

L'UNICO E IVAN KARAMÁZOV: I DUE VOLTI OPPOSTI DEL NICHILISMO



Presumibilmente, nella lettura di Camus, l'individuo stirneriano soffrirebbe in particolare della paura della solitudine esistenziale e dell'incapacità di andare oltre, per superare il cadavere di Dio, di quella codardia che hanno, anche sofferto i discepoli di Zarathustra, gli adoratori dell'asino, con la sola differenza che l'individuo stirneriano, uccidendo Dio, non ha bisogno di un altro padre simbolico, ma si traveste da divinità.

In altre parole, l'Unico sarebbe la vittima che prende il posto del boia, il rivoluzionario che indossa la corona del re ghigliottinato e che, quindi, si sente legittimato a commettere un crimine.

Si capisce allora perché Camus consideri la volontà di affermarsi, come caratteristica distintiva dell'Unico, delimitando sia Stirner che i nichilisti russi, esaminati nelle pagine precedenti in un quadro comune: anche Ivan Karamazov, il personaggio descritto da Dostoevskij in "I fratelli Karamazov", compie una speciale esplorazione verso il nichilismo estremo che porta alla giustificazione morale dell'assassinio del padre. Ivan rifiuta la salvezza nella misura in cui tutta la salvezza implica la conformità alla sofferenza cosmica perché: Anche se Dio esistesse, sebbene il mistero nasconde una verità, [...] Ivan non accetterebbe che questa verità fosse pagata con il male, la sofferenza e la morte inflitte agli innocenti. Ivan incarna il rifiuto della salvezza. La fede conduce alla vita immortale. Ma la fede presuppone l'accettazione del mistero del male, la

rassegnazione davanti alla giustizia. Colui a cui la sofferenza dei bambini impedisce l'accesso alla fede non riceverà, quindi, la vita immortale. In queste condizioni, sebbene esista la vita immortale, Ivan la respinge.

Ivan nega la grazia per amore della giustizia, ma la negazione di Dio e il rifiuto di accettare la sofferenza inevitabilmente lo trascinano in una sordida disperazione e nell'accettazione del male che prima lo disgustava. Il paragone con Ivan non è, per il nostro scopo, una inutile digressione, ma esprime più a fondo l'idea camusiana del nichilismo contemporaneo: il "tutto è permesso" che i russi hanno dato per primo e che Stirner ha portato alle sue ultime conseguenze, la conseguenza dell'uomo che è diventato Dio.

Il nichilista, nell'opporsi al male e la morte, abbraccia l'idea della fine non solo dell'immortalità, ma anche della virtù: se non c'è virtù, neanche la legge esiste. Uccidere quindi è permesso : quando Dio, fonte della moralità, muore, l'uomo può diventare Dio e riconoscere che tutto è permesso.

Camus cerca di metterci in guardia, attraverso il percorso storico dell'idea di ribellione, contro la pericolosa deriva di una ribellione contro Dio, altrimenti legittima: infatti, secondo Camus, lo scopo dell'omicidio di Dio va oltre un semplice requisito esistenziale e penetra davvero nelle viscere della ribellione, e ciò fa sì che la morte di Dio sia prima di tutto una questione "politica", perché l'audacia dell'uomo evoluto che uccide la divinità rappresenta un'autentica e genuina esplosione di insubordinazione: quando si solleva contro Dio, sorge in questo modo, contro ogni moralità imposta, esprimendo il rifiuto, assolutamente umano, di una salvezza pagata con sofferenza, come ha fatto Ivan Karamazov.

Ma, allo stesso tempo, Camus dimostra che la morte di Dio può anche diventare un'arma a doppio taglio, così che i suoi propositi di liberazione conducono a fini criminali: il

conseguente vuoto morale, l'assenza di una moralità definita potrebbe giustificare qualsiasi atto , anche il più riprovevole (precisamente, quello che Camus rimprovera a Stirner).

È facile quindi che il nichilismo contempra il crimine quando l'uomo, privato di Dio, si ritrova in quel vuoto di valori (purché tutto il valore fosse possibile solo grazie a Dio), una sorta di horror vacui che lo spinge verso la convinzione che senza la grazia, l'immortalità o la salvezza, anche il bene perde il suo significato.

Questa è l'immagine del ribelle metafisico che Camus attribuisce a Ivan Karamazov, da cui, in qualche modo, aderisce anche l'Unico di Stirner: la leggera differenza (che Camus intravede acutamente) è che il primo cade in una disperata solitudine dopo l'omicidio metafisico, mentre l'Unico è soddisfatto e convinto del suo atto. Consapevole, tuttavia, di distinguere le diverse fasi del nichilismo, Camus attribuisce un tratto comune all'Unico e ad Ivan Karamazov: essi stessi diventano dei e in tale situazione abbracciano l'immoralità del crimine. Il "tutto è permesso" significa nient'altro che l'accettazione di tutto (anche l'omicidio) perché io, nuovo Dio, lo permetto.

È vero che questa attitudine riflette il comportamento del protagonista di "I fratelli Karamazov" quando afferma:

"Poiché Dio e l'immortalità non esistono, l'uomo nuovo può diventare Dio." Ma cosa significa essere Dio? Riconoscere con precisione che tutto è permesso: respingere ogni altra legge che non sia la propria [...] vedendo e diventando Dio, significa accettare il crimine."

Siamo d'accordo sull'interpretazione del nichilismo che Camus attribuisce a Ivan, mentre ci distanziamo dalla lettura dell'Unico. Diverse sono le motivazioni che spingono i due personaggi verso il nichilismo (Ivan uccide Dio come una

ribellione contro la sofferenza universale, l'Unico, come il tentativo di disalienazione), così come le conseguenze della morte di Dio: Ivan e l'Unico, secondo l'opinione di colui che scrive, non possono essere ricondotti su un terreno comune (che per Camus è diventare dei).

Infatti, se per Ivan tutto è permesso perché Dio è morto, per Stirner Dio si è solo nascosto: il perenne problema dell'individuo stirneriano non è tanto da affermarsi dopo la morte di Dio, dopo che la moralità è scomparsa, così da assicurare che la morte di Dio sia definitiva: che Dio è veramente morto e che i dettami morali di cui era prima fonte non sono stati sostituiti da altri: che "nessuno si siede", che non ci sono asini per sostituirlo, nemmeno l'Uomo-asino.

I nostri atei sono persone pie: la polemica con Feuerbach o la critica dell'umanesimo teologico.

Secondo Stirner, l'ateismo sarebbe insufficiente e inadeguato, persino miserabile, se solo negasse Dio, cioè uccidendo un oggetto preciso, puntuale, definibile, e non si prefiggesse di strappare quell'insieme di attributi che conferiscono a Dio le caratteristiche reputate alla divinità. La ribellione contro Dio si rivelerebbe quindi un atto dimezzato, bloccato in un nichilismo reattivo, timoroso di annientare davvero ogni moralità.

L'Unico stirneriano, in un modo diverso rispetto a Ivan, affronta questa perdita come un fatto definitivo e soddisfacente (sottolinea Camus) e non come un trauma o, peggio, un compromesso, cioè l'uomo Stirneriano, quando uccide Dio (una volta di più lo indichiamo, come il detentore di ogni valore morale), uccide molto più di una morale, perché ciò che uccide è l'idea stessa di "oltre", di trascendenza. Pertanto, va sottolineato che il nichilismo di Stirner non conclude mai nella giustificazione criminale tipica del detto "Se Dio non esiste, tutto è permesso", ma in un modo più sottile "Se Dio non esiste, qualcun altro vuole prendere il suo posto".

L'assassinato, la possibilità logica (o meglio, conseguenza) che Camus attribuisce all'uomo nichilista, disegna in concreto un paesaggio in cui l'uomo è solo nominalmente libero, cioè nel caso in cui il nichilismo è incompleto, poiché la morte di Dio non comporta la fine di una dimensione divina. D'altra parte, Stirner contempla la morte di Dio come un atto di liberazione individuale, e un atto che non è mai letargico, consapevole che, secondo un popolare detto italiano, "Morto un papa se ne fa un altro", perché i sostituti di Dio sono potenzialmente infiniti e persino più pericolosi del culto di un dio-asino che è quello del Dio-Uomo.

È proprio per questo che Stirner non considera la morte di Dio come l'ultimo stadio della liberazione individuale (e collettiva), ma come una di molte altre: la morte dell'oggetto Dio non implica necessariamente la morte del divino, o quel luogo vuoto che non appartiene necessariamente e esclusivamente a Dio, essendo questa solo una parziale incarnazione, circoscritta e limitata nel tempo del divino.

Heidegger, commentando Nietzsche in "Sentieri interrotti" nota che:

"Se Dio ha lasciato il suo posto nel mondo sovrasensibile, questo luogo, rimane sebbene sia vuoto. La regione vacante del mondo sovrasensibile e il mondo ideale possono essere mantenuti. Il luogo vuoto, in un certo modo, chiede addirittura di essere occupato di nuovo, e ha sostituito il Dio scomparso per qualcos'altro. "

Il divino è quindi un attributo che è fatto per guidare qualsiasi soggetto, in un insieme di qualità che danno significato all'entità Dio o, in altre parole, ciò che dà vita all'ontologia che, quindi, non risiede in un Soggetto, ma in caratteristiche che possono fuggire da esso e aderire ad un altro Soggetto. L'ateo rischia di essere ancora più fanatico di un credente se non coglie, insieme a Dio, la divinità come una reversibilità residua dell'entità. Se nella storia nietzscheana l'asino assume le qualità che un tempo adornavano

Dio, quando nel 1844 uscì la prima edizione de L'Unico e la sua Proprietà, Stirner ha potuto già vedere chiaramente il nuovo Dio-asino dei sedicenti atei: l'Uomo. In questo senso, la polemica contro Feuerbach dimostra una impressionante attualità e illumina con nuova luce l'idea della ribellione.

Antitetica rispetto a Feuerbach è l'idea di alienazione in Stirner (pietra angolare di tutta la lite tra i due filosofi), secondo la quale la disalienazione, significa accumulare il nulla, basare la giusta causa "nel nulla" (espressione stirneriana), indipendentemente dalle forme classiche della disalienazione (come la feuerbachiana) con cui liberarsi significa recuperare la propria essenza umana, dove rimane l'idea di un Dio che ci avrebbe espropriati; per Stirner, disealignarsi è piuttosto liberarsi delle essenze. La disalienazione come una negazione delle essenze allora e non come la guarigione: disealignarsi è tendere verso il nulla, verso il vuoto della propria identità, facendo sì che qualsiasi essenza crolli, ogni verità stabile considerata tale, cioè demolendo il carattere sacro dell'oggetto. Quale oggetto? Qualunque.

Qualsiasi "idea fissa" o "fantasma" che configura una dimensione trascendente all'uomo, considerata al di fuori di un sé oggettivo, come una realtà staccata dall'unica realtà autentica che è l'individuo stesso. Un oggetto considerato ontologicamente autosufficiente avrebbe infatti una trascendenza sul soggetto, che sarebbe sottomesso e dipendente e, quindi, non libero. Questo approccio diventa evidente, come abbiamo delineato prima, quando l'autore si occupa dell'idea dell'uomo: "sebbene l'individuo non sia l'uomo, egli, d'altra parte, è presente nell'individuo e ha, come tutti gli spettri e tutto il divino, in esso la propria esistenza ».

Al che non è l'Uomo che si manifesta nell'individuo, ma l'individuo che dà il fondamento all'uomo, quindi il soggetto stirneriano è irriducibile a un principio universale, e nemmeno a quello dell'Uomo. La polemica con Feuerbach non è

altro che l'altro lato del nichilismo di Stirner: qualificare il presunto ateismo di Feuerbach come una forma di teismo ancora più pericoloso della metafisica; l'autore sostiene che questa nuova religione si limita a sostituire un Dio trascendente in un dio immanente, l'Uomo, e come tale è ancora più difficile da sradicare.

Se il soggetto viene rifiutato, in questo caso Dio, Feuerbach lascia intatto il predicato, cioè la dimensione divina ed è per questo che la "liberazione" della teologia proclamata da Feuerbach è, a sua volta, una liberazione teologica. È chiaro quindi che, secondo Stirner, la liberazione di Feuerbach non solo non modifica il rapporto di dipendenza del soggetto rispetto all'oggetto, ma continua ad alienare il soggetto creativo dall'oggetto creato, che continua a rimanere in un "oltre" per essere conseguito, e l'unico cambiamento che Feuerbach pone, è quello di trasmetterlo all'interno del soggetto, che ora non sarà più chiamato Dio, ma Uomo, mentre l'oggetto, l'idea del sacro (lo spazio vuoto di cui parlava Heidegger) continua tranquillamente ad esercitare la propria dittatura.

La religione umana inaugurata da Feuerbach con la rivoluzione antropologica è per Stirner un aspetto ancora più pericoloso della vecchia religione divina, in quanto ora non ci inginocchiamo più davanti a Dio, ma davanti all'Uomo e alle sue leggi razionali:

Feuerbach [...] pensa che se umanizza il divino, ha trovato la verità. No, se Dio ci ha tormentato, l'"Uomo" è in grado di opprimerci in un modo ancora più crudele. Affermando schematicamente che siamo uomini, nominiamo il più insignificante in noi stessi e conta solo in quanto è uno dei nostri attributi, cioè, la nostra proprietà.

Il sacro, secondo Stirner, non è quindi un oggetto (sacro), ma la natura della relazione di dipendenza tra soggetto e oggetto che il mutamento antropologico di Feuerbach lascia invariato:

il soggetto (I) rimane soggetto all'oggetto (Uomo) ciò conferisce una certezza ontologica, cioè, riempie il vuoto e l'assurdità in cui il soggetto sarebbe senza l'universale (davanti a Dio, ora, l'uomo) per sostenerlo. Al contrario, la dimensione dell'autenticità corrisponde a quella della proprietà, per cui "la verità è ciò che è mio, falso ciò a cui appartengo".

Qui emerge la conseguenza che si stabilisce tra la morte di Dio e quella dell'Uomo, essendo i due prodotti della dimensione non autentica del sé, cioè dello spirito: l'Uomo non deve diventare il sostituto di Dio e conquistare il suo regno, "Prendi posto", nella misura in cui questo cambiamento lascerebbe intatto il predicato, cioè la sfera divina e sacra:

Che cosa otteniamo quando, per un cambiamento, spostiamo il divino al di fuori di noi stessi al nostro interno? Siamo ciò che è in noi? No, proprio come noi non siamo ciò che è fuori di noi [...] proprio perché non siamo lo spirito che vive in noi, proprio per questo abbiamo dovuto spostarlo fuori da noi stessi: non era "noi", non coincideva con noi ed è per questo che non potevamo pensarlo come esistente se non era fuori di noi, al di là di noi, nell'aldilà [...] Io non sono né Dio, né Uomo, né l'essere supremo, né la Mia essenza, e quindi non importa se principalmente penso all'essenza in me o fuori di me.

È proprio questa banalizzazione dell'oggetto che fonda la ribellione: il requisito esistenziale dell'autenticità implica la soppressione del carattere sacro dell'oggetto da parte del soggetto: l'Unico stirneriano, essendo se stesso, cioè soggetto non alienato da essenze trascendenti in esso, si estende da un principio dinamico "interiore" a esso, questo significa la ribellione perpetua intesa come superamento dell'oggetto, quindi restituisce la misura dell'autenticità del soggetto per essere la parte più propria e intima.

Lo scopo dell'uomo ribelle è, secondo Stirner, rompere non

solo l'idea stessa di Dio, ma ogni dimensione trascendente che è configurata come una realtà ontologicamente indipendente del soggetto: non è raro, quindi, che anche lo stesso soggetto possa diventare la stessa idea fissa, il nucleo duro dell'ontologia, il «fantasma». Questo è inteso, antitetico alla proposta camusiana, dove il nichilismo dell'Unico, non lo porta a voler diventare Dio stesso: la sua perenne ribellione, concentrata nel rovesciamento di qualsiasi oggetto, di qualsiasi "fantasma", di Dio e dei suoi sostituti. impedisce ad esso (il soggetto scoraggiato) di riconoscere qualsiasi autonomia ontologica nella sfera del sacro. L'Unico non è per niente soddisfatto nel vuoto lasciato da questi morti.

Camus vide chiaramente le implicazioni di cosa comportava la rottura tra soggetto e oggetto nella filosofia di Stirner, cioè la mancanza di qualsiasi ordine stabile o valore morale, ma si sbagliava riguardo alle conseguenze che questo implicava: non il crimine, il "massacro" del mondo (metaforicamente e pragmaticamente) per mano dell'Unico, ma il continuo "massacro" dei succedanei. L'errore di Camus, come abbiamo sottolineato, nasce proprio dall'ignoranza della dimensione di questa "realtà interiore" che l'individuo crede indipendente dalla sua volontà e quindi dotata di autosufficienza.

Ma se la ribellione di Stirner consiste nel superare questa dimensione sacra, subordinando il "Dio interiore" piuttosto che uccidere il "Dio esteriore", questo atto implica, naturalmente, una diversa concezione della morale dell'individuo che uccide Dio, configurandolo come novità assoluta.