

CONSUMAZIONE DELLA VITA



“Noi ci troviamo al confine (Grenzscheide) di un’epoca. Il mondo com’è stato finora non ha cercato altro che di guadagnarsi la vita, si è preoccupato della – vita. Tutte le attività vengono messe in moto per la vita terrena o per quella celeste, per la vita nel tempo o per quella eterna, si brama il «pane quotidiano» («Dacci oggi il nostro pane quotidiano») oppure il pane sacro («il vero pane celeste », «il pane di Dio, che viene dal cielo e vivifica il mondo», «il pane della vita», Giov., 6), ci si preoccupa della «cara vita» o della «vita nell’eternità», ma in tutti questi casi lo scopo della tensione e della preoccupazione appare lo stesso: la vita.

Le tendenze moderne si presentano forse con un atteggiamento diverso? Si vuole che nessuno si trovi più in difficoltà per i bisogni vitali più necessari, ma sia invece sicuro da questo punto di vista, e d’altro canto s’insegna che l’uomo deve curarsi dell’aldilà e deve impegnarsi a vivere nel mondo reale, senza vane preoccupazioni per un aldilà

Se ogni epoca ha una cifra, una parola che significa il suo spirito, che caratterizza il suo ruolo sul palcoscenico della storia, “vita” è, secondo Stirner, il geroglifico della propria età che volge al termine, di cui egli frequenta e perciò esplicita, se non addirittura incarna, il confine. La vita è infatti il fulcro, il fine a cui tendono tutte le attività, tutte le preoccupazioni, tutte le tensioni, si qualifichino esse come religiose o come laiche, mirino cioè al cielo o alla terra, all’eternità o alla temporalità. Per Stirner cioè non sussiste alcuna differenza tra “la tendenza conservatrice del cristianesimo” che vede nell’“immortalità” una forma di “stabilità” e la ricerca di sicurezza in meri-to

ai bisogni vitali che caratterizza la cura dell'esistenza mondana delle più attuali tendenze progressiste: entrambe restano momenti interni alla fase mongolica della storia contraddistinta dal riformismo teologico e dalla persistenza del romanticismo:

“Forse che questo riguarda solo la cosiddetta gente pia? No, riguarda tutti quelli che appartengono a quest'epoca che sta tramontando, anche quelli che di cui si dice che sono «uomini di vita». Anche per loro c'è sempre una domenica, attesa dopo i giorni di lavoro, e oltre all'agitazione mondana c'è il sogno di un mondo migliore, di una felicità universale per l'uomo, insomma di un ideale. Eppure i filosofi vengono contrapposti alla gente pia. Bene, i filosofi hanno mai pensato ad altro che all'ideale, all'io assoluto? Ovunque struggimento, speranza, e nient'altro. Chiamatelo pure, per quel che mi riguarda, romanticismo (Romantik)”.

Nelle righe immediatamente precedenti, Stirner infatti scriveva:

“Che cos'è l'ideale se non l'io di cui si va in cerca e che resta sempre lontano? Si cerca se stessi, perciò non si ha ancora se stessi, si aspira a ciò che si dev'essere, perciò non si è. Si vive nello struggimento (Sehnsucht); per secoli si è vissuti in esso, si è vissuti nella speranza (Hoffnung)”

Struggimento e speranza sono per Stirner le caratteristiche di ogni romanticismo che ora assume, oltre al colore dell'alienazione, anche quello dell'utopia: infatti non solo non si possiede, sul piano esistenziale, se stessi se non come aspirazione, come desiderio, ma corrispondentemente si brama, a livello storico-sociale, “una domenica dopo i giorni lavorativi”, si coltiva il sogno di una felicità universale, di un mondo indefinitamente migliore di cui non si è proprietari, ma di cui si è, di contro, poveri:

“Chi deve logorarsi la vita per sopravvivere non può goderla e

chi va in cerca della sua vita non l'ha ancora e quindi non può goderla nemmeno lui: l'uno e l'altro sono poveri".

Ma tale povertà di vita, coincidente con ciò che Stirner intende come pauperismo, va quindi intesa in senso metafisico e solo secondariamente economico. Essa indica primariamente un contegno di, fronte all'esistenza stessa, considerata in qualche modo come pura e quindi, altrettanto costitutivamente, di fronte alla morte. Ed è precisamente a questo piano che la riflessione di Stirner attinge, è su questo livello che essa si fonda: misconoscerlo implicherebbe una grave mancanza ermeneutica. La declinazione stirneriana della condotta rispetto alla vita, e alla morte, è pertanto ciò che sancisce una delle cuspidi del suo pensiero e, al contempo, rappresenta uno dei punti di massima innovazione rispetto alla tendenza, non solo a lui coeva, ma informante la quasi totalità della speculazione occidentale, dell'attitudine conservativa, se non addirittura accrescitiva della vita stessa. La sua opposizione, è bene chiarirlo subito, non si esplicita nei termini di un puro, e tutto sommato innocuo, edonismo, ma mira a scuotere alle fondamenta tale impianto di pensiero.

Che tale logica sia assolutamente cogente traspare infatti da due esempi che non si possono non definire decisivi: essa infatti è testimoniata a un tempo dalla dialettica servo-signore di Hegel e dall'analisi del nascente capitalismo da parte di Marx. Non è infatti in merito alla discrepanza – almeno iniziale, almeno apparente – tra desiderio di conservazione della vita e non attaccamento alla vita che si istituisce la dialettica servo-signore? E non è nel paradosso di una ricchezza ascetica che si costituisce la scienza del capitalismo? E in entrambi i casi non si tratta, esattamente, di porre il sapere e la prassi all'altezza della morte? Un breve accenno alle due istanze permetterà di cogliere il punto.

Nella dialettica signoria-servitù il fulcro e il discrimine consistono precisamente nell'attaccamento o meno, alla vita:

il tun (l'azione, l'operazione) proprio del signore è infatti descritto da Hegel precisamente come un "mostrare di non essere attaccati ad alcun esserci determinato, non più che alla singolarità universale dell'esserci in generale, nel mostrare che non si è attaccati alla vita", mentre il fare del servo è volto alla conservazione della vita stessa, non a caso, servus, significa propriamente "conservato". Si tratta, come opportunamente commenta Derrida, di uno scarto che concerne il "mettere in gioco" (daransetzen) la vita: solo il rischio, l'arrischiarsi, il giocarsi, l'innalzarsi al di sopra della vita, ossia al livello della morte, consente l'accesso alla signoria e con essa alla libertà e al riconoscimento, o meglio, al senso:

"La messa in gioco della vita è un momento della costituzione del senso, nella presentazione dell'essenza e della verità. È una tappa obbligata nella storia dell'autocoscienza e della fenomenicità, vale a dire della presentazione del senso".

Ma allora tale concatenazione del senso per esplicitarsi necessita di un esperimento, di una sperimentazione della propria verità ed essa è possibile solo a due condizioni: che il signore conservi la vita che deve mettere in gioco – altrimenti la "prova suprema attraverso la morte toglie anche la certezza di se stesso in generale" – e che "la verità della coscienza indipendente [sia] la coscienza servile.

Ma allora risulta chiaro che:

"La verità del signore è nel servo; e il servo, diventato signore, resta un servo «rimosso». Tale è la condizione del senso, della storia, del discorso, della filosofia ecc. Il signore non ha rapporto a sé, l'autocoscienza non si costituisce se non attraverso la mediazione della coscienza servile nel movimento del riconoscimento; ma nello stesso tempo, attraverso la mediazione della cosa; quest'ultima è fin dal principio per il servo l'essenzialità che egli non è in grado di negare immediatamente nel godimento ma soltanto di

lavorare, «elaborare» (bearbeiten), e questo comporta il tener a freno (hemmen) il proprio desiderio, il rinviare (aufhalten) la consumazione della cosa. Conservare la vita, mantenersi in essa, lavorare, rinviare il piacere, limitare la messa in gioco, tenere a bada la morte nel momento stesso in cui la si guarda in faccia, questa è la condizione servile della signoria e di tutta la storia che essa rende possibile”.