

LA DESINTEGRACIÓN



No todo el mundo ha perdido su ingenuidad; de ahí que no todo el mundo sea desgraciado. Quienes han vivido y continúan viviendo pegados a la existencia, no por imbecilidad sino por un amor instintivo al mundo, logran alcanzar la armonía, una integración en la vida que no pueden sino envidiar aquellos que frecuentan los extremos de la desesperación.

La desintegración, por su parte, corresponde a una pérdida total de la ingenuidad, ese don maravilloso destruido por el conocimiento .enemigo declarado de la vida.

El hechizo que se siente ante el encanto espontáneo del ser, la experiencia inconsciente de las contradicciones, las cuales pierden implícitamente su carácter trágico, son expresiones de la ingenuidad, terreno fértil para el amor y el entusiasmo. No experimentar las contradicciones de manera dolorosa es alcanzar la alegría virginal de la inocencia, permanecer cerrado a la tragedia y al sentimiento de la muerte.

La ingenuidad es opaca a lo trágico, pero se halla abierta al amor, pues el ingenuo .ser que no se halla consumido por contradicciones internas. posee los recursos necesarios para consagrarse a él. Para el desintegrado, por el contrario, lo trágico posee una intensidad extremadamente penosa, pues las contradicciones no surgen únicamente en él mismo, sino también entre él y el mundo. Sólo existen dos actitudes fundamentales:

La ingenua y la heroica; todas las demás no hacen más que diversificar los matices de ambas. Esa es la única alternativa posible si no se quiere sucumbir a la imbecilidad. Ahora bien, dado que para el ser humano confrontado a dicha disyuntiva la ingenuidad es un bien perdido, imposibleMde recuperar, no queda más que el heroísmo.

La actitud heroica es el privilegio y la condena de los desintegrados, de los fracasados. Ser un héroe .en el sentido más universal de la palabra. significa desear un triunfo absoluto, triunfo que sólo puede obtenerse mediante la muerte.

Todo heroísmo trasciende la vida, implicando fatalmente un salto en la nada, y eso incluso en el caso de que el héroe no sea consciente de ello y no se dé cuenta de que su fuerza interior procede de una vida carente de su dinamismo habitual. Todo lo que no nace de la ingenuidad y no conduce a ella pertenece a la nada. ¿Ejercería ésta, pues, una atracción real? En ese caso, se trata de una atracción demasiado misteriosa para que podamos ser conscientes de ella.

ARCHISTS - ANARCHISTS AND EGOISTS



**"I am an anarchist! Wherefore I will not rule
And also ruled I will not be."**

– John Henry Mackay

**"What I get by force I get by force, and what
I do not get by force I have no right to."**

– Max Stirner

In his book Max Stirner's Egoism John P. Clark claims that Stirner is an anarchist, but that his anarchism is "greatly inadequate". This is because "he opposes domination of the ego by the State, but he advises people to seek to dominate others in any other way they can manage...Stirner, for all his opposition to the State...still exalts the will to dominate."

Clark's criticism springs from his definition of anarchism as opposition to "domination" in all its forms "not only domination of subjects by political rulers, but domination of races by other races, of females by males, of the young by the old, of the weak by the strong, and not least of all, the domination of nature by humans."

In view of the comprehensiveness of his definition it is odd that Clark still sees Stirner's philosophy as a type of anarchism – albeit a "greatly inadequate" one. He is quite correct in stating that the leitmotif of theoretical anarchism is opposition to domination and that, despite his anti-Statist sentiments, Stirner has no principled objection to domination. Indeed, he writes "I know that my freedom is diminished even by my not being able to carry out my will on another object, be this something without will, like a government, an individual etc."

Is conscious egoism, therefore, compatible with anarchism? There is no doubt that it is possible to formulate a concept of anarchism that is ostensibly egoistic. For many years I tried to do this and I know of several individuals who still claim to be anarchists because they are egoists. The problem, however, is that anarchism as a theory of non-domination demands that individuals refrain from dominating others even if they could gain greater satisfaction from dominating than from not dominating. To allow domination would be to deny anarchism. In other words, the "freedom" of the anarchist is yet another yoke placed around the neck of the individual in the name of yet another conceptual imperative.

The question was answered at some length by Dora Marsden in two essays that appeared in her review for *The Egoist*

September 12, 1914 and February 1, 1915. The first was entitled *The Illusion of Anarchism*; the second *Some Critics Answered*.

Some months before the appearance of her first essay on anarchism Marsden had been engaged in a controversy with the redoubtable Benjamin Tucker in which she had defended what she called "egoist anarchism" against what she saw as the "clerico-libertarianism" of Tucker. At the premature end of the controversy Tucker denounced her as an "egoist and archist," to which she replied that she was quite willing to "not – according to Mr Tucker – be called 'Anarchist'" but responded readily to "Egoist".

In the interval between the end of the controversy and the publication of her first essay she had evidently given considerable thought to the relation of egoism to anarchism and had decided that the latter was something in which she could no longer believe. The gist of her new position was as follows:

Every form of life is archistic. "An archist is one who seeks to establish, maintain, and protect by the strongest weapons at his disposal, the law of his own interest." All growing life-forms are aggressive: "aggressive is what growing means. Each fights for its own place, and to enlarge it, and enlarging it is a growth. And because life-forms are gregarious there are myriads of claims to lay exclusive hold on any place. The claimants are myriad: bird, beast, plant, insect, vermin – each will assert its sole claim to any place as long as it is permitted: as witness the pugnacity of gnat, weed, and flea, the scant ceremony of the housewife's broom, the axe which makes a clearing, the scythe, the fisherman's

net, the slaughter-house bludgeon: all assertions of aggressive interest promptly countered by more powerful interests! The world falls to him who can take it, if instinctive action can tell us anything."

It is this aggressive 'territoriality' that motivates domination. "The living unit is an organism of embodied wants; and a want is a term which indicates an apprehension of the existence of barriers – conditions easy or hard – which lie between the 'setting onwards' and the 'arrival', i.e. the satisfaction. Thus every want has two sides, obverse and reverse, of which the one would read the 'not yet dominated', and the other 'progressive domination'. The two sides grow at the expense of each other. The co-existence of the consciousness of a lacking satisfaction, with the corresponding and inevitable 'instinct to dominate', that which prolongs the lack, are features which characterize 'life'. Bridging the interval between the want and its satisfaction is the exercising of the 'instinct to dominate' – obstructing conditions. The distinction between the lifeless and the living is comprised under an inability to be other than a victim to conditions. That of which the latter can be said, possesses life; that of which the former, is inanimate. It is to this doministic instinct to which we have applied the label archistic."

Of course, this exercising of the doministic instinct does not result in every life-form becoming dominant. Power being naturally unequal the struggle for predominance usually settles down into a condition in which the less powerful end up being dominated by the more powerful. Indeed, many of the less powerful satisfy the instinct to dominate by identifying themselves with those who actually do dominate: "the great lord can always count on having doorkeepers in abundance."

Marsden argues that anarchists are among those who, like Christians, seek to muzzle the doministic tendency by urging us to renounce our desires to dominate. Their purpose "is to make men willing to assert that though they are born and inclined archists they ought to be anarchists." Faced with "this colossal encounter of interest, i.e. of lives...the anarchist breaks in with his 'Thus far and no further'" and "introduces his 'law' of 'the inviolability of individual liberty'." The anarchist is thus a principled embargoist who sees in domination the evil of evils. "'It is the first article of my faith that archistic encroachments upon the 'free' activity of Men are not compatible with the respect due to the dignity of Man as Man. The ideal of Humanity forbids the domination of one man by his fellows'...This humanitarian embargo is an Absolute: a procedure of which the observance is Good-in-itself. The government of Man by Man is wrong: the respect of an embargo constitutes Right."

The irony is, that in the process of seeking to establish this condition of non-domination called anarchy, the anarchist would be compelled to turn to a sanction that is but another form of domination. In the theoretical society of the anarchist they would have to resort to the intra-individual domination of conscience in order to prevent the inter-individual domination that characterizes political government. In the end, therefore, anarchism boils down to a species of "clerico-libertarianism" and is the gloss covering the wishes of "a unit possessed of the instinct to dominate – even his fellow-men."

Not only this, but faced with the practical problems of achieving the "Free Society", the anarchist fantasy would melt

away before the realities of power. “‘The State is fallen, long live the State’ – the furthest going revolutionary anarchist cannot get away from this. On the morrow of his successful revolution he would need to set about finding means to protect his ‘anarchistic’ notions: and would find himself protecting his own interests with all the powers he could command, like an archist: formulating his laws and maintaining his State, until some franker archist arrived to displace and supersede him.”

Nonetheless, having abandoned anarchism Marsden has no intention of returning to an acceptance of the authority of the State and its laws for this would be to confuse “an attitude which refused to hold laws and interests sacred (i.e. whole unquestioned, untouched) and that which refuses to respect the existence of forces, of which Laws are merely the outward visible index. It is a very general error, but the anarchist is especially the victim of it: the greater intelligence of the archist will understand that though laws considered as sacred are foolishness, respect for any and every law is due for just the amount of retaliatory force there may be involved in it, if it be flouted. Respect for ‘sanctity’ and respect for ‘power’ stand at opposite poles, the respecter of the one is the verbalist, of the other – the archist: the egoist.”

I agree with Dora Marsden. Anarchism is a redemptionist secular religion concerned to purge the world of the sin of political govern-ment. Its adherents envisage a “free society” in which all archistic acts are forbidden. Cleansed of the evil of domination “mankind” will live, so they say, in freedom and harmony and our present “oppressions” will be confined to the pages of history books. When, therefore, Marsden writes that “anarchists are not separated in any way

from kinship with the devout. They belong to the Christian Church and should be recognized as Christianity's picked children" she is not being merely frivolous. Anarchism is a theory of an ideal society – whether communist, mutualist, or individualist, matters little in this respect – of necessity must demand renunciation of domination both in means and ends. That in practice it would necessitate another form of domination for its operation is a contradiction not unknown in other religions – which in no way alter their essence.

The conscious egoist, in contrast, is not bound by any demand for renunciation of domination and if it is within his competence he will dominate others if this is in his interest. That anarchism and egoism are not equivalent is admitted, albeit unwillingly, by the well-known American anarchist John Beverley Robinson – who depicted an anarchist society in the most lachrymous terms in his rebuilding the world – in his succinct essay egoism. Throwing anarchist principles overboard he writes of the egoist that "if the State does things that benefit him, he will support it; if it attacks him and encroaches on his liberty, he will evade it by any means in his power, if he is not strong enough to withstand it." Again, "if the law happens to be to his advantage, he will avail himself of it; if it invades his liberty he will transgress it as far as he thinks it wise to do so. But he has no regard for it as a thing supernal."

Robinson thus denies the validity of the anarchist principle of non-domination, since the existence of the State and its laws necessitates the existence of a permanent apparatus of repression. If I make use of them for my advantage, then I invoke their repressive power against anyone who stands opposed to what I want. In other words, I make use of an archistic action to gain my end.

Egoism, conscious egoism, seen for what it is instead of being pressed into the service of a utopian ideology, has nothing to do with what Marsden well-called "clerico-libertarianism". It means, as she put it in her controversy with Tucker, "...a tub for Diogenes; a continent for Napoleon; control of a Trust for Rockefeller; all that I desire for me: if we can get them." It is not based upon any fantasy for its champions are well aware of the vital difference between "if I want something I ought to get it" and "being competent to achieve what I want". The egoist lives among the realities of power in the world of archists, not among the myths of the renouncers in the dream world of anarchists.

ESTASI DELLA COSCIENZA INTERNA DEL TEMPO



Come abbiamo accennato precedentemente, la percezione è sì coscienza originale della cosa, dell'oggetto spaziale, ad

esempio il tavolo che ho di fronte; tuttavia, è non meno evidente che ciò che mi è realmente «dato», in carne ed ossa, è solo un lato dell'oggetto, precisamente il suo lato anteriore (SP, 34).

Se è vero che la percezione «intenziona» sempre l'oggetto intero, in concreto quest'ultimo può esserle «dato» solo prospetticamente, sotto un aspetto peculiare; per Husserl, l'apparente paradosso si stempera assumendo il carattere misto del percepire (la percezione è, come tale, un «intreccio» di datità originale e intenzione vuota) e rilevandone la costituzione processuale e temporale.

Il senso del lato propriamente percepito è determinato dalla sua relazione con i lati non percepiti e nessuna percezione sarebbe possibile senza questo riferimento intenzionale; in termini più tecnici, si può parlare di una «intenzionalità di orizzonte» che, nella coscienza di percezione, rimanda ad aspetti dell'oggetto non attualmente percepiti, ma percepibili; l'esperienza percettiva non è infatti un evento istantaneo, ma un processo.

L'apprensione di un orizzonte della percezione presuppone naturalmente le «estasi» della coscienza interna del tempo, attraverso le quali il presente dell'impressione originaria si apre protenzionalmente al futuro trattenendo ritenzionalmente il passato; la sintesi temporale non ci dice però ancora nulla sui tratti contenutistici del percepire ed è qui che una caratterizzazione «soggettivistica» dell'orizzonte intenzionale darebbe luogo ad un fraintendimento: «L'orizzonte intenzionale non può infatti essere riempito a piacere; si tratta di un orizzonte di coscienza che ha esso stesso il carattere fondamentale della coscienza in quanto coscienza di qualcosa. Questo alone di coscienza ha il suo senso,

nonostante la sua vuotezza, nella forma di una predelineazione (Vorzeichnung) che prescrive il passaggio a nuove manifestazioni attualizzanti» (Hu XI, 6; SP, 36).

L'orizzonte manifesta dunque una piega intrinsecamente «oggettiva» (pur nella cornice della «coscienza trascendentale», che chiaramente nell'ottica husserliana non viene mai meno), è la cosa stessa, e non il soggetto, ad «indicare» in maniera vuota, ma determinabile, le possibili direzioni del decorso percettivo, sotto forma di un tacito sistema di rimandi che può essere, di volta in volta, «attualizzato». Scrive Husserl: «Ogni percezione [...] rinvia in se stessa ad una continuità, a molteplici continua di nuove, possibili percezioni nelle quali un medesimo oggetto si mostrerebbe da sempre nuovi lati.

Ciò che viene percepito, nei modi di manifestazione che gli sono propri, è ciò che è in ogni momento del percepire: è un sistema di rimandi con un nucleo fenomenico nel quale quei rimandi trovano il loro sostegno. Ed in questi rimandi è come se l'oggetto ci dicesse: qui c'è ancora qualcos'altro da vedere, girami da tutti i lati, percorrimi con lo sguardo, vienimi più vicino, aprimi, frazionami. Getta sempre nuovi sguardi d'insieme e compi rotazioni da ogni lato. Così mi conoscerai in tutto ciò che sono, nella totalità delle mie proprietà di superficie, delle mie interne proprietà sensibili, ecc.» (SP, 35). Se dunque la datità della cosa è di per sé «orizzontale», intessuta di rimandi intenzionali che corrispondono ad altre possibili percezioni, e se, come ritiene Husserl, nessuna serie percettiva può esaurire il senso dell'oggetto, essendo virtualmente infinite le

prospettive da cui si può guardarlo, occorre riconoscere che l'«inadeguatezza» della percezione esterna non è un limite della nostra facoltà gnoseologica, ma il modo di darsi prospettico, finito della cosa stessa.

D'altra parte, il percepire non deve neppure essere confuso con un mero «fissare» l'oggetto, completamente passivo, poiché proprio il carattere di prospettività della cosa spaziale, che abbiamo appena sottolineato, conduce ad assegnare un ruolo costitutivo alla mia spontaneità cinestetica; come struttura originaria della prassi, il movimento del corpo mi permette di cogliere l'oggetto da prospettive diverse, di girargli attorno per determinarne meglio le caratteristiche, di «identificarlo» come entità stabile ed accessibile anche quando scompare dal mio campo di percezione. Pertanto, «il sistema delle mie libere possibilità di movimento è intenzionalmente costituito come un orizzonte cinestetico pratico; questo sistema si attualizza, in ogni percorramento attuale di singole linee di movimento, nella forma dell'esser conosciuto (Bekanntheit), quindi del riempimento» (Hu XI, 15; SP, 46).

L'importanza della fenomenologia husserliana della percezione è innanzitutto nella capacità di esibire, come una sorta di «interfaccia» della costituzione dell'oggetto, quella tessitura concreta della soggettività che era per lo più sfuggita alle forme tradizionali dell'idealismo trascendentale:

in quanto intenzionalità fungente nell'esperienza percettiva, l'«io» è anche essenzialmente incarnazione e temporalità, non può «costituire» il mondo senza esserne attraversato, né dispiegare l'evidenza del vissuto senza esporsi alla struttura di rinvio e, di conseguenza, alla dinamica

dell'approfondimento, dell'interrogazione continua delle «cose stesse» (anche di quelle apparentemente più umili e insignificanti). Limitandoci a segnalare che una parte non trascurabile dell'ermeneutica husserliana più recente si è indirizzata lungo questa linea, con risultati spesso convincenti, dobbiamo ora vedere come la nozione di «orizzonte intenzionale» si riverbera sul terreno del rapporto tra solipsismo e intersoggettività.

È chiaro che questa nozione è indispensabile anche all'interno della sfera appartentiva del soggetto, proprio perché in essa la «natura», il mondo esterno, non è affatto scomparso, ma ha solo perduto il riferimento ontologico intersoggettivo in virtù della riduzione primordiale. Si legge infatti nel § 47 delle Meditazioni: «Poiché noi lasciamo fuori considerazione le formazioni intenzionali empatia, ossia dell'esperienza dell'estraneità, noi abbiamo un natura e una corporeità che si costituisce come oggettività spaziale e come unità trascendente di fronte al corso degli Erlebnisse coscienziali, ma pur come mera molteplicità di oggettività d'una esperienza possibile, ove quest'esperienza non è altro che il mio proprio corpo organico e quel che vi è esperito non è altro che un'unità sintetica, non distinguibile da questa corrente di vita e dalle sue potenzialità» (MC, 125). Ora, se ogni oggetto spaziale non può che darsi prospetticamente, sembrerebbe però che l'orizzonte intenzionale, così come viene tematizzato nella sfera primordiale, non implichi alcuna dimensione di «alterità», nel senso della Fremderfahrung; del resto, come sarebbe possibile parlare di Fremderfahrung là dove, per decisione metodologica, si lasciano fuori considerazione le funzioni intenzionali dell'Einführung (Hu XV, 531)?

La trascendenza «immanente» o «primordiale» che Husserl intende enucleare come strato fenomenico originario di un'analisi degli oggetti intenzionali è unicamente il correlato della mia esperienza percettiva; se ho di fronte un tavolo, il suo lato posteriore non è attualmente percepibile, ma potrei percepirlo in futuro, oppure averlo già percepito in passato.

La costituzione di un oggetto identico attraverso molteplici prospettive o adombramenti appare dunque per Husserl alla portata di un soggetto «solipsistico», nel significato radicale che emerge dalla riduzione primordiale e che, come si è visto, esclude non solo ogni contributo di alter ego reali alla definizione iniziale del mio campo di esperienza, ma anche di alter ego possibili.

Per poter esibire il senso di una cosa spaziale (Ding) sul terreno dell'indagine trascendentale, non posso riferirmi semplicemente ad un «io puro» con il suo campo temporale di vissuti, ma ho bisogno di assumere certe altre strutture ed una compaginazione già abbastanza estesa della soggettività: in particolare, il soggetto della Dingwahrnehmung è necessariamente corporeo-cinestetico e solo in questa forma può dirsi, altrettanto legittimamente, «trascendentale» (almeno nel senso dell'implicazione fenomenologico-materiale per cui un «io puro» privo di corporeità non può essere il soggetto della percezione cosale) .

Sarebbe invece possibile un'esperienza della cosa (come polo oggettuale unitario di manifestazioni differenti) anche qualora l'intersoggettività non vi partecipasse ad alcun

titolo ed è proprio questa tesi, apparentemente persuasiva, che Husserl articola con l'esperimento metodologico della riduzione primordiale.

THE DIVERGENT PERSPECTIVES OF «INTIMATE» ENEMIES: MARXIAN HISTORY AND STIRNERIAN EGOISM



Marx' critique of Stirner in *The German Ideology* was a means of distinguishing himself from what was, in his eyes, the impotent Left Hegelian movement. For Marx, alienation was no longer a spiritual phenomenon, but the objective forms of man's economic products, the separation of man from his production. Nevertheless, Marx' position can be interpreted as

a relapse into Left Hegelianism:

He urged a change of consciousness in order to observe the correctness of a new standpoint; the communist Betrachtungsweise (mode of view). Instead of the standpoint from which consciousness is taken as the living individual, Marx wanted to highlight the rational superiority of his new position adopted in 1844 i.e. that consciousness was a «social product».

More generally, Marx wanted to establish that labour was our fundamental human relation to the world and must be regarded as the «celebrated unity of the human being and nature». In line with his attempt to leave behind «philosophy» as he saw it, Marx refused to treat this as a metaphysical question to be answered by the creation of a metaphysical premise.

Stirner, as opposed to Marx and many others, saw no prescriptive or essential elements in human nature. He had acquiesced «I am a man just as the earth is a star». Neither would Stirner fall into the trap of picturing a future for man, since it would entail constructing another external ideal:

«People have always supposed that they must give me a destiny lying outside myself, so that at last they demanded that I should lay claim to the human because I am – man. This is the Christian magic circle.»

Stirner's greatest fear was the «transcendent alternatives» that those philosophically closest to him were creating: the

state, humanity, politics and the newest «spook» offered by the socialists: society. Like all Left Hegelians, Stirner knew that he was experiencing the initial stages of the apocalypse that would replace the old Christian world with philosophical humanism. This fear is reflected in the «dynamic titanism» of his own ego which became its own sort of absolute. Dispossessed by academic and political circumstances of any real power in shaping humanity and its institutions, the Left Hegelians, particularly Stirner, had to satisfy themselves with the role of subjective critics.

Social or political action, vindicated by the younger generation of Hegelians (especially Marx and Engels), was held in contempt. Stirner's inherent social atomism was evidently incompatible with the idea Marx shared with the Utopian French socialists: the desire for a truly «human» society.

If we regard Hegel as the last of the contemplative philosophers who possessed the «secret of contemplation», post-Hegelian philosophy becomes what one commentator has called a «lost paradise».

Stirner reverted to the acquiescent attitude of a self-effacing mortal who must find his entire fulfilment in his own life. Marx, to counter what he perceived as Stirner's and Hegel's quietism, developed a universal theory of action where contemplation was replaced by intolerance of those who seek out a better state of things. Marx' answer was a form of materialistic fatalism that operated through economic laws.

Stirner had forced not so much an Althusserian «epistemological break» in the young Marx' thought, but had required him to retreat from a normative conception of human

nature. Marx' historical ontology meant either equating good with what happens or denying that there is any good: The outcome was either way a form of nihilism. Whilst apparently repudiating Stirner's nihilistic egoism, Marx incorporated this nihilism into his theory of history.

For if man creates himself in history, then there is no human essence from which he can be alienated. Therefore Marx cannot justifiably assert the pre-eminence of communist society. The incoherence of Marx' philosophical anthropology was as much a result of his intense encounter with Stirner as well as with non-German philosophical concepts that had entered his work. In the mid-eighteen forties Marx and Engels absorbed French ideas into the Hegelian metaphysic. The French experience as well as that of the wider industrial world – such as the advanced industrialisation of Victorian England – dictated that the social question of industrial change and labour emerged as the most significant of their age.

Occupying another world, isolated and thoroughly bourgeois, the «Berlin Buddhists» remained indifferent to these apparently epochal changes. Only in Germany, where intellectuals inhabited an eccentric world of blithe fantasy, would Marx' reading of the «social question» not be explicable. For Marx, German theoretical engagement with political forms had consequently assumed a more abstract form than prevalent elsewhere.

Nonetheless this context affords Stirner the unique position of a disenfranchised academic dissenter, a point of disinterestedness between the proletariat and the bourgeoisie. Stirner occupied a disoriented historical moment, one before the experience of capitalism and industry had been filtered

through the paradigmatic Marxian idioms.

Moreover, Stirner did attempt to tackle the social phenomenon of «pauperism» (the progressive impoverishment of the lower social strata) which has been identified as the «dominant» social issue of «pre-March» period.

Unlike the social problems that Marx identified, pauperism was not a direct result of capitalism or even of rapid industrialization, but a problem of demographic growth and was a singularly (ignoring Berlin) rural phenomenon. Pauperism differed much from traditional poverty. It was collective and structural rather than determined by individual contingencies. Stirner recognized this social phenomenon and discussed it at length in *The Ego*. He was not failing to grasp the true «social question» as Marx makes out; instead he was analyzing his own reality: the parochial, yet unique, pre-Industrial phase of German history – what Eric Hobsbawm called «the last, and perhaps worst, economic breakdown of the ancien régime».

Stirner, along with the other Left Hegelians, saw himself as exclusively concerned with the historical transition from religion to philosophy, the fall-out of Hegelian thought. Marx, on the other hand, had already proposed to disentangle himself from what he called «philosophy» through his theory of history. It is therefore little wonder that these two thinkers clashed theoretically, and that the specific ontological debates would be forgotten. In a crossed sentence from *The German Ideology* Marx confessed «We know only a single science, the science of history».

Marx' conception of history meant every profound philosophical problem would resolve itself as an empirical fact, and thus Marx felt free to abandon the metaphysical conception of essence that had been central to his thought up to 1845. With the division of labour, one's orientation to the world was a less important concern. By rejecting this significant component of his conception of human nature, Marx struggled to avoid his philosophical obligations. The German Ideology was an attempt to avoid having to defend one's standpoint philosophically, to escape the Hegelian prerequisite to occupy a supposedly epistemologically privileged position.

For all the progression that Marxists like to attribute to it, The German Ideology was also a reductive exercise. Marx and Engels swept aside certain issues (ethics, individuality, consciousness) which they longer wanted on their «erstwhile philosophical conscience». The Ego had conditioned Marx' ontological response to Left Hegelian humanism. As we have already seen, The Ego was not only a catalyst in Marx' adoption of the philosophical method of historical materialism, but also stood as an anticipatory critique of its emergent form. Stirner had forced Marx to break with Left Hegelian modes of thought, fracturing the epistemology and materialism Marx had developed in Theses on Feuerbach and the Economic and Philosophical Manuscripts of 1844. In doing this, he forced Marx to fundamentally reappraise his position on the role of human nature in relation to his social criticism.

As a theoretical conclusion to the criticism of religion, the «materialist conception of history» was an ambiguous explanation. Rather than settling Marx' conscience, The German Ideology emphatically displayed it as a bad conscience. For many, Marx' anger seems disproportionate to the threat posed by Stirner, yet a closer analysis has revealed just how much

was at stake in their encounter. Marx chose to make Stirner into a scapegoat, an opportune external object onto which to project the unresolved inner conflict of his early thought. The garrulous «Sankt Max» was the work of an intellect under threat. Derrida recognised this:

«My feeling ... is that Marx scares himself, he himself pursues relentlessly someone who almost resembles him to the point that we could mistake one for the other: a brother, a double, thus a diabolical image. A kind of ghost of himself.»

Parallels between the two thinkers are often neglected. However, as we have seen, Marx and Stirner shared much in terms of philosophical language and theoretical goals. Regardless of the claims about Marxian humanism, Stirnerian egoism was just as much the «true» heir to German Idealist Philosophy. Stirner had realised the fundamental nihilistic element present in secularised Hegelianism and – through dialectics – fearlessly drawn the consequence that «everything is permitted».

Or as Giles Deleuze more boldly claimed, «Stirner is the dialectician who reveals nihilism as the truth of the dialectic».

Stirnerian nihilistic egoism, not Marxian humanism, certainly seems more consistent with an overthrow of suprahistorical values. The sovereignty of the ego and the exercise of self-assertion are the more spontaneous consequences of the «death of God» and transcendent norms, as opposed to a philosophy of community.

Marxists who see Marx and Engels' socialism eschewing naturally from Left Hegelian humanism remain blinded by the alternative, highly inaccurate, account of their early thought which both men later developed. *The Ego* remains a unique and powerful attack on Marxism as well as all forms of socialism; Stirner highlighted the contradictions and problems inherent any form of socialist or communist society. Yet ironically for Max Stirner, the force of *The Ego* pushed Marx to embrace the totalising perspective of an essential communism, nascent in *The German Ideology*, rather than devalue the future of socialist thought which it had, in part, helped create. With the advent of Marxism, Stirner's work was displaced in intellectual history. If Stirner is to undergo rehabilitation as a thinker, it is important that this must not revolve solely around Marx' «leading role», or in assigning debt to Stirner where it is due. Future scholarship must attempt to escape his status as the «too much intimate enemy» of Marx.

In conclusion, Stirner's answer to problems of the Hegelian dialectic was to rewrite in existential terms as the historico-cultural narrative of the self-actualisation of the spirit. His book described the liberated, self-expressive, contingent, existing individual as the «laughing heir» of a dialectical development from immediacy through self-division, to self-conscious freedom and transparency. In *The Ego*, the Hegelian description of redemption found an existential form in «living oneself out».

Stirner set his existential perspectives against the essentialism of Marx and others. Marx' *The German Ideology* was an attempt to wrench socialism from its utopian yearnings and transform it philosophically into an empirical science. In doing so, Marx escaped the Hegelian conception of «consciousness» by turning consciousness into a by-product,

socially determined. These two terminal and antithetical standpoints occupied by Stirner and Marx in 1845 have allowed fragments of the Hegelian project to continue to shape and frame the Marxist/Existentialist debate of the last and present century.

LA DUPLICE EQUAZIONE PER IL SIMBOLO DELL'ETERNO RITORNO: L'UNITÀ PROBLEMÁTICA NELLA SCISSIONE DELLA DUPLICE EQUAZIONE - II



COME IL « MONDO VERO » FINÌ PER DIVENTARE FAVOLA. Storia di un errore.

1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, – egli vive in esso, lui stesso è questo mondo.

(La forma più antica dell'idea [...] Trascrizione della tesi « Io, Platone, sono la verità »).

2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso (« al peccatore che fa penitenza »).

(Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile [...] si cristianizza...)

3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo. (In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica, konigsbergica).

4. Il mondo vero – inattingibile. Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche sconosciuto. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto?... {Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo}.

5. Il « mondo vero » – un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un'idea divenuta [...] superflua, quindi un'idea confutata: eliminiamola! (Giorno chiaro; [...] ritorno del bon sens e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).

6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente?... Ma no! col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!

(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA).

Sulla base di questa soppressione del mondo vero e apparente non è più necessario sopprimere noi stessi! Cosa ne risulta però per la posizione filosofica di Nietzsche nella storia della decadenza del retromondo metafisico? Palesemente il fatto che l'ultima saggezza di Zarathustra, alla fine del mondo divenuto per essa favola, si trova di nuovo prima del suo inizio, giacché egli stesso è di nuovo mondo, se i simboli di Zarathustra sono veri e il « mezzogiorno dell'uomo » è ad un tempo il « mezzogiorno della terra ».

Il seguito, solo accennato nell'ultimo paragrafo, avrebbe dovuto suonare così: Io, Nietzsche-Zarathustra, sono la verità del mondo, per primo, dopo aver superato tutta la storia dell'errore più lungo, ho riscoperto il mondo anteriore a Platone. Io non voglio nient'altro che questo mondo che perennemente ritorna e che non mi è più alieno; esso è nello stesso tempo il mio ego e il mio fato; io voglio infatti me stesso eternamente di nuovo, come un anello nel grande anello del mondo che vuole-se-stesso?.

La parola dell'uomo, il quale è come un « anello » nel grande anello del mondo, salda insieme ciò che nel tentativo nietzscheano di spiegazione teorica era andato in frantumi. In alcune annotazioni sparse nei suoi libri viene pienamente in luce questa problematica irrisolta nel rapporto tra uomo e mondo. La « soggettività » del mondo, si dice in una di esse, non è una soggettività antropomorfa, bensì « mondana ». L'uomo appartiene, nei suoi aspetti più elevati e in quelli più bassi, all'essenza del mondo fisico, tuttavia noi possiamo accedere ad esso solo da noi stessi. Questo accesso umano non umanizza tuttavia il mondo, bensì dischiude la vista sulla

forma mondana del nostro comportamento verso di esso, che è sempre formativo e creativo, giacché « il creare appartiene alle peculiarità inalienabili e costanti del mondo stesso».

In altri termini:

«Noi siamo nel sogno del Dio le figure che indovinano come lui sogna » – una immagine che ha lo stesso significato della frase: « Non sono nostre le prospettive nelle quali noi vediamo le cose: ma sono prospettive di un essere simile a noi, ma più grande-, nelle cui immagini noi guardiamo » . In contraddizione con questa interpretazione mondana dell'uomo a partire dall'essenza del mondo, che non ha bisogno di Dio giacché è esso stesso creativo, in un'altra occasione Nietzsche dice all'inverso: il filosofo non cerca la verità del mondo, bensì la sua « metamorfosi negli uomini », il « mondo come uomo ».

Questo rovesciamento della direzione dello sguardo fa dell'Ego cosmico un mondo umanizzato e a questo corrisponde il fatto che Zarathustra sottolinea come il cielo, la terra e il mondo siano il « suo » cielo, la « sua » terra, il « suo » mondo – come se il mondo appartenesse alla volontà creatrice dell'uomo e non invece l'uomo, assieme al suo poter volere, al mondo. Questa idea del mondo « come uomo », pensata fino alle sue estreme conseguenze, compare in un appunto dell'epoca dello Zarathustra: «

Noi vogliamo riempire la natura di umano e redimerla dalla mascherata divina. Vogliamo prender da essa ciò di cui abbiamo bisogno per sognare al di là dell'uomo. Qualcosa di più grandioso della tempesta, delle montagne e del mare, deve ancora nascere – ma come figlio dell'uomo » .

Cosa potrebbe essere più estraneo a un originario e naturale rapporto col mondo della natura di questo voler superare le potenze fisiche del cosmo per mezzo di un « figlio dell'uomo » anticristiano, che trasferisce la propria volontà di potenza e di autosuperamento nella totalità del mondo, per potergli tener testa? Da questa estraneazione deriva la nostalgia di Zarathustra: « Dire di no come la tempesta e dire di sì come lo dice il cielo aperto », una nostalgia e un rifugiarsi nella natura, come già annuncia una lettera del ventiduenne Nietzsche a Cari von Gersdorff.

Ma il mondo celeste non dice né sì né no; parla all'uomo solo nella lingua del silenzio.

L'estremo tentativo nietzscheano di rifidanzamento con il vecchio mondo naturale era condannato all'insuccesso, giacché nel XIX secolo poteva essere intrapreso solo con i mezzi del mondo post-copernicano e al culmine della modernità. Il divenire eccentrico della terra nella totalità dell'universo produce una smisurata tensione della volontà umana a dominare e avvicinarsi il mondo, che proprio per questa ragione si dilata e si allontana continuamente. E come potrebbe l'uomo restare « vicino, fedele, fiducioso » alla terra e sapersi in una « eterna sicurezza » sotto la « campana azzurra » del mondo celeste, se ogni giorno porta con sé nuove scoperte non più conciliabili con il vecchio mondo, ordinato naturalmente e solo « circondato » dal « nulla »?

Da quando l'uomo divenne realmente « aereo navigante dello spirito » e « signore della terra » ha subito una disumanizzazione e si è verificato uno smisurato trapasso del

mondo visibile a una costruzione cosmicofisica, che si può concepire matematicamente ma nella quale non si può vivere. Anche Nietzsche, nel suo itinerario di scoperta nell'inesplorato, si è posto, allarmato, la domanda: « Dove ci trascina questa potente brama? », e ha concluso Aurora chiedendosi se non fosse per caso la sua sorte quella di « naufragare nell'infinito », per scoprire alla fine – nella terra di Zarathustra •– un'« isola beata ». Solo quest'isola rappresentava ancora quel vecchio mondo, mediterraneo per il quale il nuovo Colombo non era « abbastanza semplice e quieto » .

La scissione presente nella duplice rappresentazione del simbolo dell'eterno ritorno è condensata nell'immagine del « meriggio ». Meriggio ed eternità indica non solo l'arresto del tempo, nel quale il mondo si mostra perfetto, ma anche e soprattutto il critico « punto di mezzo » in cui l'uomo di una determinata epoca deve decidere se in futuro vorrà ancora se stesso. Il meriggio è il momento in cui il sole, anche quello della conoscenza, è al suo apice, ma è anche un « momento supremo » nel senso di un'estrema distretta e pericolo.

Nessuna dialettica della « conformità », per quanto mobile, può comporre questa contraddizione, nella quale il simbolo del meriggio si scinde, non appena lo si prenda alla lettera e lo si pensi fino in fondo.

La prefazione dello Zarathustra presuppone sin dall'inizio quell'ultima « metamorfosi » che il primo discorso definisce un « nuovo inizio » e al contempo una « ruota ruotante da sé ». Ma come può cominciare un nuovo inizio se il « primo movimento »

non scaturisce da alcuna decisione, ma è un circolo senza inizio e senza fine, nel quale è già tutto deciso per sempre? Il portatore di queste forme di movimento in sé contraddittorie è il « fanciullo », il cui « produrre » creativo è un « gioco ». Dopo che il cuore di Zarathustra si è infine trasmutato, egli è un « risvegliato », giacché si è mutato in fanciullo. Quale risvegliato-tra-smutato, avanza al momento dell'aurora verso il sole e dice: «Tu grande costellazione! Quale sarebbe la tua sorte se non avessi coloro che illumini? ».

Questa iniziale allocuzione al sole viene ripetuta alla fine dell'ultimo discorso dello Zarathustra, quando Zarathustra, ora anche lui « ardente e forte come un sole al mattino », esce dalla sua caverna.

Anche la sua volontà viene definita un'« inesorabile volontà solare », giacché la volontà necessaria dell'uomo che supera se stesso elevandosi vuole, come il sole alla sera, il proprio tramonto per un nuovo inizio al mattino. Il meriggio, che – quando il sole è allo zenit – ritorna sempre ed è il tempo di una suprema onnipresenza, nelle ultime parole di Zarathustra viene evocato come « segno » di ciò che verrà, come il « suo mattino ». Zarathustra, questo sovra uomo fanciullo, sottrae alla grande costellazione la sua sovrabbondanza e in cambio la benedice.

Poche righe dopo però, a proposito della propria sovrabbondanza che vuole regalare agli uomini, dice al sole esattamente il contrario: « Benedici- mi dunque! ». Chi benedice chi? E a chi appartiene originariamente la sovrabbondanza? Apparentemente a entrambi: al sole, il prototipo eterno del mondo celeste, e a Zarathustra che, come maestro del sovra-uomo e del « grande » meriggio sul

mezzogiorno vuole l'eterno ritorno. Zarathustra ha bisogno in effetti della benedizione del sole, che è « la suprema costellazione dell'essere », per poterlo a sua volta benedire, ma questo rapporto reciproco ha inizio con Zarathustra che impartisce la benedizione e che appare a se stesso come un sole.

O forse il voler-donare di Zarathustra, la sua volontà e la sua sovrabbondanza, sono solo il riflesso di quel cosiddetto volere-sestesso e donare-se-stesso della vita naturale, che si manifesta al meriggio nel dio naturale Pan? O forse la corrispondenza letterale tra « meriggio della terra » e « meriggio dell'uomo » , tra mondo celeste e sovra-uomo, tra sole del meriggio e volontà solare, tra luce celeste e fuoco di Zarathustra è solo una metafora inventata e 'dunque un « inganno-poetico »?

Chi legge attentamente le parabole di Zarathustra non può non accorgersi che la pretesa del volere individuale, che in quanto umano pensa al futuro, ha preminenza assoluta nei confronti della pigra intelligenza del mondo. Nietzsche-Zarathustra sa bene infatti di aver perduto il mondo, ma lo può riconquistare solo se lo crea come « proprio » e trasforma tutto l'insé- e-per-sé in un « in-me-e-per-me » .

Da questo circolo dell'ostinazione Nietzsche-Zarathustra vien fuori solo in rari momenti e provvisoriamente. Invece di pensare come Goethe che nessun occhio umano possa fissare il sole, se non è esso stesso già solare, per Zarathustra il sole è un occhio il cui « destino » sarebbe vano se non avesse coloro ai quali risplende.

Il meriggio è il momento in cui egli prende per la prima volta la parola, solo apparentemente è l'ora del grande Pan e nel suo significato profondo è il critico « momento di mezzo » di una vita circondata « dalla morte » . In effetti il viandante in una radura nascosta vede dormire il gran Pan e tutte le cose della natura con un'espressione di eternità nel volto, ma – così a lui « sembra » soltanto. In realtà in questo attimo eterno egli non vuole niente, e il suo cuore che desidera e cerca la pace non batte, ma non perché egli senta fisicamente l'alito di un mondo perfetto, bensì perché lo tocca « la morte ad occhi aperti ». Egli si sente felice, ma è una felicità « grave ».

La sua felicità non è il frutto naturale del riposo e di un immergersi nella vita del tutto, bensì il risultato ingannevole della « brama di pace » di un'esistenza che non può mai completamente dimenticare se stessa, il cui occhio anche nel meriggio di Pan non è chiuso come nel sonno, ma è sveglio e aperto. Il viandante, che con la sua ombra è in cammino verso una meta, non può abbandonarsi incondizionatamente anima e corpo, neppure per un momento, alla vita universale della natura.

L'atmosfera che caratterizza originariamente l'ora di Pan ed è determinata da una calma immobile, da un calore meridiano bruciante, da un sonno simile alla morte e dall'esser circondato da potenze divine e demoniache, si trasforma in un'atmosfera nella quale predominano la morte a occhi aperti e l'esser prigionieri in una « rete di luce ». La caratterizzazione nietzscheana del meriggio è perciò sempre ambigua: l'atmosfera panica è costantemente attraversata e turbata dall'idea non pagana e innaturale secondo cui l'ora

del meriggio è un'ora della « decisione ».

« Come per magia parole e immagini antichissime si sono trasformate in qualcosa di totalmente nuovo, di totalmente diverso – come se si fosse acceso in pieno giorno un bengala: tutto diventa pallido, tutto appare come se fosse di fronte al tramonto e alla morte. Il calore e il colore svaniscono, le ombre della fine strisciano sulla terra, la paura coglie di sorpresa il nostro cuore » .

RIDUZIONE PRIMORDIALE E INTERSOGGETTIVITÀ APERTA



Nella V Meditazione cartesiana, che tuttora rappresenta un accesso privilegiato alla conoscenza della fenomenologia

husserliana dell'intersoggettività, il concetto della «riduzione primordiale» è forse quello più delicato e nevralgico, proprio per l'essenziale funzione strategica che svolge nel processo argomentativo.

Se, infatti, Husserl dedica uno sforzo notevole all'individuazione di una sfera solipsistico-trascendentale, è per illustrare in modo sistematico le strutture noetico-noematiche dell'esperienza dell'estraneo, le funzioni intenzionali che si mettono in moto nella mia coscienza trascendentale non appena un «alter ego» (o, meglio, ciò che si dirà poi l'«altro io») vi faccia, in qualche maniera, il suo ingresso.

In questa ottica, come abbiamo già notato, la questione dell'intersoggettività parrebbe coincidere con quella della Fremderfahrung, intesa come problema parziale (sebbene importante) all'interno del più vasto orizzonte della fenomenologia trascendentale; senonché Husserl, fin dall'inizio, ha tenuto a sottolineare fortemente il nesso della Fremderfahrung con la costruzione di una teoria dell'«oggettività», poiché l'essere propriamente oggettivo è l'«essere-per-tutti».

Di fatto, la forma originaria della Fremderfahrung è per Husserl l'Einfühlung, che nel suo nucleo più elementare corrisponde ad un'apprensione della corporeità organica estranea: l'altro vi è colto come «alter ego»; analogon della mia soggettività incarnata; titolare di una «seconda» sfera primordiale, analogamente strutturata, ma autonoma e separata dalla mia.

La costituzione dell'alter ego si è realizzata, innanzitutto,

come una sorta di «trasferimento» del mio sistema di riferimento percettivo e cognitivo all'«altro», sulla base della somiglianza con il mio corpo; ovviamente, non si tratta di un trasferimento immediato e diretto (in quel caso non potrei comprendere l'altro come tale), bensì di una «presentificazione» di vissuti che rimangono, per il loro stesso senso, originalmente irraggiungibili. In termini diversi, e forse un po' più chiari, l'alter ego costituito tramite l'Einfühlung, è un «ego» in quanto possiede le mie stesse strutture cognitive, è aperto alla stessa realtà (il «mondo») di cui ho esperienza diretta, ma è anche irriducibilmente «alter» in quanto la prospettiva di approccio al mondo è assolutamente singolare e inconfondibile («monadica», in questo senso preciso).

Ora, il punto che occorre discutere qui, con maggiore approfondimento, non è tanto l'impressione di «circularità» cui non è agevole sottrarsi seguendo l'analisi husserliana della Fremderfahrung nelle Meditazioni cartesiane, quanto ciò che, presumibilmente, sta alla radice di tale impressione, ovvero la patente difficoltà di tener fermo fino in fondo al concetto di «riduzione primordiale» e a quello, strettamente connesso, di «costituzione solipsistica» del reale. Ma se una «riduzione primordiale», così come Husserl la concepisce, risultasse ineseguibile per interne ragioni fenomenologiche, non ne deriverebbe automaticamente il crollo delle tesi più significative di Husserl sull'intersoggettività trascendentale (come talvolta si è ritenuto), e ciò sostanzialmente per due motivi:

1) Non sempre Husserl ha considerato indispensabile il ricorso preliminare alla «riduzione primordiale» per tematizzare l'intersoggettività (tra gli «inediti» husserliani raccolti in Hu XIII-XIV-XV, vi sono numerose, importanti linee di ricerca

che prescindono del tutto dall'ipotesi solipsistica ed affrontano le tematiche intersoggettive entrando, per così dire, in medias res);

2) Il fatto che Husserl abbia in certi casi sopravvalutato, in sede metodologica, le possibilità effettive di attingere una sfera di radicale «proprietà» del soggetto, non vuol dire che questa schematizzazione sia inservibile, semmai si tratterà di precisarne più attentamente i limiti (anche sotto questo riguardo, è dallo stesso Husserl, e non solo dai fenomenologi post-husserliani, che ci vengono preziose indicazioni per una qualche correzione della linea teorica sviluppata nelle Meditazioni).

Come abbiamo visto, l'obiettivo della riduzione primordiale è l'individuazione di una sfera di esperienza fenomenologica così «privata», così radicalmente «propria» da escludere, per il suo costituirsi, ogni rimando, esplicito o implicito, ad altri soggetti, reali o possibili. Il «solus ipse trascendentale» è il soggetto di questa sfera, un soggetto che non risulta più immerso in alcuna atmosfera intersoggettiva e tuttavia continua a fare esperienza di un «mondo» e di «cose», nel proprio flusso di coscienza, senza che questa messa fuori causa del concetto dell'alterità abbia provocato il cortocircuito dell'attività intenzionale e, con ciò, reso impossibile ogni donazione di senso.

Ciò che Husserl, nella V Meditazione, chiama «mondo primordiale» corrisponde a quello strato di «esperienza pura» (reine Erfahrung) che dovrebbe precedere – certo non nel tempo, ma nella connessione dei fondamenti – l'«esperienza fenomenologico-trascendentale» nel senso più ampio e concreto, che include necessariamente l'intersoggettività. In un testo

del 1930, dove si prende in esame l'interna stratificazione del campo trascendentale, si afferma chiaramente questa corrispondenza di piani: «In quanto ora si mostra che il mondo ha un nucleo di senso (Sinneskern) che è «esperienza pura», cioè non presuppone alcuna esperienza dell'estraneo (nämlich keine Fremderfahrung voraussetzt), abbiamo perciò operato la riduzione alla primordialità trascendentale» (Hu XV, 110).

L'«esperienza pura», per Husserl, è dunque un'esperienza non ancora intersoggettiva, in nessun senso pensabile, proprio perché la categoria dell'«intersoggettività» non vi ha ancora impresso, per così dire, le sue pieghe, non vi ha fatto valere la sua opera costitutiva: un'esperienza che, beninteso, non è nulla di «naturale», di «reale», e tuttavia rappresenta una sorta di «nucleo profondo» del trascendentale fenomenologico, che è possibile afferrare astrattivamente, separandolo dai nessi funzionali superiori.

Nella Logica formale e trascendentale, questo «mondo dell'esperienza pura» diventa il correlato di un'«estetica trascendentale», intesa kantianamente, ma in senso radicalmente nuovo, come primo grado di una teoria della conoscenza; «al grado superiore si situa il Logos dell'essere mondano obbiettivo e della scienza nel senso «superiore», della scienza che indaga secondo le idee dell'essere «rigoroso» e della rigorosa verità e che configurano corrispondentemente teorie «esatte»» (LFT, 356).

Il concetto dell'«esperienza pura» può prestarsi ad equivoci di ogni genere, ma la «purezza» qui non è in alcun modo assimilabile ad un contesto omogeneo, indifferenziato, oppure strutturato sì, ma nello stesso senso limitativo per cui, nell'Estetica kantiana, si dà un mero inquadramento spazio-

temporale delle sensazioni; il «mondo primordiale» di Husserl rimane, nonostante tutto, una realtà nettamente articolata, un mondo di cose, di oggetti percepiti, e non di «dati sensibili». Nella «trascendenza immanente» come residuo della riduzione primordiale vi sono «oggetti», sebbene non ancora una vera e propria «oggettività», poiché essa presuppone la costituzione della Fremderfahrung e dunque l'esperienza di altri soggetti nell'Einführung.

Ma, dobbiamo ora chiederci, è davvero possibile un riferimento ad «oggetti» senza che sia posta, correlativamente, una qualunque dimensione «intersoggettiva» del loro darsi? L'oggetto non è, come tale, il polo di riferimento di una soggettività strutturalmente plurale e comunitaria, di una totalità di monadi?

È stato proprio Husserl a scorgere questo nesso di implicazione trascendentale in tutta chiarezza, ad esempio nel passaggio seguente, che problematizza senza esitazioni la stessa possibilità di definire «soggettiva» un'esperienza solipsistica della cosa: «È problematico (fraglich), più che problematico, se io qui, al livello di una costituzione cosale pensata solipsisticamente (auf der Stufe einer solipsistisch gedachten Dingkonstitution) posso designare le manifestazioni come soggettive. Le manifestazioni, e quindi le sensazioni, non sono miei stati (meine Zustände) come può esserlo una gioia, che non ho [di fronte a me] come un dato di rosso (Rotdatum), ma nella quale vivo, o come possono esserlo un apprendere, un porre, ecc., un pensare, in cui «mi» attivo e mi colgo in questa attività. L'introspezione delle sensazioni e manifestazioni in un soggetto o la loro comprensione come meramente soggettive deriva dall'intersoggettività» (Hu XIII, 388-389).

Questa conclusione, per certi versi sconcertante in un filosofo che ha dovuto a lungo difendersi dall'accusa di solipsismo e al quale si obietta tuttora di aver sottovalutato l'importanza dell'intersoggettività, appare, argomentativamente, ineludibile: se le categorie di «oggettività», trascendenza e realtà sono costituite intersoggettivamente, altrettanto si deve dire delle correlative categorie di «soggettività», immanenza e manifestazione.

L'intersoggettività si rivela una struttura pervasiva che in multiformi profili coopera alla stessa autocostruzione ed autocomprensione dell'io. Dire infatti che la mia esperienza del mondo è «soggettiva», è un modo di apparire di qualcosa «in sé» (come tale irriducibile alla manifestazione che ne ho o posso averne) equivale a sostenere che il mondo è esperibile da altri (e, in linea generale, da tutti): la «soggettività» delle manifestazioni sembra presupporre, qui, l'«intersoggettività» del sistema di riferimento. Se dobbiamo prendere sul serio il passo precedente, così come le altre asserzioni husserliane circa il carattere non semplicemente «costituito», bensì costituente (e, in un certo senso, «assoluto») dell'intersoggettività, tutto il complicato iter metodologico che abbiamo visto all'opera nella V Meditazione cartesiana non può che destare il sospetto di una petizione di principio: il compito di una costituzione dell'intersoggettività, a partire dalla «sfera primordiale», risulterebbe impossibile, in quanto i «fenomeni» di questa sfera non sono nulla di originario, non possono neppure definirsi «soggettivi» senza presupporre, ad un qualche livello semantico, ciò che si trattava di costituire.

È, questo, un singolare effetto di «ristrutturazione» del campo fenomenologico-trascendentale, che occorre valutare nelle sue dimensioni e conseguenze, per dare adeguatamente conto degli equilibri sottili e, talora, ambigui della teoria husserliana della costituzione: man mano che ci si addentra nella problematica dell'intersoggettività, quest'ultima sembra assumere un ruolo sempre più marcato e inglobante, al punto che è solo dalla considerazione dell'io in quanto «intersoggettivo» che si può comprendere, in concreto, ciò che la «soggettività trascendentale fenomenologica» realmente significa, la sua configurazione effettiva. Il «solipsismo trascendentale» manifesta sempre più chiaramente i tratti di una mera «ipotesi», di una proiezione fatta al fine di semplificare il contesto dell'esperienza dell'io, e tuttavia, come ampiamente rilevato, Husserl vi annette una «funzione di fondamento» per i gradi fenomenologici successivi e più complessi.

La convinzione sottesa ai passaggi cruciali della V Meditazione, è che senza empatia, senza esperienza di una soggettività estranea reale, corporeamente presente nel mio campo di percezione, non si dà alcun accesso pensabile all'intersoggettività: il soggetto rimarrebbe chiuso in un ambiente cognitivo indubbiamente articolato e ricco di contenuti, ma esclusivamente «proprio», senza alcuna traccia di alterità, di «differenza».

Questa posizione è bene espressa anche nelle Lezioni sulla Filosofia prima del 1923-24: «Facciamo ora l'ipotesi che nel mio mondo circostante non si siano mai presentati corpi organici (Leiber), in modo tale da non aver alcun indizio di

una soggettività estranea.

Allora per me di fatto ogni realtà oggettiva, il mondo intero [...] sarebbe nient'altro che una molteplicità unificata di poli intenzionali, come unità correlative per sistemi di mie possibili e reali esperienze» (Hu VIII, 186). Volgendo la questione in senso positivo, che è quello che interessa maggiormente Husserl, è solo dopo aver esperito «una seconda vita trascendentale» (Hu VIII, 181), un analogon della mia soggettività, che il mondo, da «primordiale» e strettamente «soggettivo», diventa per me «intersoggettivo»: in termini diversi, l'esperienza di un'altra monade, come centro autonomo di vita soggettiva, rende «oggettivo» il mondo decentrando la mia prospettiva di approccio ad esso e rivelandola appunto come «prospettiva», come ciò che solo per me è inevitabile e vincolante.

Da questo nucleo tematico deriva una serie di importanti conseguenze sul piano della fenomenologia, dell'epistemologia ed anche dell'ontologia, la cui analisi richiederebbe un lavoro specifico e un confronto approfondito con i testi più significativi in proposito, peraltro numerosi; sarebbero quindi da esaminare le nozioni di «normalità», di «esperienza normale», e le loro variazioni (le «anomalie»), che in realtà Husserl non relega allo status di fenomeni secondari, trascendentalmente irrilevanti, ma include a pieno titolo tra i problemi fondamentali di una filosofia trascendentale concreta.

In Husserl troviamo non pochi elementi che, elaborati, concorrono a porre in crisi il concetto della «riduzione primordiale», almeno nella sua pretesa più estrema, di delineare una sfera di esperienza totalmente priva di

strutturazione e di semantica intersoggettive. Per rendersene conto, non è necessaria un'astratta disamina del «metodo fenomenologico», basta riferirsi alle penetranti analisi husserliane della percezione esterna e della struttura di orizzonte che caratterizza ogni datità percettiva determinata.

IL ROVESCIMENTO DELLA VOLONTÀ DI NULLA NEL VOLERE L'ETERNO RITORNO



Ora il mondo ride, l'orribile cortina si squarciò e vennero le nozze per luce e tenebra.

Nietzsche definisce la propria dottrina come la « forma

estrema di nichilismo » e al contempo come l'« autosuperamento » di quest'ultimo, giacché vuole riconoscere proprio l'insensatezza di un'esistenza che ritorna senza scopo. « Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza scopo e senza senso, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: " l'eterno ritorno ". È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la " mancanza di senso ") eterno! ».

Ma quale forma estrema del nichilismo è già anche la sua « crisi » e, all'apice del suo compimento, il nichilismo si rovescia nella dottrina opposta dell'eterno ritorno . « Coloro che si sono rovesciati » insegnano l'eterno ritorno. La fede nell'eterno ritorno dà all'esistenza dell'uomo « il nuovo centro di gravità », dopo che essa aveva perduto, con la perdita della fede cristiana, il vecchio; l'eterno ritorno, come la fede cristiana, è un « contrappeso » alla volontà di nulla. L'« uomo redentore, dell'epoca futura » non è perciò soltanto il vincitore di Dio, bensì anche il vincitore del nulla, giacché questo nulla è esso stesso l'espressione conseguente del successo dell'ateismo.

Quest'uomo dell'avvenire, che ci redimerà tanto dall'ideale perduralo sinora, quanto da ciò che dovette germogliare da esso, dal grande disgusto, dalla volontà del nulla, dal nichilismo, questo rintocco di campane del mezzodì e della grande decisione, il quale nuovamente idi-anca la volontà, restituisce alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla – dovrà un giorno venire...

Lo « scopo » della terra è tuttavia « la mancanza di scopo in sé » del suo movimento circolare, così come lo scopo

dell'ultima metamorfosi è la libertà da tutti i fini e gli scopi, da ogni « volontàdi ». A questo rimanda già il primo aforisma della Gaia scienza, e alla fine del IV libro Nietzsche accenna per la prima volta alla sua dottrina, con il titolo: Il peso più grande.

Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse Iurtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ""ni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere! ».

Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: « Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina? ». Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa:« Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte? » graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?

L'aforisma che segue ha per titolo Incipit tragoedia e rimanda a Zarathustra. Parimenti in Ecce homo il rovesciamento viene

definito come il problema « psicologico » che sta a fondamento del tipo Zarathustra: la produzione di un estremo « da un estremo no e di una suprema spensieratezza da un'abissale malinconia. Per mezzo del dire-di-sì dionisiaco diviene facile tutto ciò che prima era difficile, giacché esso libera dal fardello dell'esser-ci toccato in sorte.

Per questo rovesciamento tuttavia è necessario anzitutto l'ulterioresviluppo dei diversi tipi di « pessimismo » diffuso: la brama del « diverso », del no a metà e del mero nulla¹⁰. Il nichilista radicale cerca al contrario « di non volere avere altro » che ciò che è, già è stato e anche di nuovo sarà.

Zarathustra diviene poco a poco più infelice e più felice, e solo quando lo raggiunge l'estrema distretta egli conquista anche la sua estrema felicità: la necessità *. Impara infine ad « amare il suo abisso ». « Vetta e abisso » diventano per lui tutt'uno. Infatti: « Donde vengono le montagne più alte? chiedevo in passato. E allora imparai che esse vengono dal mare. Questa testimonianza sta scritta nelle loro rocce e nelle pareti delle loro cime. Dall'abisso più fondo, la vetta più alta deve giungere alla sua altezza » . Zarathustra percorre questo cammino verso l'ultima grandezza, per raggiunger la quale ogni scala è insufficiente e alla quale l'uomo come tale può giungere solo se sale oltre se stesso. E quando infine porta in superficie il suo pensiero « più abissale » e si trasforma, da uno che dice di no, in un sostenitore della circolarità dell'esistenza, dice: « parla il mio abisso », vale a dire: nell'esistenza insieme alla perorazione della vita si esprime anche il nichilismo.

Con ciò Zarathustra ha « rovesciato alla luce » la sua «estrema profondità», in altri termini: nichilismo ed eterno ritorno si condizionano reciprocamente come sì e no, come luce e tenebra. Prima d'intraprendere quest'ultimo viaggio verso l'estrema solitudine, Zarathustra scende ancora una volta « più in basso che mai », fin negli « abissi più cupi », dove l'« estremo pericolo » si trasforma nel suo « ultimo rifugio ».

Così, come nella metafora di Zarathustra l'eterno ritorno si presenta quale nichilismo rovesciato, anche nell'esistenza stessa di Nietzsche la smania di autoeterizzarsi è, in modo rovesciato, lutt'uno con la tentazione di auto annientarsi. La stessa volontà di eternizzare è quindi ambigua: può derivare dalla gratitudine per l'esistenza, ma può anche essere la volontà tirannica e vendicativa di chi dispera dell'esistenza.

La volontà di eternizzare esige [...] una doppia interpretazione, l'uò scaturire da gratitudine e amore: un'arte che abbia questa orinine sarà sempre Nella traduzione va purtroppo perduto il gioco di richiami che si stabilisce in tedesco, per ragioni di affinità morfologica e semantica, tra l'espressione Wende der Not (svolta della distretta) e il termine Not- wendigkeit (necessità). un'arte di apoteosi, ditirambica, forse, con Rubens; beatamente beffarda, con Hafis; piena di chiarezza e di indulgenza, con (Joethe; un'arte che diffonde un omerico chiarore di luce e di gloria su tutte le cose (in questo caso, parlo di arte apollinea).

Ma può anche essere quella volontà tirannica di un uomo straziato dal dolore, in lotta, martoriato, che vorrebbe imprimere in quello che è più legato alla sua persona, alla sua singolarità, in quel che è più intimo in lui, nella caratteristica idiosincrasia del suo dolore, il sigillo di una legge vincolante e di una forza coattiva, e che prende, per così dire, vendetta di tutte le cose, incidendo, incastrando a viva forza, marchiando a fuoco in esse la sua immagine, l'immagine della sua tortura. Quest'ultimo è il pessimismo romantico nella sua forma più significativa, sia come schopenhaueriana filosofia del volere, sia come musica wagneriana : il pessimismo romantico, l'ultimo grande avvenimento nel destino della nostra cultura. (Che ci possa essere poi anche un pessimismo classico – questo presentimento e questa visione appartengono a me, in quanto sono indissolubili da me, sono il mio proprium e ispissimum: [...] il pessimismo dionisiaco.)

Con questa sua « invenzione », Nietzsche-Zarathustra, nel capitolo decisivo intitolato La visione e l'enigma, non uccide soltanto la « sofferenza », la « compassione » e la « vertigine in prossimità degli abissi » , ma anche la morte. Nel suo scoramento per il fardello dell'esistenza portato verso l'alto, egli acquista coraggio e, dopo la guarigione dalla malattia mortale, dice « alla morte»-.

«Questo fu la vita? Orsù! Daccapo! » e sempre daccapo . La volontà dell'eterno ritorno di ogni esistenza è dunque mi « autosuperamento del nichilismo », giacché per suo mezzo l'uomo

supera l'idea di ciò che è ultimo: l'autoannientamento, « l'atto del nichilismo ». Questo abisso e questa profondità fanno dell'eterno ritorno l'« idea più abissale », con la quale Zarathustra vince una volta per tutte la volontà di

nulla. E dal momento che Zarathustra ha già rovesciato, portandola alla luce, la sua estrema profondità “, ora può portare la luce anche nel mondo delle tenebre . Per lo stesso Nietzsche – nella « lingua dell’uomo » – il tramonto di Zarathustra non significa tuttavia un’ascesa verso un nuovo mattino, bensì un « sole al tramonto sull’ultima catastrofe » e una « testa di Medusa » per la quale tutti i tratti del mondo si irrigidiscono in una « agonia raggelata ».

In effetti in questo contesto la morte di Dio, dalla quale scaturisce il nichilismo, è per il profeta del nichilismo « il pericolo più grande » e l’« evento più orrendo », ma per la profezia di Zarathustra è l’evento « più promettente » e la « causa del più grande coraggio »; infatti nel coraggio per il nulla si compie il nichilismo e si supera infine nell’audacia del sovra-uomo, a partire dal quale Nietzsche insegna l’eterno ritorno. Nella Volontà di potenza questo rovesciamento viene infatti espressamente designato come il movimento peculiare del filosofare nietzschiano.

Una filosofia sperimentale, come quella che io vivo, anticipa a mo’ di prova anche le possibilità del nichilismo sistematico, senza che sia perciò detto che essa si fermi a un « no », a una negazione, a una volontà di « no ». Essa vuole anzi giungere, attraverso un tale cammino, al suo opposto – a un’affermazione dionisiaca del mondo così com’è, senza detrarre, eccepire o trascegliere, vuole il circolo eterno: le stesse cose, la stessa logica e illogicità dei nodi. Lo stato più alto che – un filosofo possa raggiungere è la posizione dionisiaca verso l’esistenza: la mia formula per ciò è amor fati.

Con questa formula della volontà dell'eterno ritorno Nietzsche designa anche il principio della sua « trasvalutazione di tutti i valori », che a loro volta derivano da quella prima trasvalutazione che il cristianesimo operò sull'antichità, quando si ammalò la volontà di esistere di quest'ultima.

Al « sentimento paralizzante della dissoluzione universale » Nietzsche contrappose la dottrina dell'eterno ritorno. Insomma: «posizioni estreme », come il nichilismo europeo pensato fino alle sue ultime conseguenze, « non vengono sostituite da posizioni più moderate, bensì da posizioni ancora più estreme, ma rovesciate ».

Il problema di questo nesso essenziale tra nichilismo e ritorno verrà dimostrato (nel § 2), nei dettagli della sua problematica, a partire da un'analisi delle parabole di Zarathustra. Ci proponiamo inoltre di mostrare (nel § 3) come la volontà dell'eterno ritorno, scaturita dalla volontà del nulla, tenga unito ciò che altrimenti cadrebbe in pezzi. Infatti l'idea dell'eterno ritorno insegna un nuovo fine dell'esistenza umana, al di là di se stessa, una volontà di autoeternizzazione; ma insegna anche l'esatto contrario: un ruotare in se stesso, privo di sé e privo di scopo, del mondo naturale, che include anche la vita umana. Il senso cosmico si contrappone a quello antropologico, cosicché l'uno diviene il contro-sensì dell'altro.

STIRNER CONTRA MARX: MORALITY, SOCIETY AND LIBERTY-II



Marx' communist vision would still require the individual to conform to a pattern of behaviour, though not through traditional morals, but through collective obligation. Stirner's critique of Feuerbach and Proudhon had already shown that socialist morality was full of superstitions, just as much as the Apostles' creed. Julius' article in the second volume of Wigands Vierteljahrschrift attacked the essentially Feuerbachian character of Marx' «practical humanism», which Julius considered «religious alienation» – clearly inspired by Stirner's perception of socialism.

Stirner's criticisms anticipate much later accusations, especially from contemporary existentialists, against Marxism:

«Society ... is a new master, a new spook, a new «supreme being» which takes us into its service and allegiance».

If society held the individual back from achieving autonomy then communism was its most severe form of suppression. In criticising Weitling's communism, Stirner stated that the Communists sought the welfare of all, «true welfare», which would eventually degenerate into fixity. Stirner regarded communism as the «strictest» or most dogmatic paradigm based on the idea of «Man». It was a sovereign power exalting itself over men, becoming their supreme essence, a new god. «Do we not with this come right to the point where religion begins its dominion of violence?» Stirner argued.

The philosophy of community was enshrined in the old Feuerbachian problem: separation from human essence. Essence was set above individuals as something to be striven for, and Stirner argued that both «Communism, and, consciously egoism-reviling humanism, still count on love». The socialist stipulation that individuals must work to become truly human simply reproduced the religious division of individuals into «an essential and unessential self». Here, Stirner refers to an obscure article by a contemporary – the young Karl Marx. The dualism that supported social liberalism in all of its various guises could not be tolerated and was brashly dismissed by Stirner: «we will hear nothing of this cutting in two».

Marx misread *The Ego*, regarding Stirner as an ideologue embroiled in the malicious circle of critical diatribe which had crippled Left Hegelian philosophy. Stirner, however, consciously refused to uphold egoism as a set of ideas or principles.

«Ownness includes in itself everything own, and brings to honour again what Christian language dishonoured. But ownness has not any alien standard either, as it is not in any sense an idea like freedom, morality, humanity and the like: it is only a description of the – owner.»

Stirner desired above all to break free of the conceptual quagmire of the 1840s where to postulate revolution was the trend. Stirner's critique of morality and society had shook the young Marx, forcing him to abandon notions of «species», «man» and «estrangement» that had previously been assigned crucial roles in his earlier thought, but Stirner's attack on the whole host of isms went deeper still. If Marx' repudiation of The Ego necessitated expunging the questions of ethical meaning from his thought, then the issues of individual fulfilment and emancipation – the very nucleus of Stirner's thought – would also have to be negated.

Freedom for Stirner was always freedom from some thing or other. Human freedom was better interpreted as «freedom to action»; Stirner logically concluded «my freedom becomes complete only when my – might».

Neither is freedom something to be given, it must be taken and defended: «If you took might, freedom would come of itself». Ideologues of political liberty were more dangerous, in Stirner's mind, than even religious or philosophical thinkers. The idea of a society based upon a single principle (e.g. Communism) was simply an obligation putting man at the service of the state: «Liberty of the people is not my liberty!».

Stirner saw that modern socialism, especially the kind espoused by Proudhon, interposed a new «principle» between the

individual and the property of all, the socialist notion of «social justice», a concept just as potentially oppressive as the religious notion of «divine grace». Both socialism and communism left the individual's mind unchanged; it was still «a mind of dependence».

Communism was a backward step, a «dependence on another ... on the generality or collectivity», a «status, a condition hindering my free movement, a sovereign power over me».

Marx' new form of «social justice» was founded on the notion of labour, compulsory work done in the service of society. For Stirner, the division of labour, with all its subdivisions, was simply a conceptual apparatus directed against the individual. This of course led to alienated labour, which Marx too would later claim to resolve. Stirner argued that for the individual to negotiate so many forms of alienation in the world he simply had to «expropriate» his property, his creative strength and activity, to enable him to rely peacefully on himself again. Like Hegel, true concrete individuality (Einzelheit) was a return from alienation. Stirner's notion of the Einzige, the «Ego», more helpfully translated as «The Unique One» clarifies his whole project. «The Unique One» is man in his irreducible uniqueness, thus egoism is the final definition of the human «essence», not the subject of an ethical category, but an uncomplicated existential fact. If one could perceive this, all conceivable forms of alienation, conscious or unconscious, would be impossible.

Eigentum (Own-ness or Property) did not mean a seizure of some moral content, but a man's identity with his manifestations, above all, with his individual existence. The notion has Hegelian heritage: In Philosophy of Right the immediate

manifestation of right (liberty) was the possession by man of his body and his bodily functions (work). Stirner took his position from the minor degree of liberty advocated by Hegel. But the idea of liberty, like so many concepts for Stirner, had been set up as a new absolute, that man should be free. Stirner declared such a concept was nothing more than «... a new longing, a new torment, a new deviation, a new deity, a new contrition ... ».

Stirner's opposition to the dogmatic ideologues clearly engaged the thought of the young Marx. However, their two antithetical worlds – the concrete direct experience of The Ego and the world of universal labour outlined in The German Ideology – would never be reconciled. Marx, as ever the disciple rather than the usurper of Hegelian thought, had still sought some kind of accord. In attempting reconciliation, Marx decided to put forward the doctrine of individual consciousness mediated by social consciousness. The real question was to what extent social ties necessarily determined individual consciousness. Marx could not give a definitive answer. Such ambiguity lends support for Stirner; for if consciousness was completely determined by society then nothing was to be done, and an upheaval in the minds of men was therefore not possible. Stirner allowed individual consciousness to retain some autonomy, epitomised in the individual ego.

Marx could not perceive of any form such «oppositionist consciousness» that characterised Stirner's position and surely must arise if credence is given to ideas that intend to transform political reality. Both Stirner and Bauer held that recognition of dissent or «oppositionist consciousness» was essential to their project: the merciless use of the principles of criticism, the principle of the dialectic that

would destroy the empty forms founded on dualism.

For Marx, criticism or thought alone was not enough. Thought was the acknowledged servant of human needs, and desired that philosophy (generalised thought) become an instrument in changing the world. There was no «oppositionist consciousness»; only moments of opposition that were inevitably transformed into successive phases of development in the historical process. Marx' notion of social consciousness allowed him to transcend Stirner's individualism and as well as the abstract morality of French materialism, and modify their historical conceptions with the notion of a dynamic, propelling movement in nature and human thinking – the dialectic.

Stirner saw man as progressing through stages of conflict and alienation. He understood as Hegel had, that freedom in contemporary society was explainable in terms of an individual's orientation to a set of moral postulates and social practices. Whilst opposing Hegel, Stirner ironically posed a truly Hegelian problem: Could the «negativity» inherent in Hegel's process of change, the dialectic, ever be halted for any possible ideological reasons? Both Stirner and Marx laid claim to the Hegelian dialectic, and both claimed they were demystifying its nature. Yet Marx' «fundamental difficulty vis-à-vis Stirner» was the question of «how will man be once he is free of alienation?».

Stirner refused to observe that the ideological process required an intermediate stage; a «total alienation» of consciousness. For Marx, this stage was to be found in the proletarian classes and necessitated revolution. Stirner's reality was the world of his immediate experience; he wanted

power straight away, not after some remote and hypothetical «proletarian revolution».

Despite Marx' own revolutionary tactics and tendencies of the future he saw displayed in his own age, historical materialism meant he lacked a doctrine for the immediate present – least of all for those whose existence was resigned to the limits of the capitalism's grasp and economic process. On the other hand, for dissenting members of society who had yet to become socialist and look forward to the dawn of a «new order», Stirnerian egoism provided an alternative protest: disobedience, radical questioning, active resistance and bodily enjoyment. Most importantly, it aimed at the deconstruction of linguistic «spooks», fixed ideas which ruled the real world.

For Marx, Stirner's radical resistance did not engage the working class and was dismissed as a «petty bourgeois essence». It is ironic that Marx considered Stirner as a quintessential wallflower of history, epitomising a shopkeeper's egoism. Stirner considered himself as going beyond dissent, conjuring a picture of insurrection, rather than the polarised image of society that engendered a new, Communistic change of masters: a new religion of society. Stirner saw it as deceptive that the Enlightenment had simply amounted to transferring the balance of religion to humanism in its various bogus guises. Out of this last divisive stage of Hegelianism, Stirner saw no reason for the dialectic to be subsumed in history. Unlike Marx, he laid claim to its destructive force in the battle against alienating concepts:

«... why should I only dissent (think otherwise) about a thing? Why not push the thinking otherwise to its last extremity,

that of no longer having any regard at all for the thing, and therefore thinking its nothingness, crushing it? Then the conception itself has an end, because there is no longer anything to conceive of it.»

Now it is possible to understand how Stirner would see the «historical dialectic» as the «Will of God» reiterated in pseudo-secular terms, and that Marx, in true theological fashion, attempted to mask the causal efficacy given to ideological abstractions as «empirical» forces. Stirner's position was clearly nihilistic, but by attacking the very idea of European Enlightenment in the nineteenth-century he had called into question much more than its socialist doctrines, and insisted that we lose all of our ideological props.

STIRNER'S CONTEXT



While Dostoevsky and Nietzsche must be acknowledged as the thinkers who plumbed the depths of nihilism most deeply, we can see the outlines of nihilism—though not fully developed as such—in an earlier work published by Max Stirner in 1844, *The Ego and His Own*. Thanks to the revival of interest in Stirner's work by J. H. Mackay (*Max Stirner, Sein Leben und Sein Werk*, 1897), attention has been drawn to various similarities between Stirner's ideas and those of Nietzsche. It is almost certain that Nietzsche did not read Stirner's work.

If he was acquainted with Stirner at all, it was probably indirectly through Lange's *History of Materialism*. In the absence of direct and substantive influence, the presence of such similarities raises a number of questions.

At the same time, comparisons must not be allowed to obscure the great difference in the foundations of their philosophies and in the spirit that pervades the entirety of their thought.

Although Mackay regards Stirner far more highly than he does Nietzsche, there is in Stirner nothing of the great metaphysical spirit excavating the subterranean depths we find in Nietzsche. Stirner's critiques do not display the

anatomical thoroughness of Nietzsche's painstaking engagement with all aspects of culture; nor does one hear in Stirner the prophetic voice of a Zarathustra resounding from the depths of the soul. The unique style of Stirner's thinking lay in a combination of a razor-sharp logic that cuts through straight to the consequences of things and an irony that radically inverts all standpoints with a lightness approaching humor. In this regard his work is not without its genius. Feuerbach, even though he was one of the primary targets of Stirner's criticisms, admired *The Ego and His Own* greatly, referring to it in a letter addressed to his brother shortly after the book appeared as "a work of genius, filled with spirit." Feuerbach allowed that even though what Stirner had said about him was not right, he was nevertheless "the most brilliant and liberated writer I have ever known ."

Stirner's book showed him at his best in his confrontation with the turbulent *Zeitgeist* of the period, set in a highly charged political atmosphere culminating in the outbreak of the February Revolution of 1848. Among the intelligentsia the radical ideas of the "Hegelian left" were in high fashion. As Nietzsche was to write later: "The whole of human idealism up until now is about to turn into nihilism" (WP 617); and indeed such a turn was already beginning to show signs of emerging from the intellectual turmoil of the earlier period.

It was Stirner who grasped what Nietzsche was to call the "turn into nihilism" in its beginning stages, presenting it as egoism.

Around the beginning of the 1840s a group of people who

called themselves "Die Freien" used to gather in Hippel's tavern on the Friedrichstrasse in Berlin. The central figure of the group was Bruno Bauer, and such people as Marx and Engels occasionally attended as well. Stirner was among these "Free Ones." The trend at that time was a sharp turn away from idealism and romanticism in favor of realism and political criticism. The criticism of the liberals was focused on overthrowing the coalition of Christian theology, Hegelian philosophy, and political conservatism. It was only natural that Feuerbach's *The Essence of Christianity* which appeared in 1841 would cause a great shock through its severe critique of religion.

The current of thought broke forth into a rushing torrent. In no time Marx and others had developed Feuerbach's ideas into a materialism of praxis and history, while Bruno Bauer developed them in the opposite direction of "consciousness of self." Stirner then took the latter's ideas to the extreme to develop a standpoint of egoism.

It was only three years after Feuerbach's *The Essence of Christianity* that Stirner's *The Ego and His Own* was published, which shows how rapidly ideas were changing at the time. His critique of Feuerbach is directed at his basic principle of "anthropology," the standpoint that "human being" is the supreme essence for human beings. In this sense, Stirner and Marx exemplify two entirely opposite directions of transcending the standpoint of humanity in human beings.

As mentioned earlier, Feuerbach represented a reaction against Hegel's philosophy of absolute Spirit, in much the same

way as Schopenhauer had, since both criticized the idealism of the speculative thinking in Hegel and the Christian “religious nature of spirit” at its foundation. But just as Nietzsche detected a residue of the Christian spirit in Schopenhauer’s negative attitude towards “will to life,” Stirner recognized vestiges of the religious spirit and idealism in the theological negation of God and Hegelian idealism in Feuerbach. Both Nietzsche and Stirner, by pushing the negation of idealism and spiritualism to the extreme, ended up at the opposite pole of their predecessors . This may account for some of the similarities between them.

ANARCA O EGOISTA



Como siempre que se producen discusiones, la atmósfera era pesada. Pero era el precio a pagar. El objetivo de mi visita a los “libres” no era observar a uno de los grandes, sobre el que se han escrito bibliotecas enteras [1]. De hecho, con el encuentro personal disminuye su talla.

Quería obtener información sobre uno de ellos, que apenas tomaba parte en la conversación. Se sentaba, silencioso, ante su vaso, fumando con evidente placer. Se decía que su única pasión era un buen cigarro puro. Por otra parte, ni en su vida profesional –era por entonces profesor en un colegio privado para muchachas de buena familia– ni en el matrimonio ni en la literatura (con una sola excepción) había cosechado grandes éxitos.

Su esposa, con la que Mackay [2] sostuvo, muchos años después del divorcio, una entrevista en Londres, conservaba de él un detestable recuerdo. Se habían casado, en circunstancias escandalosas para la época, en la casa que ella tenía en Berlín, con Buhl y Bauer como testigos. Cuando llegó el clérigo, miembro del Supremo Consejo Consistorial, apareció Bruno, en mangas de camisa, saliendo de un cuarto contiguo. También la novia llegó tarde, sin ramo de flores ni velo -faltaba la Biblia y no tenía los anillos de boda. Bruno Bauer les echó una mano, sacando de su monedero unos anillos de latón. El humor berlinés los convirtió en los "anillos de la bronca". Acabaron todos bebiendo cerveza y reanudaron su interrumpida partida de naipes.

Se habían conocido el grupo de "los libres". La esposa era, por supuesto, una emancipada. Su ideal era George Sand. En Londres se dio a la beatería. No quería ni oír hablar de su matrimonio y, frente al escocés, describía a su marido como astuto, zorro, furtivo: sly. Según su versión, él había derrochado y perdido en el juego todo lo que ella había aportado al matrimonio. Había algo de cierto en ello, porque el hombre fracasó en una serie de extraños proyectos. Como muchos literatos, junto a una total ausencia de sentido práctico, tenía grandes proyectos, que debería haber explotado en las novelas y no en los negocios.

(...)

*

...

Contemplo su suave perfil mientras fuma sentado. El boceto que le hizo de memoria Friedrich Engels en Londres sólo es acertado en la parte central de rostro: la nariz recta y la boca fina. La imagen ha sido revisada y corregida en el luminar por los mediums. También aquí aparece la frente alta, aunque menos huidiza. A este Johann Caspar Schmidt, le llamaban ya sus camaradas de Königsberg "Stirner", "frontudo". Más tarde, usó como pseudónimo este nombre de "Max Stirner".

También sus firmas son finas; llama la atención que, con los años, el trazo final va descendiendo. Por lo demás no tuvo la muerte de un hombre libre; falleció como consecuencia de la picadura de un insecto, que se le infectó. Una vida trivial: fracaso en la profesión y en los negocios, matrimonio arruinado, deudas, tertulias con la palabrería habitual de la revolución del 48, filisteos de alto nivel... en fin, lo de costumbre.

Tampoco tiene valor su obra literaria, sus ensayos y críticas en periódicos y revistas; había sido olvidada ya en vida del propio Stirner y habría desaparecido para siempre, víctima de las tempestades de fuego, de no haberla salvado el luminar. Y, sin embargo, cabalmente estas pequeñas páginas que brotan en los periodos de crisis como setas, para desaparecer con igual rapidez, tienen un valor incalculable para el historiador que quiere estudiar las ideas in situ nascendi. Luego quedan sepultadas bajo los escombros de las revoluciones.

También se habría perdido el panfleto que redactaron contra

Stirner Marx y Engels: un manuscrito in folio de varios cientos de páginas con el título de «El santo Max». Cuando se desenterró estaba ya muy roído por los ratones. Engels se lo había confiado a un ebanista llamado Bebel. El luminar ha restituido el texto.

La redacción de este manuscrito se inició el año 1845, del calendario cristiano, fecha de la aparición de la obra más importante de Stirner. Este libro es la excepción antes mencionada. Así, pues, la polémica era fruto de impresiones frescas e inmediatas.

*

...

En toda burla hay su granito de verdad. También el “santo” Max. Stirner halló en John Mackay su Pablo. Mackay tomó muy en serio la santidad... por ejemplo, cuando puso al “Único” por encima de la Biblia:

« Del mismo modo que este libro “santo” se sitúa en los inicios de la Era cristiana y llevó sus efectos devastadores casi hasta los últimos rincones de la ecumene, también la nada santa obra del único egoísta autoconsciente se sitúa en los inicios de una nueva Era... para ejercer un influjo tan beneficioso como fue funesto el del “libro de los libros”» Y luego cita al autor:

«Un crimen brutal, desconsiderado, desvergonzado, sin consciencia, orgulloso, comedido contra la santidad de toda la humanidad.»

*

....

(...)

El signo distintivo de los grandes santos –y sólo hay unos pocos– es que van al fondo de las cosas. Lo más inmediato es invisible porque está oculto en el hombre. Nada tan difícil de explicar como lo evidente. Pero cuando se descubre, o se lo encuentra de nuevo, desarrolla una fuerza explosiva. Antonio conoció el poder del solitario, Francisco el del pobre, Stirner el del único [3]. “En el fondo”, todo hombre es solitario, y pobre, y único en el mundo.

*

....

Para estos descubrimientos no se requiere genio, sino intuición. Pueden darse en la existencia más trivial, son obvios. Por eso no se los debe estudiar como sistemas; se

accede a ellos mejor con la meditación. Para volver al arte del tiro al arco, nunca se ha dicho que el arquero más ejercitado sea el que mejor acierta el blanco. Puede ocurrir que un soñador, un niño, un chiflado, sean más precisos. Incluso el centro tiene un punto céntrico: el centro del mundo. No es temporal, ni se le alcanza en el tiempo, sino sólo en el intervalo atemporal. Uno de los críticos benévolos de Stirner –tuvo pocos, y sí muchos hostiles– le calificó de «metafísico del anarquismo.»

Los chiflados son indispensables. Actúan gratis y tejen sus finas redes a través de los órdenes establecidos. Al hojear estas revistas ya olvidadas, di con un dato que me sorprendió. Un psiquiatra que había tomado la molestia de analizar los escritos de una «mujer de mente perturbada», una «criada puesta bajo tutela por idiotismo.» Y le llamó la atención descubrir en ellos sentencias de gran penetración lógica, que coincidían del todo en todo con los puntos básicos de Stirner.

Paranoia: «la obsesión elabora casi siempre un sistema lógico en sí, cuya fuerza demostrativa no se puede invalidar por los argumentos contrarios.» Spiritus flat ubi vult [4]. Lo que recuerda el juicio de un filósofo sobre el solipsismo: «Una fortaleza inexpugnable, defendida por un loco.»

Por lo demás, Stirner no era solipsista. Él es el único como lo son Pedro y Juan. Sólo tenía de especial el hecho de que lo reconocía. Se parece al niño que juega con el juguete que ha encontrado en el suelo. Que lo guarde para sí, responde a su naturaleza. Lo extraño es que comunique a otros su descubrimiento. También Fichte, que enseñó en Berlín una generación antes, había descubierto, (mejor sería decir “desvelado”) esta margarita en la «posición del yo por el yo

mismo»; sólo que, tal vez asustado por su propia osadía, lo envolvió en el papel de estraza de su oscuro pensamiento. A pesar de lo cual, también gozó él fama de solipsista.

*

....

¿Cuáles son, pues, los puntos cardinales o los axiomas, si preferimos decirlo así, del sistema de Stirner? Son sólo dos, pero dan materia bastante para una meditación a fondo.

1.- Esto no es Mi causa

2.- Nada hay superior a Mí.

Huelgan los comentarios. Ya se entiende que el Único provocó, desde el primer momento, vivas contradicciones, que fue radicalmente mal interpretado y que se atrajo la reputación de monstruo. El libro se publicó en Leipzig y fue inmediatamente secuestrado. Pero el Ministerio del Interior levantó el secuestro “porque la obra es demasiado absurda para ser peligrosa”. A lo que comentó Stirner: «Puede quitársele a un pueblo la libertad de prensa. En cuanto a Mí, conseguiré la impresión por astucia o violencia: el permiso de impresión lo saco de Mí, sólo de Mí y de Mí poder.»

La palabra monstruo tiene, por otra parte, un doble significado. Se deriva de “monere”, advertir; el autor ha

lanzado una de sus grandes amonestaciones. Ha hecho comprensible lo evidente.

Las acusaciones centraron su fuego graneado, como no podía ser menos, en el egoísmo, un concepto que el propio Stirner no acertó a definir bien. Pero al Único le añadió en muchos pasajes la etiqueta de «propietario», y a veces incluso le sustituyó por ésta. El propietario no lucha por el poder, sino que lo reconoce como su propiedad. Se lo apropia o, por mejor decir, se lo adjudica. Y puede hacerlo sin recurrir a la violencia, sobretodo mediante la confirmación de la conciencia de sí.

«Todo puede ser asunto mío, pero nunca Mi causa. “¡Huye del egoísta!” Pero es de Dios, de la Humanidad, del Sultán, de todos cuantos fundamentan su causa sólo en sí mismos, de estos grandes egoístas quiero aprender yo. Nada hay superior a Mí. Como aquéllos, tampoco yo quiero fundamentar Mi causa sobre nada que no sea Yo.»

El propietario no lucha con el monarca; se inserta en él. En este sentido se parece al historiador.

*

(...)

Habría que indagar, pues, dónde aconteció esta obviedad de la anarquía, sea en la acción, el pensamiento o la poesía..., dónde

coincidió y se identificó con la autocomprensión del hombre y se descubrió que ella era el fundamento de la libertad. Pondremos el luminar a disposición de los colaboradores: presocráticos, gnosis, mística silesiana y otros períodos semejantes. Entre peces curiosos también quedarán prendidos en la red algunos grandes.

*

....

El siglo cristiano que corre de 1845 a 1945 forma una época claramente delimitada, lo que confirma la sospecha de que un siglo sólo consigue su forma auténtica en el centro. Me resisto a creer que el hecho de que el Único apareciera en 1845 sea un mero azar. El azar es todo o nada. Hojeé en el luminar la mesa de bibliografía secundaria consagrada a Stirner y di con un autor, llamado Helms, que le describe como el prototipo del pequeño burgués y de sus ambiciones

Esto es cierto, en el sentido de que el Único está oculto en todos, es decir, también en el pequeño-burgués. Aparte esto, la afirmación era particularmente acertada para aquel siglo. No es menos cierto que suele pasarse por alto la importancia de este tipo –lo que ya de por sí es un indicio de su robustez. Cuando mi querido hermano se dedica, con sus camaradas, a tirar bolas sobre figuras de papel, lanzar una injuria se considera una demostración. Ésta es una de las razones de sus desengaños.

¿A qué se debe que el pequeño-burgués sea tratado por los intelectuales, la alta burguesía, los sindicatos, en parte

como si fuera el coco y en parte como el pagador de platos rotos? Probablemente, a que se niega en redondo a empujar la máquina, sea por arriba, por abajo o desde atrás. Pero, si no hay más remedio, entonces toma él mismo el timón de la historia. Un tejedor, un carpintero, un sillero, un albañil, un pintor de brocha gorda, un tabernero, descubre en sí al Único y todos se reconocen en él.

(...)

*

(...)

Habíamos previsto, como acotación importante, la comparación entre el Único y el superhombre. Sería aquí secundaria la discusión de si el viejo Cabeza de Pólvora había leído –como supone Mackay– o no la obra de Stirner..., las ideas están en el aire. La originalidad está en su modelación, en la fuerza con que se las agarra y se les da forma.

En primer lugar: el superhombre conoce el mundo como voluntad de poder: «no hay nada fuera de esto.» Incluso el arte es voluntad de poder. El superhombre toma parte en los acontecimientos del mundo, mientras que el Único contempla su espectáculo. No anhela el poder, no corre detrás ni delante de él, porque lo posee y lo disfruta con plena conciencia. Lo cual recuerda los mundos de imágenes del Lejano Oriente.

Puede ocurrir, naturalmente, que en virtud de una serie de circunstancias exteriores el poder recaiga sobre el Único, o también en el anarca. Pero más bien le pesará como un fardo (...)

En segundo lugar: el célebre: «Dios ha muerto.» Con ello, Cabeza de Pólvora [5] no hacía más que abrir puertas abiertas. Era un hecho de general conocimiento. Así se explica la sensación que causó. El Único, en cambio: «Dios... no es Mí causa.» Con lo que todas las puertas quedaban abiertas: puede destronar a Dios, entronizarlo, abandonarlo a su suerte, como le plazca. Puede despedirle o “asociarse” con él. Como para los místicos de Silesia: «Dios no puede estar sin Mí.» Como Jacob, puede luchar con él hasta la llegada de la aurora. No dice otra cosa la historia sagrada.

En el nº 42 de EUMESWIL se plantea la diferencia entre el «anarca» de Jünger y el «anarquista», a la vez que se hace una revisión de la izquierda hegeliana. El historiador y protagonista del libro, Manuel Venator, propugna como modelo de conducta al «anarca» es decir al individuo que en tiempos totalitarios vive en la emboscadura de una voluntad libre que se compagina con una sumisión servil meramente externa y siente la necesidad de diferenciarlo del anarquista, cuyas figuras más representativas ve en Stirner y en Tucker. Entre el anarca y el Único stirneriano hay un parecido obvio: la exigencia del «hazte feliz a ti mismo» reivindicado por oposición al «conócete a ti mismo» de los clásicos. Pero las diferencias por lo que hace referencia al poder, a la ironía escéptica, al desprecio aristocrático por los otros y a la función de la técnica son obvias.

