

Individualismo e comunismo: una realtà e due falsi problemi

*“Per questo è tutto continuo:
infatti ciò che è si attacca a ciò che è.”
Parmenide*

In questo contributo ci occuperemo di alcune riflessioni filosofiche di grande attualità. L'individuo, da un lato, che sta per essere sommerso definitivamente dall'appiattimento generalizzato della società attuale e, dall'altro, il bisogno di questa società, immaginata e desiderata con forme differenti, spesso confusamente indicate da tanti rivoluzionari sotto l'insegna deformante di "società comunista". In quest'analisi non ci faremo intimorire né dalla degenerazione che l'amaro tramonto del "socialismo reale" ha causato nell'idea stessa di comunismo, né dai tentativi interessati del liberalismo di ogni genere di mettere avanti il fantasma dell'individuo per nascondere i propri progetti di dominio reale.

L'occasione di queste riflessioni ci viene fornita da una ennesima rilettura del libro di Stirner, sopraggiunta, per quel che mi riguarda, a distanza di oltre dieci anni, rilettura che, come mi era accaduto in passato, puntualmente, contribuisce a suggerire nuove occasioni critiche e nuovi sviluppi filosofici. In fondo, l'attualità di un libro come quello di Stirner non può più misurarsi all'interno del dibattito fra scuole filosofiche diverse, spesso oscuramente contrastanti, immerse in un'atmosfera fittiziamente lacerante, ma pronte in ogni caso a darsi reciprocamente una mano nel garantire la permanenza dell'attuale stato di cose, purché siano fatte salve le illegittime interpretazioni di una filologia ammiccante dall'interno del proprio attivamente custodito ginepraio.

Mettendo da parte queste preoccupazioni, forse procurerò con le riflessioni che seguono non poche delusioni agli attenti ascoltatori, e mi auguro anche lettori. Delusioni ancora più consistenti attenderanno coloro che si aspettavano, come cosa scontata, una discussione sul libro "sacro", che tale non l'ho mai considerato, ancorché "unico". Come ogni occasione presentata dai testi "classici", anche questa è stata, almeno per me e per i miei scontati quindici lettori, soltanto un'occasione per procedere oltre, in quel territorio scoperto della ricerca dove tutto permane precario e approssimativo, con il pericolo costante di perdere legittimità e coerenza man mano che ci si allontana dalla letteralità del testo di partenza e ci si affida alla riflessione che non solo anticipa, ma che spesso segue l'azione.

Una contraddizione tutta stirneriana. Nel testo ho sempre colto una persistente contraddizione, poco importante per chi dell'individualismo anarchico ha una concezione conchiusa e ferreamente autarchica, molto per tutti gli altri, per coloro che considerano questo territorio della vita come uno dei luoghi possibili dell'autenticità, non come l'assoluzione di ogni imbroglio intermedio, contrassegnante, imbroglio e circospezione, nel bene come nel male, l'accorta vicissitudine di chi sa amministrarsi, più che il coraggio di chi invece si spende tutto in una volta.

Come individualisti, siete liberi da tutto, dice Stirner, ma non lo siete quando cercate di liberarvi, quando come liberi siete soltanto i "maniaci" della libertà, esaltati e sognatori. Solo quando la libertà diventa la propria forza questa libertà è perfetta, ma allora non si è più liberi, bensì individualisti. «La libertà può essere soltanto la libertà totale; un pezzetto di libertà non è la libertà». (*L'Unico e la sua proprietà, tr. it., Catania 2001, p. 121*).

Tutto ciò va benissimo, almeno in quanto proposta metodologica, e difatti la contrapposizione esemplificativa tra “emancipazione” e “autoliberazione”, nella sua genericità, conferma l'intento programmatico. L'uomo che si è liberato da sé, der Nicht-Selbst-Befreite, si contrappone all'uomo che è stato liberato, der Freigegebene. Ma la contraddizione si colloca nel fatto, per tanti versi riduttivo e foriero di letture tutt'altro che rivoluzionarie, di suggerire un possibile aggiustamento progressivo riguardo l'abbattimento delle barriere, in modo da accontentarsi di un processo iniziato, non essendo ovviamente possibile abbattere tutte le barriere. Ma ciò non è forse in contrasto con l'equivalenza tra l'essere individualista e l'essere realmente liberi da tutto? A me sembra che questa totalità possibile di libertà, conchiusa nelle mani forti dell'individualista, mani capaci di aprire le fauci del leone societario, mal si coniughi con un progressismo accomodante che di fatto rende l'individualista un uomo con dei compiti (Aufgaben) come tutti gli altri, il quale spesso con la scusa della propria forza si adatta come può giacendo su un pezzo (Stück) di libertà, correndo il rischio di proporre a se stesso le proprie debolezze, i propri limiti (Grenzen), come riprova dell'avvenuto godimento della vita, della propria vita.

In effetti, e qui inizio le riflessioni cui facevo cenno prima, la strada mi sembra molto più complessa e difficile. Il pensiero filosofico degli ultimi cinquant'anni ha di certo contribuito a denunciare questa complessità, facendo uscire un po' tutti gli interessati dall'ingenuità massimalista di un dominio della volontà degli uomini forti. Ma spesso questi approfondimenti hanno lasciato molti cultori di un malinteso stirnerismo, alcuni di nuovissimo conio, nella loro tranquilla ignoranza. La ribellione (Empörung) è un grande momento vitale dell'uomo, del singolo uomo, e ciò anche (e direi preliminarmente) nella condizione della interna insoddisfazione dell'uomo (Unzufriedenheit der Menschen), ma può anche costituire un ulteriore traguardo da raggiungere, uno scopo e quindi una sacralizzazione. Il meccanismo correttivo ideato proprio da Stirner funziona sempre, immancabilmente. Non possiamo arrestarlo, come lo stesso suo autore avrebbe voluto, ma dobbiamo condurlo alle estreme conseguenze. E queste sono, fra l'altro, la negazione di ogni conquista stabile, definitivamente conservata e attentamente custodita, anche quella di se stessi. L'individualista non è tale una volta per sempre, ma se lo è, lo è perché continuamente si mette in gioco, si estremizza nel rifiuto di ogni collocamento definitivo, anche quello del ribelle stabilito una volta per tutte, nella propria divisa mentale di ribelle, sclerotizzato e mummificato. E il limite degli stirneriani, oggi più che mai visibile, e lo diciamo anche se con questa affermazione scandalizzeremo tanti appassionati, è quello di non tenere conto proprio di questa ulteriore e conclusiva possibilità di catalogazione. La contraddizione del testo diventa così accomodamento di esistenza, scelta del possesso sul filo del minore rischio, quando la crescita occhiutamente si contrae in se stessa e si prepara alla difesa.

Al contrario, l'utilizzo di se stesso come criterio di vita è l'unico metro che l'individualista può impiegare. Nella sua assoluta unicità questo criterio diventa criterio di verità (Kriterium der Wahrheit). Così, con forza determinante, noterà Nietzsche: «L'individuo è qualcosa di assolutamente nuovo, che crea ex novo, qualcosa di assoluto, tutte le azioni sono assolutamente sue». (*Frammenti postumi [1882-1884], in Opere complete, tr. it., VII, I, Milano 1982, p. 34*).

La debolezza della forza.

Ogni dottrina della forza (e questo è il caso di Stirner solo per i suoi cattivi lettori) è irrimediabilmente debole. Ciò vale non solo per la dottrina dello Stato, ma anche per quella dell'individuo. Dietro la forza ci sta sempre la necessità e questa scompare, o almeno si affievolisce, soltanto di fronte al prevalere dell'individuo che si ribella e ribellandosi vince non solo le forze che l'opprimono, ma anche il destino. Per questo Stirner può scrivere: «La possibilità e la realtà coincidono sempre». (*L'Unico, op. cit., p. 244*).

Ma la ribellione non può essere commisurata e valutata semplicemente come forza, in caso contrario non si uscirebbe mai dal binomio costituito dalla forza dell'oppressore e dalla forza dell'oppresso. Questo scontro non ha solo una connotazione quantitativa, ma ne possiede una qualitativa, ed è su quest'ultima connotazione che si opera la rottura in grado di consegnare la forza a se stessa e l'individuo libero al di là delle proprie stesse capacità di potenza. Stirner ha visto bene questo punto, parlando dello scopo della libertà che finisce per diventare sacro in se stesso e quindi per snaturare il libero riducendolo al grado di liberato, ma non sempre i suoi lettori hanno uguale sottigliezza d'intelletto.

La forza ha da sempre affascinato il senso comune (der gemeine Menschenverstand), il quale ha posto come sua propria legge l'utilità immediata del risultato ottenuto, la piccola conquista liberatoria, e il testo stirneriano qualche volta si presta a equivoci, presto esaltati da un interessato aspetto dell'individualismo cattedratico. Così, la reale debolezza si cela dietro un reboante turbinio di affermazioni, un continuo nascondere la propria Not (bisogno, nde), il proprio tragico bisogno di tutela e garanzia, dietro il rifiuto di ogni conformità (Richtigkeit).

Oggi finalmente sappiamo che il riconoscimento dei propri limiti, della propria interna condizione di bisogno (innerste Not), è il passo primario per intraprendere qualsiasi itinerario di ribellione, intendendo quest'ultima non solo come ribellione vera e propria (Aufruhr), quanto come Wendung, cioè come una svolta nel bisogno, un cambiamento radicale che riconosce la condizione di bisogno e cerca un rimedio.

Il superamento dell'ambiguità (Mehrdeutigkeit) nell'uso della forza corrisponde non tanto a un vero superamento nel senso hegeliano (Aufhebung), quanto a un oltrepassamento (Überwindung) nel senso niciano, non essendoci niente di definitivamente abolito e niente di definitivamente vinto. Questo oltrepassamento è vittoria sulla debolezza umana, sui limiti e sulle paure, proprio perché trascina con sé l'ostacolo, lo coinvolge nel processo di trasformazione e quest'ostacolo, dapprima considerato come qualcosa di oggettivo, si scopre alla fine essere l'individuo stesso, nell'insieme delle sue credenze, non ultima quella sull'onnipotenza della volontà. «Vero è ciò che è mio, non vero ciò a cui appartengo». (*L'Unico, op. cit., p. 263*).

Emergere della differenza.

Non c'è cosa più evidente della differenza. Tuttavia, se non la si vuole banalizzare, e quindi far retrocedere qualsiasi riflessione che prende spunto da essa, bisogna introdursi in un territorio tutt'altro che facile.

L'individuo non può bastare a se stesso. Chi s'illude di venire meno a questo limite segna il non oltrepassamento (Unüberwindbarkeit) fissato dal nichilismo, la conformità assoluta del di già dato e acquisito una volta per tutte. Ogni chiusura sigilla la forza che l'ha prodotta, per cui anche il conato più ricco di effettualità tradisce le proprie premesse e tramonta miseramente. Una

Vollendete Sinnlosigkeit, una perfetta assurdità.

Ma l'apporto del mondo esterno, e principalmente degli altri individui, correttamente impostato, produce una serie infinita di problemi, singolarmente non facili e spesso neanche proponibili. La differenza pura e semplice diventa in questo modo un'astrazione indicibile (Unsagbar), insignificante in quanto priva di concretezza umana, di realtà attiva, snaturata dal suo proprio oggetto. Certo, un rimedio ci sarebbe, ed è stato illustrato più volte, si tratta dell'alibi tassonomico, una lunga lista empiricamente falsificabile, dalla quale dedurre, per negazioni successive, il resto positivo, quello che l'altro è e non quello che potrebbe essere. Ogni esperienza, sia pur minima, in questo senso, ha come risultato lo zero più assoluto. Con esattezza ci soccorre l'antica intuizione di Eraclito (*Frammento 41 [fine VI sec. a.C.]*): «Un'unica cosa è saggezza, intendere come il tutto sia governato attraverso tutto».

Più pertinente, la differenza prodotta dall'intermediazione culturale. L'interpretazione della realtà. L'azione dell'intelligenza sul dato di fatto, della fantasia e del sentimento sulla pretesa "verità" del contesto oggettivo. Un'invenzione, insomma, ma almeno concretamente plausibile, quindi identificabile, sia pure a tentoni.

La differenza in base alla quale rimettiamo in valore l'altro, e che cerchiamo a tutti i costi di difendere, è quindi un nostro prodotto, l' "ho indagato me stesso" di Eraclito, cioè un riflesso colto e contorto della nostra individualità, intendendo quest'ultima nella estrema complessità del suo essere composto all'interno del quale elementi contrastanti denunciano la propria comune appartenenza (Zugehörigkeit). E questa comunanza è la situazione personale che anticipa l'inevitabile situazione comune, la quale ultima può essere anche vissuta come una prigione, ma non per questo può essere eliminata soltanto con un pio atto della volontà.

Siamo quindi noi che ci concretizziamo nell'azione vitale che ci contraddistingue, calandoci pienamente nella nostra propria vita, subendola, a volte, trasformandola in rarissimi casi, interpretandola più spesso e più malaccortamente di quanto non si creda. Senza questo continuo processo di deformazione, senza quello che Eraclito chiamava "Armonia di tensioni contrastanti come nell'arco e nella lira", l'individuo non esisterebbe, senza questa continua produzione di aggiunte esemplari l'individuo resterebbe chiuso nella sua vacua insignificanza. Purtroppo ci sono le considerazioni scolastiche - e l'individualismo come ogni altra ideologia ha la sua "scuola" - che impongono di ragionare in tal modo e non in tal altro, facendo venire fuori una considerazione di officina, dove discepoli minuscoli si travagliano l'anima sui grandi cadaveri dei loro maestri. Cacofonie.

L'individuo non coglie la realtà che a partire da se stesso, per cui riflettendo sopra quanto sta attorno al proprio essere individuale vi trasferisce non solo le proprie possibilità di comprensione, ma anche le proprie paure. Ne deriva che sarebbe inutile andare alla ricerca di una differenza oggettivamente fissata per sempre. Questa è oggettivata nella misura in cui riesce a inserirsi nell'insieme costituito dalla situazione che ospita anche l'individuo ideatore della differenza.

Da qui la grande difficoltà della scoperta, della ricerca. Ogni superficialità tassonomica si tradisce subito come ridicola farsa. Al contrario, l'illusione, l'artificio, la finzione sono strumenti utilissimi per l'apprendistato intellettuale necessario alla ricerca della differenza. La verità non ci comunica altro che una muta esistenza catalogabile, riconducibile a una spenta identità. Scavando al di sotto di questa verità, ripercorrendo itinerari sempre più interdetti, riusciamo

infine a scoprire differenze reali che prima ci sfuggivano. E si tratta delle nostre differenze, costituite, direi quasi impiantate, nell'altro.

Ma è possibile una ricerca delle differenze? In questi termini non ha senso parlare di ricerca delle differenze. Queste, difatti, se stanziate individualmente in quanto tali, appaiono solo elenchi privi di vita, ossa scarnificate sul tavolo anatomico dell'oggettiva verità, esercitazioni tassonomiche. Nessuna ricerca sicura di sé raggiunge il territorio della diversità reale, anzi prima o poi smarrisce la differenza e finisce per sigillare la compiutezza ideale del catalogo. Occorre lo stimolo di un progetto perduto, il rimpianto di qualcosa che si sarebbe potuto trovare e non si è trovato, in innumerevoli ricerche, la somma di tutti i fallimenti del passato, i mille e mille rivoli prosciugati di un'alluvione che fu e che non siamo sicuri di riuscire a riprodurre. Non un percorso circoscritto, segnato da limiti precisi, dal mio al tuo, dialogica tragicommedia ormai suonata in tutte le salse.

Al di là dello schematismo aristotelico che considera identici il toccare e la sensazione, anche nella stessa logica originale, su cui si sono andati adeguando tutti gli altri tentativi di organizzare il pensiero umano, eccettuato quello di Hegel, si ritrova la funzione dell'intuizione immediata, che apre prospettive diverse a qualsiasi teoria della conoscenza che non si faccia schematismo a se stessa. In questo modo, perfino Aristotele, lontanissimo dal dar spazio a concessioni del genere, si affaccia sul terreno parmenideo, dove l'essere, immaginato secondo l'antico insegnamento delle follie dionisiache come una sfera, è qualcosa che sfugge irrimediabilmente alla rappresentazione. L'indagine individualista finisce quindi per assumere una connotazione assolutamente nuova. La riflessione non si limita a catalogare quello che è conosciuto, ma pretende illuminare quello che si ritrae, che assume una maschera e gioca come un fanciullo.

La differenza pura e semplice è un ideale che non ci può affascinare. La natura la produce proprio per riaffermare l'assenza di quella caratteristica esclusivamente umana che permette di identificare la differenza reale. Ogni cellula è diversa dall'altra, ma proprio per questo non ha senso parlare della differenza di una cellula con l'altra. La possibilità di una vera e propria differenza nasce soltanto dopo che si sono individuate delle costanti, delle uniformità, non proprio assolute, questo è vero, che di assolutamente identico non c'è niente, ma sufficientemente in grado di fornire orientamenti e progettualità. Questo è il punto essenziale del discorso che sto facendo.

L'individuo che non è capace di cogliere queste costanti non sa su cosa fondare la propria assoluta individualità, non ha modo di capire l'unicità, la quale finisce per sfuggirgli nell'ugualmente cangiante molteplicità del reale. In questo modo, s'immagina di vivere in una struttura stabile, culturalmente definita, insomma in quello che una volta si chiamava una "civiltà matura". Una civiltà dove il rapporto tra la norma e la fisicità della natura propone alla ragione una sua normatività differente, quella che, insistendo sulla superiorità della natura rispetto alla ragione stessa, riconduce quest'ultima all'ovvietà del reale, al non attendersi mai nulla di veramente "nuovo", di sconvolgente, essendoci noi tutti tratti indietro, finalmente chiusi in una posizione gerarchica e in una presupposta funzione essenziale.

Il segreto di Stirner è proprio nel rifiuto di tutto questo, accompagnato però da un fondo sufficientemente uniforme su cui si basa l'unico, e questa uniformità non la si coglie solo nell'aspirazione all'unione degli egoisti, ma proprio nel giovane sorriso del fanciullo, nell'ambito dissacrante dell'individuo e della sua assoluta, e fondata, pretesa a godere di se stesso, senza limiti e

senza scopi posti al di fuori. Stirner non propone un ritorno alla natura, che allora sarebbe stato un ripropositore più o meno hegelianizzato di Jean-Jacques Rousseau. Egli sottintende la natura, e la supera, e fa ciò proprio perché non intende tenere conto delle differenze cosiddette oggettive che la natura ineluttabilmente pone sotto gli occhi di tutti. Il suo è un approfondimento colto, una deformazione programmata e interessante dei dati della realtà, l'opera che produce la costituzione di un mondo artificiale, in cui le condizioni della vita sono determinate dalla capacità del singolo di aprire possibilità, non semplicemente da un vegetare senza sforzi e senza intenzioni. L'arte dell'individualista consiste nel ricondurre la vita, dalla sua prorompente differenziazione, assolutamente priva di significati, all'interno di un quadro significativo di uniformità, dove leggere le proprie differenze e quelle degli altri, ma non per annullare ogni ulteriore alterazione, anzi proponendo via via sempre maggiori e continue deformazioni.

Il modello dell'individuo stirneriano è proiettato verso qualcosa di inesistente, non in una mitica società del passato, selvaggia a volontà. E questa assenza permette di riconfermare quanto stiamo dicendo, nessuna intenzione di ricercare (e ancor meno difendere o garantire) differenze, ma al contrario ricerca di uniformità. Dopo tutto, lo stirnerismo ha le sue regole, discutibili se vogliamo, ma non per questo meno rigide. E il suo grande interesse, almeno per me, è sempre stato proprio nell'impossibile esistenza del mondo esemplare che prospetta, impossibilità che apre orizzonti all'azione, cioè a tutti quei tentativi di trasformazione del mondo in cui viviamo che guardano verso quel modello spesso senza nemmeno capirlo fino in fondo. L'individualismo stirneriano, con tutti i suoi appelli datati, e qualche volta fuorvianti, è una geniale menzogna, una finzione più vera delle tragiche verità che hanno avvolto le realizzazioni storiche delle cosiddette società liberate. Al suo cospetto, la verità distillata dalle idee dominanti è un riflesso ignobile e malsano, espediente empirico per sostenere lo scettro e la tiara. E del mascheramento di fronte a una conoscenza troppo dolorosamente reale parlerà Nietzsche: «[...] e talvolta la follia stessa è la maschera per un sapere infelice troppo certo». (*Al di là del bene e del male [1886], in Opere complete, tr. it., VI, II, Milano 1976, p. 194*).

Lavorando in modo sotterraneo (quindi in modo tutt'altro che volontariamente plausibile) l'individuo, in un cammino lento e tortuoso, attraverso mille penosi tentativi, a tentoni, in maniera sorda e anonima, ritaglia quei piccoli pezzi di vita che valgono veramente la pena di essere vissuti. Il suggerimento stirneriano è quello di estendere questo processo, via via, a pezzi sempre più ampi, e poi all'intera realtà sociale. Personalmente non credo a questo processo di approssimazioni successive, e l'esperienza di questi ultimi cento anni è dalla parte della mia sfiducia. Occorrono altri metodi per intervenire in modo rivoluzionario nella realtà, ma non si tratta di metodi che si escludono a vicenda. E questo è chiaramente un altro discorso.

La ricerca dell'affinità.

Tutto Stirner sarebbe privo di senso, o almeno privo d'importanza per noi, se si racchiudesse nell'illusione di una semplice ricerca della differenza, della propria come di quella degli altri. La sua grande importanza, costante nel tempo com'è facile constatare, è dovuta proprio all'aspetto complementare, quello della ricerca dell'affinità. Il fatto che Stirner non usi questo termine non conta. Cerchiamo di approfondire il problema.

In che modo la ricerca dell'affinità diventa complementare alla ricerca della differenza? La risposta non è semplice.

Innanzitutto c'è da dire che nessuna individuazione di differenza è possibile senza una conoscenza approfondita della complessità dell'altro, cioè della sua molteplice possibilità di vita. Non è questione di parità di diritti, non si tratta di concedere all'altro un dialogo che comunque sarebbe ulteriore forma di controllo e dominio. Si tratta, al contrario, e nella sua forma più radicale, di entrare in se stessi, nell'intimo dell'individualità, si tratta di costruire dalle fondamenta quell'individualista che altrimenti resterebbe puro conato retorico. Ora, seguendo l'inizio della riflessione filosofica sulla base di Platone, questo altro appare come quello che è esso stesso se stesso, quello che è esso stesso identico a se stesso. Platone, nel Sofista [dopo il 369 a.C.], discute della distinzione (differenza) tra quiete e moto, e dimostra come la differenza tra questi due momenti della realtà consista nel fatto che separatamente essi sono identici a se stessi e che non sarebbe possibile la loro reciproca comprensione se non si identificasse con sufficiente esattezza proprio questa uniformità persistente.

Non è quindi possibile trovare la propria stessa individualità se tutto quello che a questa individualità appartiene, quello che Stirner chiama la sua proprietà, non sia restituito a se stesso, proprio quello che Platone affermava dicendo: "Ciascuno di essi è esso stesso identico a se stesso". Dove l'impiego del dativo, come ha notato Heidegger, restituisce ogni cosa a se stessa in se stessa e per se stessa. Ogni proprietà nel senso stirneriano ci è interdetta, riducendoci soltanto a possessori passivi di oggetti che non comprendiamo pur producendoli, se non penetriamo questa differenza e se non abbiamo la capacità di collocare questa differenza nel grande flusso delle uniformità.

Una comunanza di elementi. Noi possiamo formare un tutto, e quindi essere insieme (Zusammen) con l'altro, possiamo veramente conoscerlo, e utilizzarlo nel senso stirneriano, soltanto se rifiutiamo di ridurlo a mera oggettualità, a semplice strumento di conforto delle nostre paure. E per fare ciò non dobbiamo (né in fondo possiamo) limitarci a garantire, per lui e per noi stessi, le sue differenze, dobbiamo andare oltre, tratteggiare una serie di interventi che ci forniscono la mappa dell'affinità, una conoscenza quanto più dettagliata possibile, che non si realizza mai del tutto ma che comunque, se approfondita, fornisce la base su cui costruire il rapporto con l'altro. Il nostro lavoro è quindi fondato sulla comunanza di elementi e sulla individuazione di quelle parti di differenza che così vengono rilevate e abbandonate nell'appartenenza, quella Zugehörigkeit o, se si vuole, con Heidegger, semplicemente quella Gehörigkeit di cui abbiamo parlato.

Non si devono confondere questi processi conoscitivi con la catalogazione genericamente astratta del particolare e dell'universale, seguendo in questo l'indicazione inesatta di Kant. Qui siamo davanti a un forte procedimento selettivo diretto a formare un tutto organico, strutturato secondo l'elemento comune della conoscenza, non una definizione tassonomica della possibile pluralità di eventi. Aristotele affermava: "la definizione è l'enunciazione dell'essenza", ma l'atto del definire non è l'applicazione di un principio astratto alla concretezza del reale, la sovrapposizione di una piramide logica, quanto piuttosto la costruzione dei fondamenti della conoscenza, il procedimento, spesso semplice, a volte complesso, con il quale l'altro è esaminato nella prospettiva di individuare possibili affinità, costanti sulle quali costruire qualcosa assieme.

La negazione delle differenze è quindi il procedimento salutare per mezzo del

quale queste stesse differenze contribuiscono a definire la realtà e a conoscerla, riflettendosi nell'individualità conoscitiva, accrescendola e rendendola in grado di agire in quanto individuo, al massimo delle sue possibilità. *Omnis determinatio est negatio et omnis negatio est determinatio.*

Se la permanenza è necessaria, e come tale potrebbe mantenere le pareti della prigione intatte, il cangiamento è soltanto possibile, e come tale modificherebbe all'infinito i confini, ma non potrebbe né superarli, né abolirli. Ma in realtà tra questi due poli non c'è separazione, come accade per tutto quello che esiste. La trascendenza di Platone è soltanto un espediente metodologico, un distacco ordinativo. Giustamente Aristotele l'abolisce introducendo l' "appartenere" così considerando semplicemente probabile la pura possibilità separata dalla necessità e legando i due termini "atto" e "potenza" l'uno all'altro in modo che scorrano uno nell'altro e viceversa, costruendo in questo modo il concetto di divenire. Non possiamo dividerci nella differenza, non più di quanto possiamo isolarci dal mondo e sognare territori esclusivamente nostri. Per il medesimo motivo le mostruosità del mondo, anche le più estreme e incomprensibili, sono anche le nostre e non ci possono mai risultare del tutto estranee, non possiamo mai isolarle definitivamente e dire che il senso verso cui ci indirizziamo è quello giusto, il senso della storia e del progresso. «Il deserto cresce, guai a chi alberga deserti». (*Ditirambi di Dioniso [1885-1888], in Opere complete, tr. it. VI, IV, Milano 1983, p. 17.*)

Cosa significa essere individualisti?

Questa domanda finale, che poniamo al termine del nostro intervento, vuole dapprima riflettere brevemente sul senso da dare alla parola "significa". Spesso non ci poniamo questo problema, ma proprio nell'argomento che ci occupa la riflessione diventa indispensabile. Un modo errato di concepire il "significato" di qualcosa è quello illustrato nel vecchio libro di C. K. Ogden e Ivor Armstrong Richards, *The Meaning of Meaning* [1923], dove il problema è ristretto all'influenza delle parole sul pensiero e quindi sulla cosa pensata. Ancora una volta la lingua tedesca ci viene in aiuto. Significare si dice *bedeuten*, nel senso di "voler dire", ed è questo il senso corrente del termine, ma esiste un'altra parola con una differente modulazione: *heißen*, che sottolinea il senso di "chiamare a", "inviare a". In effetti, l'essere individualisti significa qualcosa solo nel senso di movimento verso la realtà, non nel senso di uno statico possesso di qualcosa, custodito con minore o maggiore attenzione.

Le formulazioni di principio, e la dichiarazione di individualismo fino a prova contraria resta tale, sono semplici notazioni che non si concretizzano se non quando rinviano a una realtà precisa, e questo rinviare (*hinweisen*) contiene un significato solo quando può dimostrare (*beweisen*) l'effettiva conquista della propria autonomia individuale. In questo modo l'atto significativo è la vera e unica differenza, la proprietà da usare e non da custodire, anzi da spendere al massimo, da bruciare e quindi da vivere. Così Nietzsche: «Si deve riporre la propria passione nelle cose in cui oggi non la ripone alcuno». (*Caso Wagner [1888], in Opere complete, tr. it., VI, III, Milano 1975, p. 46.*) La vita diventa così l'unico movimento che riempie di significato l'individualismo, e non viceversa, l'atto significativo si scambia con l'affinità conforme a se stessa e diventa atto verificante, fondamento del principio individualista, che torna comunque a smarrirsi un'altra volta non appena il coinvolgimento individuale viene meno e la paura sorge all'orizzonte.

Niente ci garantisce dall'esterno, meno che mai tutto quello che

istituzionalmente si appella alla garanzia. Non siamo garantiti né dalla comunità artificiale che ci ospita, né dall'unità che non possiamo non cogliere nel processo conoscitivo dell'altro, quel *zusammen* di cui abbiamo parlato. Ma non siamo neanche garantiti dal dichiararci individualisti. Noi non apparteniamo a noi stessi se non giocandoci tutte le volte che ciò si rende possibile (e quindi anche necessario). Se ci ritraiamo, se ci tiriamo indietro (sognando di "chiamarci fuori"), ci sperdiamo nell'esteriorità che ci ospita come una prigioniera, con regolamenti e orari, numeri e riconoscimenti. Solo così possiamo appartenerci e, partendo da questa condizione indiscussamente privilegiata, da questo *gehören* in movimento, possiamo costruire l'unità del mondo che ci circonda, la nostra unità significativa, quel *zusammen* che ha fatto cadere le differenze e così, su queste ultime, costruire il processo di affinità.

Il possesso di noi stessi, in fondo la vera *Eigenheit*, la nostra peculiarità, la vera "proprietà" di cui parla Stirner ci deve appartenere (ancora una volta *gehören*), e ciò può accadere dopo che noi l'abbiamo condotto all'unità con noi stessi, al di là di qualsiasi differenza possibile, e solo dopo che lo abbiamo trasferito (*übereignet*) in noi, dopo che ce ne siamo impossessati. E allora, nell'ambito di questa nuova unità, la molteplicità delle differenze ci parla, assume significato nuovo per noi, e noi ci poniamo in ascolto, e non è trascurabile notare che in tedesco *gehören* deriva proprio da *hören*, che vuol dire ascoltare.

L'individualista abita una radura luminosa, non ha paura del buio. Non ha paura di niente. Condizione molto faticosa questa, che non tutti riescono a sopportare. La libertà brucia molto velocemente, bisognerebbe parlare (e scrivere) di meno. «Non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé?». (*Al di là del bene e del male*, op. cit., p. 201).