

ÜBERMACHT



Questo rilievo ci consente di fissare l'attenzione su un aspetto che l'ermeneutica stirneriana, almeno per quanto io ne sappia, non ha sufficientemente tematizzato, ossia permette di palesare come la costruzione stirneriana, per quanto concerne questo luogo argomentativo, si giochi all'interno di un orizzonte che ha come

principale referente non tanto, o meglio non solo le teorie di Hegel esposte nelle Grundlinien der Philosophie des Rechts, ma anche e soprattutto la riflessione sul diritto naturale svolta da Fichte in Grundlage des Naturrechts.

Evidenze testuali testimoniano in tal senso sia in merito alla specifica nozione di diritto sia, in maniera forse ancor più significativa, per quanto concerne l'elaborazione della peculiare concezione stirneriana di proprietà. Una breve esposizione della dottrina fichtiana del diritto, naturalmente limitata ai punti qui cogenti contribuirà quindi a palesare questi nessi.

Per quanto le questioni etiche e politiche fossero al centro della speculazione fichtiana sin dalla fine degli anni '80 del XVIII secolo – si pensi ai Zufällige Gedanken in einer

schlaflosen Nachtdel 1788 – l'interesse precipuo, e con essa la precisazione di una visione originale dell'idea di diritto, si collocano tra il 1793 e il 1795 e trovano definitiva sistematizzazione nei due libri della Grundlage, pubblicati rispettivamente nel marzo 1796 e nell'ottobre 1797. Il primo testo in cui Fichte si occupa in maniera approfondita del concetto di diritto è, particolare non irrilevante, il Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, in cui viene elaborata una prima teoria del diritto in particolare nel suo rapporto con la morale e il contratto sociale.

L'elaborazione fichtiana ha abbrivo nella considerazione dei modi di soggezione dell'uomo alla legge morale: essa infatti definisce gli ambiti del comandato, del vietato e del lecito e, di conseguenza, la sfera del diritto, ossia precisamente l'orizzonte del non vietato dalla legge morale che comprenderà quindi sia il comandato, cioè il diritto-dovere a fare il proprio dovere, sia il lecito, cioè il diritto a fare ciò che non è vietato dalla legge morale. Appare però ovvio che tra questi due ambiti sussista una differenza qualitativa, in cui il discrimine è la determinazione della volontà: nel caso del dovere infatti si tratta di una determinazione conforme alla legge morale ed è pertanto espressione precipua della personalità morale degli individui, mentre nel caso del lecito tale determinazione è indipendente dalla volontà morale stessa, quindi non pertiene a tale espressione.

Tale differenza è decisiva, in quanto sancisce quella tra diritti inalienabili, ossia pertinenti alla prima sfera, e principi alienabili, ossia semplicemente leciti. In questo caso Fichte sembra riprendere la distinzione giusnaturalistica tra diritti innati (inalienabili) e diritti acquisiti (alienabili) forse attraverso la mediazione di Theodor Schmalz, e mutuare dallo stesso giusnaturalismo e dalla riflessione kantiana il nesso forte diritto-moralità: il soggetto del diritto è l'uomo come spirito, come "puro ente

morale” e “il problema principale della teoria del diritto è la realizzazione di questa dimensione”

All'uomo come coscienza morale e come soggetto del diritto naturale concerne quindi l'ambito dei diritti inalienabili, mentre la dimensione dei diritti alienabili riguarda la libertà, anzi l'arbitrio, dell'uomo stesso e rappresenta l'ambito della contrattualità (anche con lo Stato). Arbitrio che si rivela totale in merito alla stipulazione e alla rescissione, anche unilaterale, dei contratti stessi, in quanto questi devono rispondere ai fini dei singoli uomini e possono legittimamente conoscere la decadenza quando non corrispondono più a tale scopo.

È interessante e al contempo singolare come Fichte elabori qui “una sorta di individualismo radicale – una forma di egoismo morale” che coinvolge sia la natura sia la proprietà, nella loro sottrazione all'influenza dello Stato in quanto “frutto esclusivo dell'attività dell'uomo”. Chiaramente qui importa rilevare come la nozione di alienabilità venga elaborata da Fichte in connessione con quella che Verweyen intende come una limitazione della moralità alla sola sfera coscienziale, quindi, di principio, come una condizione esterna e indipendente dalla dimensione morale. Inoltre, l'insistenza sull'egoismo morale e la peculiare concezione dinamica, anzi pratica della proprietà anticipano sviluppi successivi del pensiero fichtiano che Stirner lavorerà per costruire la propria visione.

La riflessione fichtiana su temi giuridici si concentrerà infatti in modo decisivo sulla divaricazione tra diritto e morale facendo leva proprio su una modificazione dell'egoismo morale del Beitrag che Fichte denominerà amore di sé (Eigenliebe) e sulla centralità della nozione di proprietà e del diritto ad essa connesso. Questa svolta teoretica risente, da un lato, del ripensamento della sfera del lecito (Dürfen) avvenuto nel famoso ciclo di lezioni Von den Pflichten des Gelehrten, e dall'altro, di una prima e embrionale, ma

importante riflessione sul ruolo della forza nella costituzione e nel mantenimento del diritto stesso compiuta in un frammento, rimasto inedito, intitolato Zur Recension der Naturrechte für das Niethammersche Journal.

Nelle lezioni Fichte compie infatti il primo passo verso l'eliminazione dell'ambito del lecito all'interno del proprio sistema, non solo giuridico ma soprattutto etico, in favore di una concezione della moralità che travalichi il foro interno al fine di porsi come cogente anche per quanto concerne la dimensione dell'intersoggettività. La concezione sottesa a tale rielaborazione concerne difatti un soggetto che non si presenta più come isolato, ma bensì che ora è inteso come "ragione metaindividuale", ossia "come articolata [...] in diversi individui parti, tutti, di un'unità", le cui relazioni devono essere determinate dalla concrezione della moralità. Tra diritto e morale non vi è pertanto più opposizione, ma "differenza di prospettive" per cui al diritto spetti l'ingerenza sull'esterno, mentre alla coscienza morale sia l'interno sia l'esterno.

Per quanto concerne invece l'importanza della recensione, composta tra il maggio e l'agosto del 1795 su sollecitazione ideale di alcuni altri contributi sul diritto naturale – ad esempio per mano di Salomon Maimon, e di Paul Anselm Feuerbach – comparsi appunto nel Philosophisches Journal redatto da Friedrich Immanuel Niethammer, valgano qui le parole di Fonnesu:

“La categoria del diritto è qui affrontata in modo autonomo, senza più fare ricorso ad argomenti di ordine morale.

L'esistenza di una sfera del lecito è ora negata, per quanto riguarda la legge morale, ed i concetti di diritto e dovere vengono definiti concetti contrapposti. L'idea del diritto viene affrontata in relazione ai concetti di forza in senso fisico (Kraft), di potere-forza (Gewalt) e di forza-potenza (Macht), tutti concetti che ricorreranno anche nel Diritto naturale. Il diritto è riferito all'individualità come

soggetto di forza, di causalità, di un potere come facoltà di agire”.

E la citazione del presupposto fichtiano:

“Il diritto (Recht) ha qualcosa della forza (Macht), del potere (Gewalt) ed è anche a loro contrapposto. La forza (Macht) o come dovrebbe essere chiamata il potere (Gewalt) stringe un rapporto tra qualcosa che in me come concetto e uno scopo realizzato mediante la mia azione fuori di me o in natura. Ora questo avviene con diritto (Recht)”.

Appare quindi lampante che sia proprio da queste pagine o forse da ciò che di queste pagine trapassa nel Naturrecht che Stirner trae spunto per la propria definizione di proprietà. Infatti qui si compirà la separazione metodologica tra diritto e moralità, la cui relazione, sempre e comunque fondativa, acquisterà ora maggiore complessità¹⁸⁹. Il fulcro teoretico è, come anticipato, l'amore di sé. “L'interazione tra razionalità e naturalità” è infatti garantita dall' “interesse razionale per la propria conservazione e per la propria sicurezza, ciò che Fichte chiama spesso amore di sé (Eigenliebe)”:

“Questo amore di sé è strutturalmente egoistico, ed è egoistico in modo razionale: è una sorta di mentalità intermedia tra l'immediatezza selvaggia che vive nell'immediatezza naturale, e che è ancora non è giunta al calcolo razionale del proprio interesse, e la moralità compiuta, che non può essere in nessun modo presupposta”

Questo aspetto rappresenta però solo il presupposto soggettivo del diritto, il quale dovrà necessariamente combinarsi con un presupposto oggettivo del rapporto giuridico, ossia con la coesistenza “di agenti liberi come tali”, “come principi di causalità nel mondo sensibile”. Solo nella “struttura”, regolata da “una necessità teoretica”, dell'intersoggettività, secondo Fichte, l'individuo può porsi come

“libero e autocosciente”, in una “esortazione [“reciproca” ed “esemplare”] all’autodeterminazione (Aufforderung zur Selbstbestimmung)” che implica, come propria condizione di possibilità, il riconoscimento (Anerkennung). Fichte infatti sostiene primariamente che:

“Il concetto di individualità è [...] un concetto di relazione, tale cioè che può essere pensato solo in relazione con un altro pensiero e da questo, cioè dal pensiero uguale secondo la forma, è condizionato. Esso è possibile, in ogni essere razionale, solo nella misura in cui viene posto come completato da un altro. Esso non è quindi mai mio, ma per mia propria ammissione, e per ammissione dell’altro, mio e suo; suo e mio – un concetto comune, in cui due coscienze vengono riunite in una”.

A riprova di ciò che già sosteneva in una lettera a Reinhold dell’agosto 1795:

“Non c’è alcun individuo, se non ce ne sono almeno due. Le condizioni dell’individualità si chiamano diritti. È assolutamente impossibile che io mi attribuisca un diritto senza attribuirne uno anche ad un essere fuori di me, perché è assolutamente impossibile che io mi ponga come individuo senza porre come individuo un essere fuori di me”.

Da ciò Fichte deduce la valenza del medesimo criterio anche per la determinazione della proprietà:

“La volontà di possedere qualcosa è la prima e suprema condizione della proprietà, solo che essa non è l’unica condizione, ma dev’essere determinata ulteriormente da un’altra. Non appena l’uomo viene posto in relazione con altri, il suo possesso è legale esclusivamente nella misura in cui gli viene riconosciuto da altri, e soltanto così riceve una validità esterna comune. [...] Solo così il possesso diventa una proprietà, vale a dire qualcosa di individuale: io non mi posso pensare come individuo senza contrappormi ad un altro

individuo. Ugualmente, io non posso pensare nulla come proprietà, senza pensare, allo stesso tempo, qualcosa come proprietà di un altro. E così, per parte sua, l'altro. Ogni proprietà si fonda sul riconoscimento reciproco".

La volontà risulta condizione necessaria, ma non sufficiente della proprietà: essa deve infatti svilupparsi in direzione del riconoscimento reciproco per ricevere una legittimazione "esterna comune" e per permettere il passaggio, indispensabile, da possesso a proprietà, ossia perché essa possa diventare "qualcosa di individuale". Ma, data questa preminenza totale della dimensione intersoggettiva, quale senso e quale ruolo possono conservarsi per l'egoismo (razionale)?

Non dovrà esso subire un ripensamento – o un'abolizione – simili a quelli conosciuti dall'ambito del lecito, di cui esso sembrava essere iniziale espressione? La risposta, per quanto paradossale possa apparire, suona come negativa. L'egoismo resta necessario e svolge un ruolo addirittura fondativo: esso è infatti l'espedito, logico prima che morale, per "fondare il diritto evitando il ricorso alla buona volontà dei singoli individui". Questo permette di comprendere come nelle istanze fichtiane possano convivere egoismo e necessità di riconoscimento (Anerkennung), dato che "il diritto [con la sua prima e basilare regola "che impone il riconoscimento dell'altro"], venendo dedotto come condizione dell'autocoscienza, è logicamente precedente la stessa coscienza della legge morale" e soprattutto che il costante riferimento alla malvagità umana presente in queste pagine "ha lo statuto non di una descrizione antropologica o di un dogma pessimistico, bensì di una fictio metodica, la cui ragion d'essere risiede nella necessità di conferire scientificità alla riflessione sul diritto svincolandola dalla morale".

E "l'assunzione, seppure in forma iperbolica" di tale paradigma ermeneutico

“devia la tensione teoretica di Fichte dalla genesi concettuale dell’idea di diritto come riconoscimento reciproco verso la problematica della costituzione di un corpo comune atto a garantire la sicurezza mediante un infallibile meccanismo sanzionatorio: in un mondo artatamente ridisegnato con contorni quasi hobbesiani, solo una volontà capace di esercitare la coazione può tutelare la sovranità della legge”

L’artificio metodologico, ossia la simulazione di uno stato di diritto originario artificialmente conflittuale, pone quindi il problema della legittimazione della forza di legge: com’è infatti possibile garantire al contempo la libertà causale dei cittadini – il loro egoismo si potrebbe dire, il loro potere d’azione – e, appunto, la “sovranità” della legge stessa? Il nucleo aporetico risiede evidentemente nel rapporto tra volontà e forza nell’ambito di quello che Fichte stesso denomina “diritto di coazione”. Il procedimento è, anche in questo caso, “artatamente hobbesiano” in quanto il motore è classicamente una sicurezza (della proprietà e della individualità) costantemente minacciata; e non a caso la soluzione proposta assume i contorni giusnaturalistici di un pactum unionis che consta sia di un pactum societatis sia di un pactum subjectionis: gli individui accettano cioè di deporre i propri diritti al fine di “ottenere la garanzia istituzionale della loro libertà” e della loro sicurezza, in una liberazione dall’arbitrio individuale e mutevole del singolo – quindi del sovrano – e in una sottomissione volontaria “a quell’unica volontà che possa assurgere a forza irresistibile solo quando lo stabilisce la legge”.

“La legge di coazione deve operare in modo tale che ad ogni violazione del diritto segua immancabilmente – per chi compie la violazione – e con necessità meccanica – in modo che egli possa prevederla con assoluta sicurezza – l’uguale violazione del diritto suo proprio. [...] Come risulta dalla cosa stessa, si richiede una forza coattiva e punitiva in modo irresistibile per l’aggressore. [...]

Questa forza è posta come mezzo per raggiungere la sicurezza reciproca se non ci sono onestà e fiducia, e per nessun altro fine. La potrebbe quindi volere soltanto chi voglia quel fine, ma chi voglia quel fine la deve anche volere necessariamente. Ora, a volere il fine sono i contraenti che abbiamo posto: essi dunque, e solo essi, possono essere coloro che vogliono il mezzo. La loro volontà è unita nel volere questo fine, e solo in questa, e questa loro volontà deve allora essere unita anche nel volere il mezzo: essi devono cioè concludere tra loro un contratto per istituire una legge di coazione e di una forza coattiva”.

Fichte parla in maniera significativa di soppressione del diritto naturale e del fatto che questa condizione comporti al contempo una perdita e un guadagno “perché lo Stato stesso diventa lo stato di natura dell’uomo, e le sue leggi non devono essere nient’altro che il diritto naturale realizzato”. Si sviluppano così compiutamente gli assunti di Zur Rezension in merito alla Übermacht, alla forza preponderante che garantisce a un tempo la sicurezza dei soggetti che accettano di stipulare il contratto e la possibilità della loro azione libera, ossia, anche, della loro proprietà che resta pertanto sancita dal diritto.

Risulta abbastanza palese, anche per chi abbia una conoscenza solo superficiale dell’opera stirneriana, che sia proprio alla luce di questa costellazione concettuale che Stirner elabora la propria critica al diritto inteso appunto come espressione di tale Übermacht. Poche righe stirneriane saranno sufficienti a mostrare la sua mordace sintesi della nostra lunga disamina:

“La polemica contro il privilegio costituisce uno dei caratteri salienti del liberalismo, che strilla contro il «privilegio» (Vorrecht) perché si richiama al diritto (Recht). Ma più che strillare non può, perché i privilegi non finiscono prima che finisca il diritto stesso, dato che, in quanto diritti esclusivi, non sono che casi particolari del diritto. Ma il diritto è ridotto a nulla se viene inghiottito dalla

forza del potere, cioè se si capisce il significato di questa affermazione: la forza precede il diritto (Gewalt geht vor Recht). Ogni diritto si manifesta così come privilegio e il privilegio stesso come potenza (Macht), come – prepotenza (Übermacht)”

Stirner è quindi in grado di abbassare l’idea di diritto a quella di privilegio – ci si ricordi della lezione storica della rivoluzione – dimostrando che la soppressione di quest’ultimo non può avvenire se non all’esterno del diritto in quanto essi sono una sola e medesima cosa.

Il diritto infatti non può che esprimersi come privilegio e il privilegio stesso, nei termini fichtiani, come potenza (Macht) anzi come prepotenza (Übermacht). L’irrisione della forza preponderante nei termini di una prepotenza, di un’angheria piuttosto che nei termini di un prodotto della volontà dei singoli contraenti il contratto sociale fa chiaramente segno al paradosso di un’azione libera all’interno di uno Stato dominato da un’unica volontà che assurge a irresistibile forza di legge e oppone a “quell’unica volontà che si impone come forza quando vuole la legge [...] la volontà dell’unico che si impone come legge nella misura in cui detiene forza”.

Stirner accetta cioè le istanze fichtiane che svincolano il diritto dalla morale – come sarà evidente nel trapasso dell’idea di forza appena enunciata nella peculiare nozione di proprietà stirneriana in-tesa come capacità di agire, come capacità di potenza si potrebbe dire con Dario Barbieri – e le sfrutta, a sua volta, per dissolvere il concetto stesso di diritto nell’individuo potente. Si potrebbe anche ipotizzare, con buona approssimazione, che tale dissoluzione avvenga mediante una parodia della finzione metodica che Fichte ha dispiegato in merito all’egoismo.

Non si è già visto che l’egoismo stirneriano assuma precipuamente i caratteri di Gedankenexperiment? Ma allora la ragion d’essere di tale esperimento potrebbe forse declinarsi precisamente nei termini fichtiani della necessità di

svincolarsi dall'ordine intrinsecamente religioso della moralità, non tanto per garantire una scientificità al diritto quanto, appunto, per "frugarvi nelle viscere":

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

Che io abbia o no un legittimo diritto, non m'interessa affatto; se sono potente, sono anche investito del potere, dell'autorità e non ho bisogno di altra autorizzazione o legittimazione. Il diritto – è una fissazione, prodotta da uno spettro; la potenza – sono io stesso, io sono il potente e il possessore della potenza. Il diritto è al di sopra di me, è assoluto ed esiste solo in un essere superiore, dal quale mi viene concesso in grazia: il diritto è un dono della grazia del giudice; la potenza (Macht), la forza (Gewalt), invece, esistono solo in me, il forte (Mächtigen), il potente (Gewaltigen)".

D'altro canto, non è neppure escluso che Stirner faccia proprie anche le positive istanze fichtiane verso l'autodeterminazione e l'amore di sé, mediandole però con l'approfondimento in materia economica che egli conduceva in quegli stessi anni: non si potrebbe infatti ragionevolmente ipotizzare che egli sostituisca al presunto disinteresse del riconoscimento fichtiano (ma anche hegeliano e feuerbachiano) la nozione di interesse mutuata da essi al fine di qualificare uno spazio e una pratica intersoggettiva in grado valorizzare il soggetto potente. Allo stesso modo, la nozione di Vermögen,

sulla cui polisemia tra “capitale”, “ricchezze”, “patrimonio” da un lato e “capacità”, “forza” dall’altro Stirner gioca molto, potrebbe essere mutuata dallo stesso Fichte che la utilizza ad esempio nella Zur Rezension e al contempo mediata con la sua valenza economica. Del resto, è Stirner stesso a sostenere, seppure more negativo, la connessione tra la valorizzazione dell’individuo, ossia la sua possibilità di possedere proprietà, e l’economia politica (nazionale):

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

L’economia politica o economia nazionale si occupa di questo argomento [...]. Per questo lo Stato sottopone anche il possesso della proprietà a condizioni. [...] Ma la proprietà è mia proprietà soltanto se io la possiedo incondizionatamente: solo io, come io incondizionato, possiedo la proprietà, stabilisco una relazione amorosa, pratico il libero commercio...”.

Sarà pertanto in direzione di questa assenza di condizioni (Bedingungen), ossia della valorizzazione del proprio, che si muoverà quindi l’argomentazione stirneriana.