

lavoro del Tilliette ci pare consenta. Ma in questo senso lo spunto critico coinvolge la stessa metodologia storiografica adottata, « più storica che riflessiva » (cfr. II, p. 248, n. 61), la discutibilità della quale (« En philosophie nulle cause n'est définitivement entendue », p. 505) non impedisce — lo ripetiamo — di considerare l'opera del Tilliette come uno dei lavori più completi e significativi dell'ormai grosso capitolo storiografico sul pensiero di Schelling.

ARNALDO PETERLINI

G. PENZO, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Marietti, Torino 1971. Un volume di pp. 384.

Nonostante l'ampia rinascita di studi sulla sinistra hegeliana, Max Stirner è ancora assai poco conosciuto nel mondo filosofico: forse perché la sua opera fondamentale, *L'unico e la sua proprietà*, presenta gravi difficoltà di lettura, o forse perché la sua figura continua ad essere prospettata per lo più in termini ideologici, come quella di un tipico rappresentante del movimento anarchico.

L'autore del presente lavoro si propone di restituire a Stirner il suo volto autentico di vero pensatore, riportando alla luce il nucleo fondamentale che dà unità e coerenza al suo filosofare. « Tale nucleo fondamentale — scrive Penzo nella prefazione — può sinteticamente chiarirsi ... sotto il punto di vista negativo, quale dialettica esistenziale, che si muove dal piano inautentico dell'io come spirito al piano autentico dell'io come *Ego*, e, sotto il punto di vista positivo, dalla dimensione della rivolta ». Il momento propriamente filosofico del pensiero di Stirner sarebbe dato dalla sua concezione esistenziale e univoca dell'essere, secondo la quale l'autenticità dell'io deve trovare il suo fondamento ultimo in se stesso, quindi non in Dio, e nemmeno in una qualsiasi dimensione di trascendenza, anche se questa si viene esaurendo nell'orizzonte della finitudine umana.

Delle tre parti in cui si divide il libro di Penzo, la prima ci presenta una panoramica complessiva degli studi su Stirner: dopo una vasta ma breve notorietà di cui egli godette subito dopo la pubblicazione della sua opera, Stirner fu poi del tutto dimenticato fino al 1893, quando il Mackay, considerato il poeta dell'anarchismo, pubblica una accurata biografia di Stirner, presentandolo come profeta del movimento anarchico. L'immagine di uno Stirner anarchico si ritrova con diverse sfumature in quasi tutte le numerose pubblicazioni su di lui, che seguono a quella del Mackay fin verso il 1930. Solo a partire dal 1936, sostiene Penzo, si verifica una graduale evoluzione verso una interpretazione di Stirner, che ne mette in luce la problematica propriamente filosofica: il Mautz per primo sottolinea la novità della tematica esistenziale stirneriana rispetto alla filosofia di Hegel. Sulla scia di una interpretazione « esistenziale » si pongono anche M. Buber (Stirner precursore del singolo di Kierkegaard) e A. Camus (Stirner precursore del nichilismo di Nietzsche); Camus tuttavia, secondo l'autore, « ha avuto il torto di rimanere fermo a riflessioni di natura etico-sociale, senza spingere il discorso al fondamento di esse »: il filosofo francese infatti ritiene pericolosa la tematica di Stirner, poiché essa condurrebbe alla esaltazione dell'omicidio e alla giustificazione dello stesso suicidio.

Queste interpretazioni di Stirner in chiave esistenziale fanno giustizia, secondo Penzo, non solo dell'immagine convenzionale di Stirner teorico dell'anarchismo, ma anche dell'accusa di ricaduta nell'idealismo, che a Stirner fu rivolta quasi unanimemente dai filosofi della sinistra hegeliana (Feuerbach, Hess e soprattutto Marx ed Engels in una lunga sezione dell'*Ideologia tedesca*) e che avrebbe contribuito non poco a tenere celata per troppo tempo la dimensione propriamente filosofica ed esistenziale del discorso stirneriano.

Nella seconda parte del volume viene presa dapprima in esame la dimensio-

ne ontologica dell'egoismo stirneriano: l'io di Stirner, fa notare Penzo, si oppone a qualunque dimensione di trascendenza, implica perciò la problematica della morte di Dio, ma anche quella della morte dell'«uomo in generale», di cui parla Feuerbach. «Così, l'io trova il suo fondamento ultimo in un orizzonte dell'essere come proprietà, per cui essere e proprietà denotano una stessa dimensione esistenziale». E poiché l'essere di Stirner si risolve tutto e solo nell'ambito esistenziale dell'io, esso non conosce il problema del rapporto tra uomo ed essere, che sussiste sia nella dimensione dell'essere nietzscheano come eterno ritorno, sia nella concezione heideggeriana dell'essere che si fa presente all'essenza dell'uomo.

La verità stessa per Stirner non si definisce più nei termini propri della tradizione metafisica, come conformità tra intelletto e cosa, ma consiste nel sentirsi-padroni-di, nell'essere-in-possesso-di; falso al contrario è tutto ciò che ricade sotto la categoria della «santità» o della religione: non Dio soltanto, ma anche ogni ideale umano in quanto sfugge al possesso del mio io.

In antitesi con le posizioni proprie della tradizione metafisica è anche il concetto stirneriano di libertà come volontà di possesso e di potenza, come forza. L'egoismo di Stirner, osserva Penzo, riguarda dunque il piano dell'ontologia, prima ancora che quello dell'etica: è dalla concezione dell'io come puro esistere, come totale immanenza, che nasce la visione stirneriana della vita non come «compito», ma come «godimento». «Alla preoccupazione di "ricercare" la vita si sostituisce quella di "godere" la vita; e godere la vita significa essere in grado di potersi servire (*nutzen*) di essa a proprio piacimento». Cade perciò ogni dualismo, la possibilità viene ridotta a realtà, e trionfa il libero arbitrio generando un estremo relativismo etico, che arriva fino alla difesa che Stirner fa del suicidio, in piena coerenza con le sue premesse.

Dopo aver preso in esame alcuni scritti minori di Stirner, allo scopo di confortare la propria interpretazione esistenziale-ontologica de *L'unico e la sua proprietà*, l'autore cerca di chiarire nella terza parte del suo lavoro il significato di alcune componenti che si intrecciano continuamente nell'opera di Stirner.

Una prima componente è quella compresa sotto la denominazione vaga di liberalismo. Esso viene considerato da Stirner più come fenomeno religioso, che come fenomeno sociale-politico: il liberalismo infatti, inneggiando all'uomo, porterebbe alle ultime conseguenze la religione cristiana che si trasformerebbe in religione umana. Nel liberalismo cioè l'essenza dell'uomo verrebbe elevata al di sopra dell'uomo stesso, al di sopra del singolo, come ogni altra religione eleva al di sopra del singolo il suo dio o i suoi dei. Penzo analizza con precisione anche i tre momenti successivi, in cui Stirner scinde il divenire del liberalismo: il liberalismo borghese che elimina il capriccio dell'individuo in favore dello Stato; il liberalismo socialista che elimina la proprietà in favore della società; e infine il liberalismo umano che elimina la società in favore dell'umanità. «Così, — scrive Penzo — Stato, società ed umanità sono le ultime espressioni della santità dello spirito, cioè sono le ultime potenze che tentano di schiacciare l'io. Compito di Stirner è proprio quello di dimostrare che queste tre dimensioni sono dei puri e semplici fantasmi».

Non potendo soffermarci più oltre sulle argomentazioni svolte da Stirner contro le varie forme del liberalismo, accenniamo soltanto alla portata filosofica di una seconda componente che si ritrova di continuo nell'opera stirneriana, accanto a quella del liberalismo: è quella che tratta della legge in genere, nonché della famiglia, della società e dello Stato in particolare.

L'autore sottolinea a questo proposito l'insistenza con cui Stirner demitizza il diritto, riconducendolo ad una espressione di forza, e l'accanimento con cui egli predica la rivolta, che non è rivoluzione che trasforma concretamente la realtà, ma è un atto puramente interiore, mediante il quale il soggetto riconduce l'oggetto nell'ambito della propria soggettività, riconoscendo che non esiste nulla al di fuori dell'io.

Del tutto analoga all'opposizione istituita da Stirner tra rivolta e rivoluzione, è quella tra società e associazione: «mentre la società — spiega Penzo — si presenta sempre con una fisionomia, con un suo bagaglio di leggi ben definite, l'associazione non presenta invece alcuna legge, ma dice soltanto il momento di un continuo riunirsi».

Da quanto appena detto, risulta chiaramente che Stirner non intende affatto abolire né la legge, né la società, ma soltanto superare la dimensione "santa" o inautentica di esse. Ciò significa che Stirner non è un anarchico, almeno nel senso comune del termine. Il libro di Penzo ci aiuta in modo decisivo a liberarci dallo schematismo ideologico in cui era stata ridotta per troppo tempo la figura di Stirner: Stirner non è il teorico dell'anarchismo, ma è un filosofo che sviluppa una sua concezione dell'essere, assolutamente originale in tutto l'arco della filosofia occidentale.

L'essere infatti è totalmente ricondotto, nell'opera di Stirner, nell'ambito esistenziale dell'io e della sua proprietà. Il merito di questo studio ci sembra proprio quello di aver chiaramente mostrato, con un attento e abbondante ricorso sia all'opera che alla bibliografia stirneriana, che l'egoismo predicato dall'infelice filosofo di Berlino, se trova le sue espressioni più clamorose sul piano etico-sociale, ha tuttavia precise radici sul piano ontologico, laddove l'io singolo riassume ed esaurisce in sé tutte le dimensioni dell'essere.

EVANDRO BOTTO

S. NICOLOSI, *L'odissea della ragione. Il primo Blondel e l'itinerario della filosofia*, La Tipografica, Roma 1970. Un volume di pp. 339.

Il Nicolosi si propone di studiare, nella sua ricerca, i problemi del « metodo » di Blondel piuttosto che i problemi del « contenuto » del suo pensiero. La determinazione di seguire la filosofia blondeliana nel suo processo di formazione è una conseguenza di quella scelta metodologica. Una parte importante della ricerca è dedicata all'atteggiamento di Blondel di « critica e recupero del passato », di modo che il suo pensiero è esaminato prevalentemente in un rapporto dialettico con le principali correnti filosofiche e teologiche che sono entrate nella sua formazione.

« Rinnovarsi nella fedeltà alla tradizione, e rinnovare la tradizione nella fedeltà al dinamismo della vita; essere fedele al passato e ritrovarne l'eredità nel presente, essere fedele al presente e ritrovarne le direttrici di marcia nel passato: così può definirsi il proposito perseguito con impegno costante da Blondel, sin da quando componeva la tesi sull'*Action* » (p. 275). In tal modo il Nicolosi riassume il proposito e l'impegno fondamentale del Blondel.

Infatti, se è impensabile che si possa ristabilire l'equilibrio della Scolastica, ciò non significa che vi sia una frattura tra la Scolastica e il pensiero moderno. Lo spirito filosofico che ha dato vita alla Scolastica è lo stesso che ha contribuito alla sua dissoluzione e può contribuire, sviluppandosi ulteriormente, alla determinazione della filosofia cristiana. Dopo la Scolastica, la filosofia non può non essere travagliata dall'idea cristiana, pur affermando la propria autonomia. Il merito di Kant è stato quello di liberare il problema gnoseologico dall'incertezza e dall'incompletezza dell'analisi aristotelica, mentre il suo principale errore è stata l'introduzione nel mondo intellettuale dell'immenso pregiudizio del soggettivismo. Nel definire sia la fede sia la morale, Kant cade nell'eccesso di intellettualismo razionalistico. Neppure l'idealismo assoluto di Hegel è sufficiente a risolvere il dualismo kantiano, perché alla dialettica hegeliana sfugge parimenti l'essere vero, la vita reale, la personalità concreta. « Il trionfo assoluto del pensiero puro sarebbe la soppressione del pensiero » (p. 83).

Blondel entra in polemica con il positivismo, non perché neghi la validità o l'esistenza di leggi scientifiche, bensì perché riconosce che attribuire alle leggi della scienza sperimentale un valore assoluto significherebbe asservirsi alla idolatria di una scienza elevata a ipocrita ontologia, e soprattutto perché le scienze sono costituzionalmente incapaci di cogliere l'« essere » stesso e sono costrette a riconoscere il primato dell'azione.