitto:

Si concepisce il senso del contrasto [*die Bedeutung des Gegensatzes*] in modo troppo formale e superficiale se si vuole “risolverlo” semplicemente facendo posto ad un “terzo” che funga da “unificante”. Il contrasto va piuttosto *acutizzato* [*der Gegensatz verdient vielmehr verschärft zu werden*]. [...] voi smetterete di *dissimulare* semplicemente il vostro contrasto solo se lo riconoscerete in tutta la sua interezza, solo se ciascuno affermerà di essere *unico* da capo a piedi. [...] La nostra debolezza non sta nel contrasto che ci oppone agli altri, bensì nel fatto che non siamo completamente, cioè totalmente, *divisi* da loro, ossia nel fatto che cerchiamo una “comunità”, un “legame”, nel fatto che ci facciamo un ideale della comunità. [...] Il contrasto estremo e più decisivo, quello fra l'unico e l'unico [*der Gegensatz des Einzigen gegen den Einzigen*] è, in fondo, al di là di ciò che si chiama propriamente “contrasto”, senza però ricadere per questo nell’“unità” e nell’unitarietà. Come unico, tu non hai più niente che ti accomuni all'altro e, quindi, neppure che ti separi da lui o ti renda suo nemico; tu non cerchi di aver ragione, contro di lui, di fronte a un terzo e non stai più con lui sul “terreno del diritto” o su un altro

¹⁸ Si cita dalla versione di G. Paduano (*Iliade*, Torino-Parigi, 1997): «Dio che scuoti la terra, tu non diresti che sono / sano di mente se combattessi con te a cagione / dei miseri mortali che, come le foglie, / ora fioriscono in pieno splendore, mangiando i frutti del campo, / ora languiscono e muoiono. Presto / abbandoniamo la lotta, e combattano loro».

¹⁹ Su questo tema, cfr., da ultimo, lo studio di M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Parigi, 1998. Stirner e Jünger presentano due luoghi paralleli, che si connettono in guise diverse al plesso apollineo: Sul portale della nostra epoca, in luogo del motto apollineo: “Conosci te stesso”, si legge: “*Valorizza te stesso!*” etc. [Verwerte Dich!]. (M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 353; tr. it. cit., p. 329); «[L'Anarca] non si lascia sottrarre la sua felicità. “Fa felice te stesso” è il suo principio. Che fa pendant col detto “Conosci te stesso” del tempio dell'Apollo delfico. Le due cose, del resto, si completano; dobbiamo conoscere la nostra felicità e la nostra misura» (E. Jünger, *Eumeswil*, cit., p. 191).

²⁰ *De Civitate Dei*, 19, 27 (si cita dalla versione di C. Carena, *La città di Dio*, Torino-Parigi, 1992, p. 945).

terreno comunitario. Il contrasto scompare nell'esser perfettamente – *divisi gli uni dagli altri*, cioè nell'unicità degli individui²¹.

Queste rapide considerazioni ci riportano alla questione posta all'inizio. La freccia di Stirner ha davvero mancato d'un soffio il bersaglio? *Sic et non*. La risposta a questa domanda è viziata in effetti dal principio di contraddizione. Il soffio (*spiritus*) è l'Anarca, che in questa forma si insinua tra le figure dell'Unico e del Proprietario. Grazie a un errore impercettibile, forse una finezza balistica, il lancio ha sortito il suo effetto; ha evocato lo spirito dell'Anarca.

2. *La persona del dramma*

Secondo Marx, Stirner crede di liberarsi delle ipostasi dominanti – Stato, patria, imperatore, ecc. – nel modo più sciocco e semplicistico, o sia «togliendosi dalla testa la falsa opinione che ne aveva»²². Marx ha indubbiamente ragione, la questione è più complessa. «Quando [per Stirner] è scomparsa la concretezza *fantomatica* dell'imperatore» osserva nel consueto stile caustico, «per lui è scomparsa non la concretezza, bensì la “fantomaticità” dell'imperatore, del quale solo ora può valutare la forza reale nella sua estensione [*die wirkliche Macht... in ihrer Ausdehnung*]»²³. In altre parole, non basta liberarsi di una rappresentazione; caduta l'illusione dell'imperatore, resta la sua realtà. Intatta e potente. E con essa occorre misurarsi.

Ma il punto di vista di Stirner è più radicale. La realtà che residua dopo la caduta delle «“fantasie febbrili”» e dei «“fantasmi”»²⁴ è altrettanto illusoria. Tutto è illusorio rispetto alla posizione dell'Unico – l'ideologia non meno della sua fonte economica. Lasciare qualcosa *al di fuori* della cerchia dell'Unico, limitarne la sovranità, significa, appunto, *costruire l'illusione*. Così, se Stirner avesse gettato uno sguardo alla critica dell'ideologia, l'avrebbe giudicata insufficiente, non illegittima. È un particolare che non va perso di vista. L'Unico ha *perfezionato* lo sguardo sul mondo. Questa nuova visione si basa sul fatto che la realtà e la *Gewalt* condividono la stessa natura. Non la dialettica, ma la violenza è la legge stirneriana della realtà. Soggiacervi è un errore tattico, misconoscerla è un delitto morale. Marx non raccoglie la sfida.

Anche sul tema della proprietà lo schema fondamentale dell'*Ideologia tedesca* rimane inalterato. Stirner, si legge in un punto,

²¹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., pp. 228-229; tr. it. cit., pp. 218-219.

²² K. Marx, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* [1845-46], in *Werke*, Berlino, 1969, vol. 3, p. 109; tr. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca*, Roma, 1983⁶, p. 105.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 110; tr. it. cit., p. 107.

non risolve neppure la categoria “patria”, ma solo la sua personale opinione [*Privatmeinung*] di questa categoria, sicché la categoria *universalmente valida* [*die allgemeingültige Kategorie*] continua a sussistere e persino nel campo del “pensiero filosofico” resta tutto da fare. Egli invece ci vuol dare ad intendere di aver risolto la categoria stessa, per aver risolto il suo comodo rapporto personale [*Privatverhältnis*] verso di essa: proprio come poco fa voleva darci ad intendere di aver distrutto la potenza dell'imperatore per aver rinunciato alla sua rappresentazione fantastica dell'imperatore²⁵.

Da questo passo si ricava un dato in genere sottaciuto: Marx sovrappone due fattori che Stirner non intende confondere: l'elemento *personale* e quello *privato*, la proprietà privata e quella personale. Non si tratta della distinzione normativa tra possesso e proprietà, e neppure del discrimine edonistico che, secondo Rousseau, separa in profondità i due termini del rapporto:

il ne m'en fallait pas même la propriété, c'était assez pour moi de la jouissance: et il y a longtemps que j'ai dit et senti que le propriétaire et le possesseur sont souvent deux personnes très différentes, même en laissant à part les maris et les amants²⁶.

Rousseau denuncia la proprietà come una superfetazione; per lui vale solo il possesso, che è legato alla fruizione immediata dell'individuo. L'amante gode della proprietà del marito. E tuttavia è proprio il possesso a sancire il rapporto giuridico: esso si esercita su un “bene”, di cui il diritto stabilisce la legittimità. Alla base del possesso resta dunque il diritto, non la persona; di conseguenza, anche nelle forme più concrete il possesso trae la sua consistenza da un artificio, da una ipostasi, in una parola da un «fantasma» [*Spuk*].

D'altra parte, la proprietà non si differenzia dal mero possesso per il fatto di sommare all'uso di un bene (da cui ricavare “piacere”) la sua appartenenza esclusiva. Stirner pone una questione diversa. In linea di principio egli esclude che la proprietà sviluppi un rapporto qualsiasi, anche negativo, con il possesso; la pro-

²⁵ *Ibid.*, p. 109; tr. it. cit., p. 106.

²⁶ J.J. Rousseau, *Les Confessions*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, con una prefazione di J.-B. Pontalis, Parigi, 1973, p. 288. Problematica, su questo punto, l'opinione di E. Seillière, *Apollo oder Dionysos?*, cit., p. 192: «[...] tra Hegel, maestro [di Stirner], e Schopenhauer, consigliere spirituale [di Nietzsche], non vi è gran differenza [...]. Padre comune di entrambi fu Kant e, trasverso Kant, il nonno legittimo è Rousseau». Dunque Stirner, non meno di Nietzsche, sarebbe un “nipote” del Ginevrino. Sulle tesi di Seillière relative al Romanticismo e al ruolo preminente di Rousseau, sono ancora notevoli le pagine che vi dedicò C. Schmitt nel saggio *Romanticismo politico* [1924], a cura di C. Galli, Milano, 1981, pp. 36 sgg. Sul concetto di proprietà in Rousseau va consultato anzitutto il classico studio di J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* [1952], tr. it. di M.L. Izzo Agnetti, con una presentazione di C. Galli, Bologna, 2000²; a p. 75 Talmon chiarisce un punto per noi importante: secondo Rousseau, il primo uomo che recintò un pezzo di terra e se ne dichiarò “proprietario”, «divenne l'autore di tutte le guerre». Come vedremo tra poco, la posizione di Stirner circa i rapporti tra proprietà e guerra è completamente diversa.

prietà riguarda la persona, o sia un ente che non si presenta come un 'bene', né sul piano materiale né su quello spirituale. Questo duplice sbarramento sembra decisivo. Nel fatto, una partizione qualitativa tra i due piani aprirebbe un varco alla equivoca nozione di "bene spirituale". Ne ripareremo tra poco. Per ora è sufficiente sottolineare che la proprietà, nel senso espressamente teorizzato dall'*Unico*, comporta l'assenza di ogni possesso. Il possesso è precisamente ciò che impedisce a un tempo l'esercizio della proprietà e l'assunzione correlativa della persona. Le due funzioni sono dunque esattamente convergenti; possiamo dire che l'una implica l'altra.

Il proprietario, per esprimerci in un altro modo, non possiede che la persona. Come si è già detto, però, la persona non è, a rigore, un possesso; la sua essenza, ammesso che ne abbia una (Stirner, coerentemente, lo nega²⁷), si esaurisce senza residui nell'impiego della *libertà*. Del pari, non si dà una libertà che non sia personale. Posta in rapporto alla persona, la libertà è pensata *iuxta propria principia*. O la libertà è un *quantum* personale oppure è del novero delle fantasmagorie [*Spukereien*]. – Dice perciò Stirner: «Proprietario è *il nato libero* [der geborene Freie]. [...] Il libero cittadino, invece, è una creatura dei maniaci della liberazione, dei sognatori e degli esaltati [*Schwärmer*]»²⁸. Da questo motivo si ricava un dato particolarmente significativo: la libertà con cui si nasce non è un dono sociale, o sia un fattore ereditario legato al primato del censo e della classe di appartenenza, e non è nemmeno una prerogativa psicologica innata; è piuttosto un portato necessario, inaggrabile, dell'assunzione puramente "logica" (non ontologica, dunque, ma neppure esistenziale e ancor meno teologica o giuridica) del principio della persona. Se non si parte da questo presupposto, tutta la costruzione stirneriana si riduce effettivamente alle fantasie di un «maestro di scuola ignorante»²⁹.

«Le illusioni sulla proprietà» rileva categoricamente Marx, «corrispondono principalmente ai dati forniti sulla proprietà fondiaria»³⁰, il primo dei quali concerne il fatto che «nel mondo reale le relazioni tra individui dipendono dal loro modo di produzione»³¹. Questa affermazione poggia su un principio giuridico (il

²⁷ La critica alla nozione di *essenza* è svolta da Stirner principalmente in polemica a Feuerbach (*Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 35; tr. it. cit., pp. 42-43): «L'essere supremo è certamente l'essenza dell'uomo, ma appunto perché è la sua *essenza* e non lui stesso è perfettamente identico che noi lo vediamo fuori di lui e lo consideriamo "Dio" oppure che lo troviamo in lui e lo chiamiamo "essenza dell'uomo" oppure "l'uomo". Io non sono né Dio, né l'uomo, né l'essere supremo, né la mia essenza e perciò in fin dei conti non cambia niente se io penso l'essenza in me o fuori di me»; poche righe prima la posizione di Stirner è ancora più netta: «*Siamo noi* ciò che è in noi? Tanto poco quanto siamo ciò che è fuori di noi».

²⁸ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 181.

²⁹ K. Marx, *Die Deutschen Ideologie*, cit., p. 388; tr. it. cit., p. 392.

³⁰ *Ibid.*; tr. it. cit., p. 393.

³¹ *Ibid.*, p. 375; tr. it. cit., p. 379.

nesso proprietà-possesso), il cui impulso fondamentale è di natura economica. Cerchiamo di vedere di che si tratta, ma senza neppure sfiorare, qui, la questione più spinosa della storiografia marxista, cioè il rapporto tra “struttura” e “sovrastruttura”.

In termini giuridici, il privato “si oppone” al pubblico. All’interno di questa opposizione opera una tipica connessione dialettica: i due corni del rapporto, cioè, sono orientati nella medesima direzione e tendono a un approdo sintetico. Ciò che accomuna la sfera pubblica e la sfera privata è il possesso di beni; ciò che le differenzia sono le modalità estrinseche (economiche) del possesso. In breve, il possesso è il *terminus ad quem* delle relazioni di proprietà; le modalità che ne regolano il funzionamento sono ascritte al modo di produzione che vi corrisponde. È il dispositivo economico-giuridico a cui si affida l’*Ideologia tedesca*. Questo dispositivo si rivela però del tutto inadeguato alla prospettiva dell’*Unico*. E il motivo è addirittura intuitivo: non possedendo alcunché, la persona stirneriana resta equidistante dalla sfera privata come da quella pubblica. Non si oppone all’una più di quanto sia coinvolta nell’altra. Esattamente come l’Anarca, essa non si schiera «né a favore né contro la legge»³². All’origine di questa impasse ritroviamo il tema centrale dell’*Unico*: l’inconciliabilità del possesso con la postulazione della persona:

Chi non è altro se non ciò che il caso o altri, cioè lo Stato, fa di lui, non *ha*, a buon diritto [*mit Recht* = a causa del diritto], nient’altro che ciò che gli viene dato da altri³³.

Mit Recht: chi si affida a un diritto, cioè ad altro da sé, deve rinunciare a ogni *proprietà* e limitarsi al *possesso* di un bene che in realtà gli è solo *concesso*; egli *ha* qualcosa – senza *essere* niente³⁴. È un individuo, ma non è una persona. Stirner torna con particolare insistenza su questa distinzione elementare. Da un lato c’è la persona (il Proprietario), dall’altro il «semplice individuo»³⁵ (in senso liberal-borghese: soggetto di diritto, soggetto *alla* legge e in quanto tale identificabile mediante «documenti d’identità e passaporto di polizia»³⁶). Non meno impor-

³² E. Jünger, *Eumeswil*, cit., p. 146.

³³ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 281; tr. it. cit., p. 265.

³⁴ *Ibid.*, pp. 184-85; tr. it. cit., pp. 177-178: «Dappertutto risuona il grido: “Libertà!”. Ma si è consapevoli, si sa che cosa significa una libertà donata o *octroyée*? Non si riconosce che ogni libertà, nel senso pieno della parola, non può non essere essenzialmente – liberazione di sé [*Selbstbefreiung*] [...] se invece vi danno la libertà, sono imbrogliatori che danno più di quello che hanno [*mehr geben, als sie haben*]. Essi, infatti, non vi danno niente di loro proprio, ma merce rubata, vi danno la vostra propria libertà, la libertà che dovrete prendervi da voi; e ve la danno soltanto perché voi non ve la prendiate e chiamate per giunta quei ladri e truffatori a giudizio. [...] Qui sta la differenza tra *Selbstbefreiung* ed *Emanzipation* (affrancamento, concessione di libertà)».

³⁵ *Ibid.*, pp. 289-290; tr. it. cit., p. 273.

³⁶ *Ibid.*, p. 283; tr. it. cit., p. 267.

tante, d'altra parte, è distinguere l'essere dal modo d'essere. La contrapposizione tra *essere* e *avere*, abbastanza frequente nell'*Unico*, non deve trarre in inganno. Non ci troviamo di fronte a una forma di personalismo mascherato. La persona stirneriana, come si ricava dal passo seguente, non ha alcuna consistenza ontologica:

Con l'*essere* non si giustifica proprio niente. Il pensato è altrettanto del non-pensato, la pietra sulla strada è e la mia rappresentazione della pietra è essa pure. Ambedue sono, ma in *spazi* diversi: la prima nello spazio esterno, la seconda nella mia testa, in *me*; io, infatti, sono uno spazio come lo è la strada³⁷.

In generale Marx ritiene che l'uomo sia inseparabile dalle sue azioni e che la sua integrità passi attraverso la riappropriazione del prodotto del lavoro. Stirner pensa invece che l'individuo possa agire liberamente solo se dispone di sé in guisa *preliminare*; per lui l'azione è subordinata all'essere, o sia al modo d'essere (non al modo di produzione), cosicché per liberare un individuo non è sufficiente agire sul meccanismo dell'alienazione: in tal caso, infatti, la sua libertà sarebbe derivata, *octroyée*, sarebbe una libertà ottenuta mediante un'azione esterna, cioè grazie a una *mediazione*; di qui il suo carattere "impersonale".

Stirner innesta il tema della "personalità" sul legno antico della proprietà. La proprietà è la misura della personalità – una misura estrinseca, del tutto aliena da criteri psicologici o privatistici³⁸. Ciò non significa che la persona viene misurata a partire dal possesso, l'essere a partire dall'avere. L'avere riguarda il possesso, non la proprietà. Il proprietario stirneriano *non* ha niente. Per converso, il privato possiede tutto fuorché la persona. Qui sarà bene precisare che la persona non è neppure un "bene spirituale". Il proprietario, per così dire, non ha spostato i suoi interessi dalla materia allo spirito. Tutt'altro: materia e spirito, come qualsiasi altra ipostasi (famiglia, Chiesa, Stato, società civile, partito, ecc.), minacciano in ugual misura sia la proprietà che la persona. Ne deriva un programma politico apertamente controcorrente:

La proprietà [...] non può e non deve venir eliminata, ma va piuttosto strappata dalle mani dei fantasmi, affinché diventi *mia* proprietà: così scomparirà la coscienza sbagliata secondo cui io non potrei autorizzarmi a prendere tutto ciò di cui ho bisogno³⁹.

³⁷ *Ibid.*, p. 383: «Durch das *Sein* wird gar nichts gerechtfertigt. Das Gedachte *ist* so gut als das Nich-Gedachte, der Stein auf der Straße *ist* und meine Vorstellung von ihm *ist* auch. Beide sind nur in verschiedenen *Räumen*, jener im luftigen, dieser in meinem Kopfe, in *Mir*: denn Ich bin Raum wie die Straße»; tr. it. cit., p. 355.

³⁸ Come in questo passo, in cui Stirner fa valere la *proprietà del dolore* contro la mera (pietistica) libertà interiore (*ibid.*, pp. 173-174; tr. it. cit., p. 168): «Schiavo di un padrone, io penso solo a me stesso e al mio vantaggio; certo, le sue percosse mi colpiscono: io non ne sono libero [...] Il fatto che io soffro e tremo dimostra che sono ancora in me, ancora padrone di me: io resto mio».

³⁹ *Ibid.*, pp. 287-288; tr. it. cit., p. 271.

La proprietà *non* è un furto. Semmai è il capitalismo avanzato, specie nella sua fase liberista, a derubarci di ogni proprietà personale. Lo Stato si limita a offrire beni in concessione, ovvero possessi (come dimostra l'istituto della tassa patrimoniale⁴⁰). Del pari, la legge mi rende «indipendente dalle *persone*», mi preserva dall'arbitrio personale⁴¹. Così è lecito parlare di proprietà personale solo al di fuori delle sfere complementari della legge e dello Stato. Stato e proprietà – o legge e proprietà (la legge domina in quel sistema in cui la società subentra allo Stato) – sono incompatibili. La critica marxiana al legalismo liberale non intacca la questione di fondo: Stirner non intende valutare o svalutare la proprietà in base a criteri più scientifici di quelli espressi dal socialismo borghese; il suo programma è *toto caelo* diverso: si tratta di escludere i due modi di *aggrare* e *eludere* la proprietà, il modo legale e quello statale, il liberalismo e lo statalismo, nell'ambito del quale rientra anche il *Kommunismus*:

la questione della proprietà [*die Eigentumsfrage*] non si può risolvere così facilmente [*so gütlich* = amichevolmente; ma *Gütler* è il *piccolo possidente di campagna*] come vagheggiano i socialisti e perfino i comunisti. Essa si risolverà soltanto con la guerra di tutti contro tutti. I poveri diventeranno liberi e proprietari [*frei und Eigentümer*] solo quando – si ribelleranno, si rivolteranno, insorgeranno [*empören, emporbringen, erbeben*]. Donate loro quanto volete: essi vorranno avere sempre di più, perché quel che essi vogliono non è niente di meno che questo: la fine delle donazioni⁴².

Contro il liberalismo e le sue diramazioni socialiste, il comunismo scientifico affronta il fenomeno sociale del possesso privato, ma lascia indecisa «la questione della proprietà». Le categorie del sociale, del possesso e del privato rimandano al diritto e invocano una giustificazione umanitaria. Ma l'umanesimo, sotto qualunque veste si presenti, nel nome di Feuerbach o di Marx, espropria il singolo della sua persona. Nell'epoca dei diritti dell'uomo la persona del dramma rimane senza volto. È l'esito inaccettabile della riflessione stirneriana. – Le conseguenze politiche di questo assunto sono altrettanto controverse: la fine dello Stato sociale segnerà il tramonto del *sistema ereditario internazionale*⁴³ e l'inizio della (grande) politica dei proprietari.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 280; tr. it. cit., p. 265: «Il fatto che lo Stato non strappi arbitrariamente al singolo ciò che questi ha avuto dallo Stato stesso è come dire che lo Stato non deruba se stesso. [...] Negli espropri, nella consegna di armi e simili (e anche, per esempio, nell'incameramento dell'eredità da parte del fisco, se gli eredi non si presentano in tempo utile) salta agli occhi il principio, altrimenti nascosto, che solo "lo Stato" è proprietario e il singolo, invece, feudatario soltanto».

⁴¹ *Ibid.*, p. 117; tr. it. cit., p. 115.

⁴² *Ibid.*, p. 288; tr. it. cit., p. 272.

⁴³ *Ibid.*, p. 305; tr. it. cit., p. 287: «Cancellate l'eredità e avrete spezzato il sigillo dell'esecutore testamentario. Adesso tutto è un'eredità [*Jetzt ist ja Alles ein Erbe*], o già ereditata o che aspetta il suo erede. Se è la vostra, perché farvela sigillare, che v'importa del sigillo?».

3. *Princeps legibus solutus*

Anche Stirner valuta con molto interesse l'«estensione» della «forza reale», o sia l'imperatore effettivo in luogo del suo doppio fantastico, ma solo per calibrare, nei confronti dell'uno e dell'altro, un atto adeguato di appropriazione.

L'Unico si rivela proprietario al cospetto dell'imperatore, cioè nel suo rapporto *personale* al potere. L'*appropriazione dell'imperatore* (singolare espressione) mira a una perequazione dei gradi di potenza, a una redistribuzione delle quote di *Gewalt*. Il proprietario e l'imperatore si situano ora sullo stesso piano. Le loro vite scorrono parallele. Subitaneo o graduale che sia, questo atteggiamento non ha niente a che fare con un tipico atto di “ribellione”. Stirner si serve in effetti di un concetto diverso, quello di *Empörer*. Si profila un equivoco insidioso; per scioglierlo bisogna cominciare da una distinzione preliminare:

Rivoluzione e ribellione [*Empörung*] non devono esser considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento [*Umwälzung*] della condizione sussistente o *status*, dello Stato o della società, ed è perciò un'azione *politica* o *sociale*; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento [*Umwandlung*] delle condizioni date, ma non parte di qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma un sollevamento dei singoli [*eine Erhebung der Einzelnen*], cioè un emergere ribellandosi [*ein Emporkommen*], senza preoccuparsi delle istituzioni che ne dovrebbero conseguire. La rivoluzione mirava a creare nuove *istituzioni*, la ribellione [*Empörung*] ci porta a non farci più *governare* da istituzioni, ma a *governarci* noi stessi, e perciò non ripone alcuna radiosa speranza nelle “istituzioni”⁴⁴.

L'*Empörung*, cioè l'ascesa,

non è una lotta contro il sussistente [*das Bestehende*], poiché, se essa appena cresce [*gedeiht*], il sussistente crolla da sé [*das Bestehende von selbst zusammenstürzt*], essa è solo un processo con cui mi sottraggo al sussistente [*sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden*]. E se abbandono il sussistente, ecco che muore e si decompone⁴⁵.

La decomposizione del “sussistente” non è, dunque, la conseguenza di un conflitto, di una opposizione. Per ottenere questo risultato non è necessario resistere al potere costituito; sarà sufficiente ignorarlo. Jünger adombra questo atteggiamento quando scrive:

Nell'“adesione” si celano manette. “Invertire la funzione” significa: afferrare la corda della funzione dall'altro lato. Così si spreca forza. Mollare la presa e vedere l'avversario a terra è tutt'uno⁴⁶.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 354; tr. it. cit., p. 330.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ E. Jünger, *Annäherungen*, cit., p. 380.

Dal canto suo, Stirner ravvisa un esempio di questo “metodo” nel mito del Cristo:

Egli non era un rivoluzionario, come per esempio Cesare, bensì un ribelle [*ein Empörer*], non uno che rovesciava gli Stati [*Staatsumwälzer*], ma uno che *si sollevava* [*Einer, der sich emporichtete*]. Per questo il suo principio era solo: «Siate astuti come serpenti», che esprime la stessa cosa dell'altro principio, più specifico: «Date a Cesare ciò che è di Cesare»; egli non conduceva alcuna battaglia liberale o politica contro l'autorità costituita, ma voleva, incurante di quell'autorità e da essa indisturbato, percorrere la *propria* strada. E non meno indifferenti del governo gli erano i nemici di questo, perché né l'uno né gli altri capivano ciò che egli voleva ed egli non poteva che tenerli lontani da sé con l'astuzia di un serpente [*Schlangenklugheit*]⁴⁷.

Si fa fatica ad ascrivere il simbolo antico del serpente alle insegne del pacifismo. Il pacifismo non fa che parlare di guerra, il suo unico obiettivo è opporsi alla guerra. I mezzi di cui dispone rifuggono dalla violenza, è vero, ma proprio per questo l'atteggiamento di fondo rimane fundamentalmente oppositivo e resistenziale. L'opposizione, come abbiamo visto, esprime la rinuncia alla *propria* quota di *Gewalt*. Con ciò il resistente rinuncia alla chiusura del conflitto, che si ottiene mediante la radicalizzazione della *Gewalt*. Il suo ruolo si capovolge pertanto in una forma di collaborazione; il pacifista collabora alla formazione di un altro ordine, cioè di un'altra ipostasi, in cui il primato della guerra è solo rimosso. Lo stato di pacificazione convive in effetti con il rischio inestinguibile della guerra e ne alimenta l'imminenza. Da questo punto di vista, la natura del pacifismo mantiene inalterati (limitandosi a capovolgerli) i tratti caratteristici dello spirito rivoluzionario, il quale rimane attivo o latente in tutti quei casi in cui l'opposizione, il conflitto e la resistenza conservano, in guisa diretta o indiretta, una priorità ontologica. – Il pacifismo è in definitiva una variante aggiornata o una sofisticazione del vatteliano *ius in bello*.

Diverso è il metodo messo in atto dal Cristo stirneriano, come diversi sono i suoi risultati, specie sul terreno politico. Ciò, tuttavia, non toglie nulla alla efficacia della sua azione; anzi, la “vera distruzione”, o sia quel genere di offensiva che non nasce dal conflitto e dall'opposizione, e che dunque non trae alimento dal caos e dell'anarchia⁴⁸, trova proprio qui il suo perfetto adempimento. Indifferente al

⁴⁷ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 355; tr. it. cit., p. 332.

⁴⁸ La specularità tra lo spirito rivoluzionario e quello reazionario affiora in un passaggio del lucido saggio che Emil Cioran ha dedicato a Joseph de Maistre: «Tant qu'une révolution n'est qu'une possibilité, elle transcende les données et les constantes de l'histoire, elle en dépasse pour ainsi dire le cadre; mais, dès qu'elle s'instaure, elle y rentre et s'y conforme, et, prolongeant le passé, en suit l'ornière; elle y parvient d'autant mieux qu'elle utilisera les moyens de la réaction qu'elle avait auparavant condamnés. Il n'est pas jusqu'à l'anarchiste qui ne dissimule, au plus profond de ses révoltes, un réactionnaire qui attend son heure, l'heure de la prise du pouvoir, où la

rovesciamento dell'esistente [*Umwerfen des Bestehenden*], egli ne era in realtà il nemico mortale e il suo vero distruttore [*wirkliche Vernichter*]⁴⁹.

Questo atteggiamento non si concilia con la condizione anarchica. La resa del termine *Empörer* con “ribelle” (da *re-bellare*, col suffisso in chiave iterativa, come dire: *rinnovare la guerra*) – è impropria⁵⁰. Un'osservazione di Karl Marx ci permette di chiarire meglio questo punto importante:

«Cristo», veniamo a sapere a questo punto, «non era un rivoluzionario, ma soltanto un *rivoltoso* [Empörer] che *si sollevò*. Perciò gli importava *soltanto* questo: “Siate prudenti come serpenti” [...] / Per corrispondere all’“aspettativa” e al “soltanto” di Sancio [*sc.* Stirner] è necessario che non esista la seconda metà del citato versetto biblico (Matt. 10, 16): «e semplici come le colombe»⁵¹.

In realtà la restante metà della citazione biblica, quella che contiene il riferimento alla pace, è parte integrante e inaggirabile della dotazione dell'*Empörer*. Egli è insieme serpente e colomba poiché chiude i conflitti perfezionando la *Gewalt*. Come colomba rifugge dai conflitti, ne denuncia l'insufficienza, come serpente li porta a compimento, cioè li assume in qualità di proprietà personale. In questo duplice ruolo si comporta da «vero distruttore» dello Stato e «nemico mortale» dell'Uomo: allo Stato, infatti, sostituisce l'«associazione», all'Uomo la persona.

Stirner presenta il Cristo nell'atto di percorrere *ungestört* la «*propria* strada», cioè la strada *personale*, la strada *della persona* (moto cristologico se altri mai). Per sua natura il *re-bellis* non può scansare le turbolenze, non può e soprattutto non vuole procedere indisturbato. La figura del ribelle rimane schiacciata sul terreno sociale – il terreno dei conflitti, il piano *istituzionale*, l'ordine oggettivo o ipostatico. Altro è il ruolo dell'*Empörer*. Questi dà fondo alla sua riserva di violenza per innalzarsi fino al rango superiore. Il rango personale. Qui l'individuo è *sovrano*, cioè *re*. Come persona, egli è *l'insorto*, nel senso letterale e prebellico del latino *insurgere* (elevarsi, innalzarsi).

métamorphose du chaos en... autorité pose des problèmes qu'aucune utopie n'ose résoudre ni même envisager sans tomber dans le lyrisme ou le ridicule» (*Exercice d'admiration. Essais et portraits* [1977], in E. M. Cioran, *Oeuvres*, Parigi, 1995, pp. 1544-1545).

⁴⁹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 356; tr. it. cit., p. 332.

⁵⁰ «Per cautelarmi da una denuncia penale» scrive al riguardo Stirner, «sottolineo espressamente, benché sia superfluo, che ho scelto la parola “Empörung” per il suo *significato etimologico*, e quindi non la uso nel senso specifico che viene condannato dal codice penale» (*Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 355, in nota; tr. it. cit., p. 331). C'è motivo di credere che in questo caso Stirner non intenda prevenire solo la censura penale, ma anche, e forse soprattutto, quella “filosofica”. In questo senso suona fuorviante l'indicazione del Curatore italiano: «*Empörung* ha poi anche il significato di “indignazione”. Per beffare la censura, e insieme schivarla, Stirner pretende di usare qui la parola nel suo significato letterale» (*ibid.*).

⁵¹ K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, cit., p. 365; tr. it. cit., p. 369.

L'insorto attinge la persona (si eleva al suo grado). È precisamente questo movimento a fare di lui un proprietario. La persona è d'altronde l'unica proprietà pensabile: è la proprietà dell'Unico. Tutto il resto è possesso, eredità. Ma che genere di rapporto si instaura tra la persona e il potere? e come si organizza la persona al cospetto dei rappresentanti del potere? Jünger sintetizza il dilemma in questo modo: il proprietario "si associa" l'impero, ne riconosce la positività e la incorpora – non già imperialisticamente, in un caratteristico delirio di potenza (la cui matrice, secondo una felice espressione di Schmitt⁵², è nell'"imperialismo privato" di Fichte), ma come semplice pendant:

[L'Anarca] non è l'antagonista [*Gegenspieler*] del monarca, è bensì la persona che gli è più estranea, quella che ne rimane intatta, sebbene anch'essa pericolosa. L'Anarca non è l'oppositore [*Gegner*] del monarca, ma il suo pendant⁵³.

E più oltre:

L'Anarca [...] è il pendant del monarca; anch'egli è sovrano, come tale è però più libero, poiché non ha bisogno di regnare⁵⁴.

L'imperatore e il proprietario formano con ciò una «associazione» [*Verein*⁵⁵]. Da questo nucleo positivo – aprioristico e logico più che politico, rigorosamente illuministico più che "naturale" o "storico" – deve irraggiare la "pace perpetua". Il suo principio struttivo ci è già noto: due *unicità* non possono avere nulla in comune, nemmeno il terreno in cui si celebra il conflitto; Stirner lo ribadisce in questi termini:

Solo con l'ultima separazione [*mit der letzten Separation* = con la separazione estrema] la separazione stessa ha termine e si ribalta nella federazione [*Vereinigung*]⁵⁶.

⁵² C. Schmitt, *Glossario* [1991], a cura di P. Dal Santo, Milano, 2001, p. 138. Ma su Fichte va tenuto conto di questo importante intervento di Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 199; tr. it. cit., p. 192): «Quando Fichte dice: "L'io è tutto", può sembrare che questo concordi pienamente con le mie tesi. Ma l'io non è tutto, bensì *distrugge* tutto [*Allein nicht das Ich ist Alles, sondern das Ich zerstört Alles* = Ma l'io non è il Tutto, ché, piuttosto, lo *distrugge*, nel senso che è nemico di ogni totalità] e solo l'io che si dissolve [*das sich selbst auflösende Ich*], l'io che non arriva mai ad essere [*das nie seiende Ich* = l'io non sedimentato, non ipostatizzato, l'io *non identitario*], l'io – *finito* è realmente io. Fichte parla dell'io "assoluto", io, invece, parlo di me, dell'io caduco».

⁵³ E. Jünger, *Eumeswil*, cit., p. 42.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁵ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 254; tr. it. cit., pp. 241-242: «[...] soltanto i singoli possono unirsi [*können nur Einzelne... in Verein treten*]; tutte le leghe e alleanze di popoli sono e rimangono combinazioni meccaniche, perché le "persone" che si riuniscono, almeno finché tali sono considerati i "popoli", sono *prive di volontà* [*willenlos*].».

⁵⁶ *Ibid.*

A rigore il *Verein* si compone di due sole persone: l'imperatore e il proprietario, il monarca e l'Anarca. Jünger ricorre spesso a questa immagine araldica del potere. L'effetto è sottilmente straniante. Si può supporre che la scelta di questo referente risponda a motivi di ordine retorico – il monarca prosciuga e in certo modo purifica l'idea di potere. In ciò può anche affiorare un motivo di biasimo, la traccia di un potente istinto conservatore. Da qualche parte Jünger ha scritto che la figura del re, oggi, è tollerata solo nel gioco delle carte. Ma a ben vedere la posizione conservatrice è soltanto una strategia elusiva. Se dietro il proprietario si nasconde il monarca, se il singolo, come tale, è sovrano, la visione verticistica e semplificatoria del potere è, nel fatto, destituita di fondamento. La coesistenza *non conflittuale* di due “monarchi” entro lo stesso regno prefigura una teoria del potere persino più complessa e sofisticata di quella praticata dagli odierni teorici della biopolitica.

Tra l'*Arbeiter* e *Eumeswil* corre all'incirca mezzo secolo. Frattanto la prospettiva generale è cambiata. Nell'*Arbeiter* l'individuo «o è operaio o non è»⁵⁷; in *Eumeswil* l'individuo o è sovrano, cioè persona, o non è. In questo cambiamento si riflettono numerosi fattori – storici, politici, economici, ecc., ma esso si compie soprattutto sotto il segno dell'*Unico*. In un certo senso, Jünger ha utilizzato le figure stirneriane (l'Unico, il Proprietario, l'Egoista) per filtrare cinquant'anni di vicende contemporanee, per manipolare, a volte distorcere, uno dei periodi più densi, più tragici della storia europea. La valutazione critica delle vaste *Strahlungen* deve tenere conto di questo fattore. D'altra parte Jünger è l'Anarca *in persona*; in questo ruolo, il solo che gli competeva veramente, egli ha calcato in un lungo e in largo la scena della *Weltgeschichte*, l'ha misurata con precisione e alla fine – se l'è appropriata. L'Anarca è il proprietario della Storia⁵⁸.

Il grande tema della storia – centrale in *Eumeswil* – suggerisce un'altra considerazione. Sotto la maschera (o *persona*⁵⁹ di Vigo, lo abbiamo visto, si possono

⁵⁷ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* [1932], Stoccarda, 1982, p. 80.

⁵⁸ Questa affermazione va messa in relazione a un luogo stirneriano (*Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 182; tr. it. cit., riadattata, p. 175) : «Io salvaguardo la mia libertà nei confronti del mondo nella misura in cui mi approprio del mondo [*in dem Grade, als Ich Mir die Welt zu eigen mach*], cioè “lo conquisto e lo prendo in consegna” [*einnehme*]». Con ciò libertà e appropriazione convergono nella stessa intenzione. Jünger applica questo criterio alla storia. La sua posizione, a rigore, non è né astorica né antistorica; piuttosto egli “assume” la storia, se ne appropriava, e per ciò stesso si “libera” della sua rappresentazione ipostatica. Non bisogna infatti confondere l’“utilità” della storia con il “danno” che deriva dalla sua ipostatizzazione. Da questo punto di vista – che è stirneriano, poi nietzscheano e jüngeriano – lo storicismo e il marxismo, secondo prospettive diverse, hanno elaborato una concezione ipostatica e “impersonale” della storia. Sull'idea jüngeriana della storia, con particolare riguardo al paradigma spengleriano, rimando allo studio di D. Conte, *Jünger, Spengler e la storia*, in *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*, a cura di L. Bonesio, Seregno, 2002, pp. 153-198.

⁵⁹ Il passaggio etimologico (e psicologico) dall'uno all'altro significato del termine latino *persona* è indagato nel libro ormai canonico di S. Schlossmann, *Persona und ΠΡΟΣΩΠION im Recht und im christlichen Dogma*, cit., pp. 11-21.

riconoscere i tratti di Carl Schmitt, per lo meno in rapporto ad alcune vicende biografiche; ma anche quelli di Oswald Spengler, per via di certe sfumature dottrinali⁶⁰; non è escluso, però, che Vigo richiami anche la figura di Ernst Kantorowicz, l'unico, fra i tre, ad essere uno storico di professione. Per molti aspetti, il celebre studio di Kantorowicz sulla teologia politica medievale, *The King's Two Bodies*⁶¹, può illuminare la concezione jüngeriana del potere con efficacia pari a quella dell'*Unico*. Sebbene non ci siano prove documentabili di una sua influenza diretta su Jünger, è certo che solo nelle pagine di Kantorowicz il rapporto Anarca-monarca (o sia il modello o l'"idea" del *Verein*) riceve una cornice adeguata, quasi un'apoteosi, in linea con la doppia, parallela attività di Martin Venator: quella accademica o sociale (collabora con Vigo alla cattedra di storia), ma anche quella "personale" («Anarca») si legge nei suoi appunti, «è più o meno ogni storico nato»⁶².

In effetti, molti dei documenti della scuola dei Glossatori (*dictatores*) presi in esame da Kantorowicz si attagliano in modo sorprendente alle strategie convergenti del proprietario e dell'Anarca. Consideriamo, in rapida successione, qualche esempio. Secondo Alberico da Rosate,

essendo il principe la *lex animata*, egli veramente non è posto *sotto* la legge, ma *nella* legge [...] e quindi, citando Salmi I. 2 («In lege Domini voluntas eius»), spiega: «dicit aliud est esse in lege, aliud sub lege. Qui enim in lege est, secundum legem agit voluntarie obediendo legi; qui autem sub lege est, secundum legem agit necessitatis timore coactus»⁶³.

Il concetto di *lex animata* va inteso nel senso enunciato da Egidio Romano:

il re o principe è una sorta di legge, e la legge è una sorta di re o principe. La legge infatti è una specie di principe inanimato, mentre il principe è una specie di legge animata [*lex est quidam inanimatus princeps. Princeps vero est quadam animata lex*]. E nella misura in cui l'animato supera l'inanimato, il re o il principe supera la legge⁶⁴.

⁶⁰ E. Jünger, *Eumeswil*, cit., p. 20: «Vigo [...] si spinge nel passato seguendo un metodo particolare: lo attraversa in diagonale anziché in senso cronologico. Egli dispone di un occhio che si acconcia meno al cacciatore che al giardiniere o al botanico». Spengler insiste diffusamente sul carattere «vegetale [*pflanzenhaft*] delle *Kulturen*, il cui sviluppo è oggetto di uno sguardo "morfologico" (cfr., per es., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1923], Monaco, 1990, p. 143; Id., *Briefe 1913-1936*, a cura di A.M. Koktanek, Monaco, 1963, p. 116, lettera a G. Misch del 5 gennaio 1919).

⁶¹ E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* [1957], Princeton, 1997; tr. it. di P. Severi, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, 1989.

⁶² E. Jünger, *Eumeswil*, cit., p. 43.

⁶³ E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, cit., p. 136, in nota; tr. it. cit., p. 117.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 134; tr. it. cit., p. 116. Il concetto di *lex animata* discende da Aristotele (*Etica Nicomachea* V, 1132a, 20 sgg.: *dikaion êmpsychon*): «L'idea di un principe come "legge animata" non era

Alberto Magno (*In Matthæum* VI, 10) chiarisce come questo tema del “superamento” della legge non abbia in realtà niente a che vedere con una forma di trasgressione o opposizione; se infatti

licet rex supra legem sit, tamen non est contrarius legi: et est supra legem, eo quod ipse est viva forma legis, potius formans et regulans legem quam formatus et regulatus a lege⁶⁵.

L’indicazione è preziosa. Come *lex animata*, o *lex viva* (secondo la dizione di Goffredo da Viterbo⁶⁶, il monarca non subisce la legge, non ne è “regolato”; ciò, tuttavia, non vuol dire, poniamo, che il monarca sia esentato dal rispetto della legge, o che all’occasione vi si opponga (*contrarius legi*) o che benefici, al più, di speciali deroghe; piuttosto egli stesso, la sua persona, è la *forma* e la *regola* della legge e non può contrastarla più di quanto il corpo possa negare la sua immagine riflessa.

In quanto *formans legem* il monarca nega l’ipostasi della legge, il diritto positivo, ma afferma la *lex viva*, cioè se stesso. Si tratta dunque di *superare* il diritto positivo e “appropriarsi” della legge; occorre sostare *in lege*. Questa “sosta”, questa specie di inerzia preontologica, presuppone il dispiegamento del principio della persona. È un aspetto che Stirner teorizza, sottoforma di motivo “pedagogico”, fin dallo scritto *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung*⁶⁷. La cieca obbedienza (*sub legem esse*), non meno dell’atto trasgressivo (*contrarius legi*), presuppongono l’idea di *lex* come *inanimatus princeps*: non proprietà, bensì morta ipostasi.

In base alla formula *princeps legibus solutus*, ripresa senza posa da civilisti e

originaria del pensiero giuridico romano. Il concetto in sé, *nomos émpsychon*, derivava dalla filosofia greca; esso si era mescolato all’idea dell’imperatore romano come incarnazione di tutte le virtù [e di ogni altra cosa che nobilita l’esistenza], non senza subire, forse, una certa influenza cristiana – almeno nella forma in cui Giustiniano venne infine applicando questa metafora alla propria persona» (*ibid.*, p. 127; tr. it. cit., reintegrata, pp. 109-110).

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 133-134; tr. it. cit., p. 115.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 129; tr. it. cit., p. 111.

⁶⁷ M. Stirner, *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: der Humanismus und Realismus* [1842], in *Parerga, Kritiken, Repliken*, a cura di B.A. Laska, Nürnberg, 1986, p. 94: «*Persönlich* aber muss jede Erziehung werden, und vom Wissen ausgehend doch stets das Wesen desselben im Auge behalten, dies nämlich, – dass es nie ein Besitz, sondern das Ich selbst sein soll. Mit einem Worte, nicht das Wissen soll angebildet werden, sondern die Person soll zur Entfaltung ihrer selbst kommen; nicht vom Zivilisieren darf die Pädagogik ferner ausgehen, sondern von der Ausbildung freier Personen, souveräner Charaktere [Ogni educazione deve incidere sul piano *personale* e il sapere, la cui essenza va tenuta costantemente sott’occhio, non va mai considerato un possesso – piuttosto, esso deve combaciare senza residui con l’Io stesso. In una parola, non bisogna articolare il sapere, ma promuovere il dispiegamento della persona; parimenti, la pedagogia non deve partire dall’incivilimento, ma dal proposito di formare persone libere e caratteri sovrani]». Per una analisi dei sottili nessi interni che collegano questo scritto all’*Unico*, cfr. B. A. Laska, *Die Negation des irrationalen Über-Ichs bei Max Stirner*, in *Anarchismus und Pädagogik. Studien zu einer vergessenen Tradition*, a cura di U. Klemm, Francoforte s. M., 1991, pp. 38 sgg.

canonisti medievali, il re è sciolto dalla legge perché egli stesso è la legge; la sua persona è la *forma* della legge. Per i *dictatores* della cancelleria imperiale abrogare la legge positiva e appropriarsene non è affatto una misura contraddittoria; contraddittorio è invece pensare la legge *fuori* della persona, oltre i limiti politici del corpo del re – oltre la persona.

Su questo punto Stirner e Jünger ragionano da *dictatores*. Per entrambi, infatti, il rango regale è la *proiezione mitica* della persona; il che, in senso stretto, non implica affatto una rappresentazione. La parola mito, precisa Robert Graves, significa «“iconografia verbale”»⁶⁸ e sotto questo rispetto non riguarda la fantasia, ma lo statuto effettivo, reale, del *mundus imaginalis*. – Oswald Spengler ha detto in proposito: «[...] un mito non è una comoda fantasticheria estetica, ma un pezzo di realtà concretissima [*ein Stück leibhaftigster Wirklichkeit*]»⁶⁹. Analogamente, la figura del re non è una semplice metafora, un espediente retorico, ma l'impronta iconografica della *Empörung*: l'individuo ascende al rango supremo, il rango della persona, e si fa “corpo politico”. Non si tratta di incarnazione (secondo il modello cristiano), ma di personificazione, di “prosopopea”⁷⁰. Come persona o “corpo politico” l'individuo è re e dispone di legge *propria*. Ciò lo pone al di là del diritto positivo e del suo opposto, l'anarchia. Estranea ai conflitti, la persona si appropria la pace.

Il mito della regalità è il corrispettivo iconografico della “grande politica” dei proprietari; nel nome di Stirner, oggi dimenticato, esso attraversa e illumina il cuore di tenebra della *Zivilisation* liberista e finanziaria.

PARALLEL LIVES. POWER AND PERSON IN THE POLITICAL THOUGHT OF MAX STIRNER AND ERNST JÜNGER. *The author underlines that Stirner makes a distinction between personal and private property. Die Einzige claims the property of person, not private property: this seems to sidestep Marx's plethoric attack to him. To private property corresponds the private citizen, who is, first of all, de-prived of his person; he is an individual, not a person; he is “a phantom” – Individuum est ineffabile. Jünger is not alien to such an*

⁶⁸ R. Graves, *La dea bianca. Grammatica storica del mito poetico* [1946-1961], tr. it. di A. Pelissero, Milano, 1998², p. 26.

⁶⁹ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p. 914.

⁷⁰ La concezione storico-temporale dell'io (la cui base è cristologia) cede il passo al motivo parallelo dell'appropriazione (o personificazione) della *Weltgeschichte*. Jünger lo pone al centro di *Eumeswil*. Stirner vi dedica le battute finali dell'*Unico*: «Cristo è l'io della storia universale [*Weltgeschichte*] [...] nella concezione moderna questo io è l'uomo, la figura di Cristo si è sviluppata nella *figura dell'uomo*; è l'uomo come tale, l'uomo di per sé, il “punto centrale” della storia [*der “Mittelpunkt” der Geschichte*]. [...] “L'uomo”, in quanto io della storia universale, chiude il ciclo delle concezioni cristiane»; ma poco più avanti precisa: «[...] che il singolo sia per sé una storia universale e possessa la rimanente storia universale come sua proprietà è cosa che oltrepassa il momento cristiano» (*Der Einzige und sein Eigentum*, cit., pp. 410, 411; tr. it. cit., pp. 379, 380).

outcome, provided that the proprietor may prevail on the egoist. The egoist, in fact, is nothing else than the essence of the individual: the soul of a phantom. The politics of the integral proprietor (who is the double of the private man) match with the myth of kingship. The king is political body without individuality.