

L'unità dell'Europa come superamento di ogni concezione ideologica della legge

di Giorgio Penzo

Un discorso su un'Europa unita implica il superamento di ogni ideologia tipica dei singoli stati che compongono l'Europa. Penso non solo ad un'ideologia politica ma pure ad un'ideologia religiosa. S'intende, cioè, in altre parole, la necessità di superare ogni fede non problematica in tali concezioni culturali. E di superare di conseguenza il fanatismo proprio di ogni concezione culturale ben definita.

Quando nel nostro secolo si parla di fanatismo politico, si pensa subito alla Germania del 1933. E per rendersi conto del tipico germanesimo del terzo Reich, si pensa soprattutto al fenomeno culturale del super-uomo di Nietzsche, che viene posto per lo più alla base della concezione ideologica del nazionalsocialismo. Non c'è bisogno di far presente che si tratta di una errata lettura del super-uomo di Nietzsche. I teorici stessi dell'ideologia del nazismo non intendono fondarsi sulla problematica nietzscheana perché la considerano individualistica e anarchica. In tal modo Nietzsche viene denazificato dagli stessi teorici del nazismo. Da parte sua, Nietzsche scrive che essere autentico tedesco significa dis-germanizzarsi (*entdeutschen*).¹

Il fenomeno del super-uomo di Nietzsche è già troppo noto e discusso. Meno noto è invece l'altro grande fenomeno culturale legato al mito del germanesimo che è rappresentato da un'altra grande figura tedesca, Meister Eckhart, filosofo e teologo del medioevo.² Insieme al poeta Hölderlin Meister Eckhart è considerato, dalla fine dell'Ottocento fino alla fine della seconda guerra mondiale, come un grande precursore del nazionalismo germanico e addirittura del nazionalsocialismo.

Per questa lettura «germanica» di Eckhart, considerato uno dei più profondi maestri di spiritualità cristiana, sono determinanti le introduzioni a due antologie di scritti eckhartiani, una a cura di G. Landauer (1903) e l'altra a cura di H. Büttner (1909). Secondo questi autori Eckhart sarebbe

¹ Cfr. G. PENZO, *Nietzsche e il nazismo*, Milano 1997; G. BRIANESE, *La «volontà di potenza» di Nietzsche e il problema filosofico del superamento*, Torino 1989; F. ZACCHINI, *Al di là della musica. Friedrich Nietzsche nelle sue composizioni musicali*, Prefazione di G. PENZO, Milano 2000; G. PENZO (ed), *Nietzsche: atlante della sua vita e del suo pensiero*, Santarcangelo (RN) 1999.

² Cfr. G. PENZO, *Invito al pensiero di Eckhart*, Milano 1997; M. ECKHART, *Opere tedesche*, trad. it., Firenze 1982.

un rappresentante non tanto di una mistica cristiana quanto di una mistica tedesca. Così, il fenomeno culturale del germanesimo avrebbe inizio proprio nel medioevo con il «mistico» Meister Eckhart. Grazie al suo pensiero il fenomeno del germanesimo non sarebbe solo culturale ma pure religioso: anzi, con Eckhart il germanesimo mostra secondo questi autori il suo risvolto mistico.³

La cosiddetta «mistica moderna» lo considera come sua guida e il movimento giovanile (*Jugendbewegung*) degli anni Venti vede tale pensiero mistico come uno dei momenti fondamentali della rinascita dello spirito tedesco. In tal modo, nell'ambito della cultura germanica il pensiero di Eckhart sarebbe molto più significativo di quello di Nietzsche. Non a caso A. Rosenberg, nella sua opera *Il mito del XX secolo* (1930) dedica un intero capitolo ad Eckhart mentre si sofferma solo brevemente su Nietzsche.

Questi due esempi mostrano come il fanatismo di una determinata cultura usufruisca anche di autentici pensatori per coprire il proprio volto quanto mai ambiguo. Solo se si assume una posizione critica verso ogni concezione culturale che pretenda porsi come modello di verità è possibile superare il pericolo di cadere in un fanatismo. Il pericolo, cioè, che la concezione culturale decada a ideologia. Il che significa, in altre parole, che si deve mettere in crisi di continuo ogni concezione culturale, sia questa di natura politica o religiosa. Lo stesso vale per ogni assolutizzazione della cultura come tale, non esclusa quella scientifica. Più in particolare si deve mettere in crisi innanzitutto il rapporto tra il soggetto che crede e l'oggetto in cui si crede.

Solo nell'ambito di tale rapporto può aver luogo il momento di autentica libertà del singolo nei confronti di ogni concezione culturale cui si trova di fronte nel mondo in cui vive. Tale è la posizione di Kierkegaard rispetto alla concezione culturale inautentica della religione cristiana. E tale è pure la posizione di Stirner quando critica ogni concezione culturale e in modo particolare lo stato e la legge.

Per designare una simile problematica inautentica, Nietzsche adopera il termine «decadenza». Decadente è colui che crede in modo non critico ad una concezione culturale, lasciando da parte lo spirito che anima tale cultura. Se si tocca il rapporto tra i singoli stati che hanno già ciascuno una loro tradizione culturale e l'Europa che deve sorgere sul rispetto di queste tradizioni, si vede come sia necessario per tale unità superare soprattutto il momento decadente o borghese della cultura dei singoli stati. Uno stato è «europeo» solo a condizione che superi il fanatismo culturale nei confronti del proprio stato o della propria nazione. Eliminare il «fanatismo» culturale significa rendere problematico l'atto di fede verso una determinata concezione storico-culturale cui si crede.

Per un simile dialogo a livello filosofico, politico e pure religioso è quanto mai determinante la problematica della «comunicazione». Questa è

³ Cfr. M. VANNINI, *L'esperienza dello spirito*, Palermo 1991.

alla base in modo particolare del pensiero filosofico di K. Jaspers. Parlare di comunicazione significa superare l'oggettività dell'oggetto culturale, di qualsiasi natura esso sia. Stirner adopera invece del termine oggettività il termine santità. Superare la santità dell'oggetto significa essere coscienti della Libertà a livello di fondamento.⁴

Nell'epistolario tra K. Jaspers e la sua scolara H. Arendt⁵ si legge una lettera dove la Arendt polemizza con il suo maestro sul significato di essere-tedesco dopo Auschwitz. La Arendt non voleva come ebrea riconoscersi ancora tedesca, mentre Jaspers, pur essendo critico dei tedeschi, si sentiva ancora tedesco. Egli amava e continuava ad amare la sua patria. Ciò non vuol dire che si possa collocare Jaspers tra i rappresentanti del germanesimo, o peggio ancora tra i rappresentanti della «ideologia della guerra».⁶

La concezione dell'esser-tedesco non è legata, secondo Jaspers, a una determinata nazione tedesca in un tempo ben determinato ma è legata a un concetto di umanesimo che va oltre ogni determinazione storica. È noto che Jaspers, pur amando la sua nazione, non viene accolto con simpatia né dai tedeschi che ai tempi della tirannia di Hitler condividono la cultura del nazionalsocialismo, e neppure dai tedeschi della nuova democrazia che si è sviluppata subito dopo il 1945. Al tempo di Hitler, Jaspers è costretto a lasciare l'insegnamento universitario e alcuni anni dopo la fine della guerra si ritira spontaneamente dall'ingaggio politico per la nuova democrazia tedesca, abbandonando l'Università di Heidelberg e lo stesso suolo tedesco per accettare la cattedra offertagli dall'Università di Basilea.⁷

La serie degli scritti politici pubblicati dopo il 1945 viene aperta da un breve ma significativo lavoro dove Jaspers si sofferma sulla questione della colpevolezza. In questo scritto egli non condanna solo i criminali di guerra che a Norimberga sono posti sotto processo ma tutto il popolo tedesco, perché a suo avviso non aveva ancora capito lo spirito profondo della democrazia. La categoria fondamentale per leggere gli scritti politici di Jaspers dopo il 1945 è quella della «conversione interiore» (*Umkehr*), grazie alla quale viene messa a fuoco la distinzione di fondo tra politica e sovra-politica. La democrazia non consiste solo nel numero di voti ma è qualche cosa di più profondo che investe in primo luogo l'individuo nel suo rapporto con l'assoluto.

Piuttosto che parlare di etica, Jaspers parla di *ethos*, nel cui ambito la verità non viene espressa a livello storico-sociale ma a livello di fondamento. Ogni nazione ha la sua etica che muta con le condizioni storiche. Per Jaspers la nazionalità della nazione non significa nazionalismo ma sovra-nazione. Tale dimensione di «sovra» è al di là di ogni progetto etico, appunto perché è al di là di ogni determinata concezione del mondo.

⁴ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, Monaco - Zurigo 1991, II, cap. 3, § 3: «Erkennen in Mitteilung»; K. JASPERS, *La filosofia della esistenza*, trad. it., Roma 1995².

⁵ H. ARENDT - K. JASPERS, *Briefwechsel*, Monaco 1987².

⁶ D. LOSURDO, *La comunità, la morte, l'occidente*, Torino 1991.

⁷ Cfr. G. PENZO, *Jaspers. Esistenza e trascendenza*, Roma 1985.

Sempre nelle sue lezioni universitarie dopo il 1945, Jaspers non si stanca di ripetere che il compito dei nuovi professori universitari tedeschi non deve consistere tanto nel condannare la passata impostazione culturale opponendo ad essa un'altra, ma consiste nel sapersi liberare da ogni concezione del mondo. In altre parole, Jaspers è convinto che nella concezione del mondo e quindi in ogni ideologia, qualsiasi essa sia, non può esserci spazio per la verità intesa in senso autentico, che consiste appunto nel rapporto con il proprio fondamento. Secondo Jaspers, l'etica nazionale lascia il posto all'*ethos* che si confonde con l'atto stesso di mettere in crisi ogni etica. Questo è pure un pensiero di Nietzsche. Nello scritto *Al di là del bene e del male*, F. Nietzsche scrive che ciò che oggi si chiama in Europa «nazione», è una «res facta» piuttosto che «nata» come qualcosa di simile a una «res ficta et picta». Jaspers non restringe il senso di esser-tedesco a quello di nazione come «res facta», ma esser-tedesco significa piuttosto formarsi di continuo. Si è detto che questo pensiero è già di Nietzsche quando scrive che esser tedesco vuol dire dis-germanizzarsi.⁸

Se Jaspers dice di sentirsi ancora tedesco dopo Auschwitz, egli intende mettere del tutto da parte la Germania prussiana per assumere come modelli dell'esser-tedesco alcuni «grandi» tedeschi che esprimono tutti lo stesso umanesimo della ragione esistenziale-esistentiva. Così, se dopo il 1945 si doveva pensare a riproporre una autentica tradizione culturale tedesca, Jaspers pensa a figure come Lessing, Kant e in modo particolare Goethe. Sono interessanti in questo contesto le due conferenze di Jaspers su Goethe di quel periodo. La prima porta il titolo *Il nostro avvenire e Goethe* (1947). La seconda è intitolata *L'umanesimo di Goethe* (1949). In queste Goethe viene proposto al popolo tedesco come una figura «tedesca» di primo piano da imitare.

Il problema di fondo che Jaspers mette in luce in queste riflessioni è quello di vedere fino a che punto i grandi del passato possono avere ancora un senso per il tempo presente, senza che ci si esponga con ciò al pericolo di cadere in un culto di questi grandi. Jaspers dà al termine grandezza un significato fondamentalmente diverso da quello della cultura eroica tipica tra l'altro dell'ideologia della guerra. Goethe è grande perché riesce a realizzare l'esistenza umana in una pienezza spirituale che di rado si può constatare nella storia. Essere-tedesco sotto quest'angolo visivo non significa essere legati a una determinata concezione di nazione, come può essere appunto quella tedesca, ma vuol dire mettere in crisi ogni concezione nazionalistica dell'esser-tedesco e quindi ogni etica tedesca.

In queste riflessioni di Jaspers emerge una constatazione di fondo che deve essere tenuta presente nel rapporto tra nazione e nuova Europa. La nazione decade a nazionalismo quando prevale in modo autoritario la dimensione universale di una concezione del mondo, mentre viene considerata come sovra-nazione e quindi come nazione-Europa, quando viene messa in

⁸ Cfr. G. PENZO, *Nietzsche allo specchio*, Roma 1997³.

crisi ogni concezione autoritaria del mondo tipica di una determinata nazione. La verità a livello di concezione del mondo è legata all'intelletto calcolante, rappresentante, che si chiude nella verità-certezza ristretta all'oggetto conosciuto da tale intelletto. Il superare una simile dimensione di verità chiusa in una determinata concezione del mondo è proprio della ragione che ha il compito di mettere in crisi ogni verità legata all'oggetto. Ogni nazione, per essere sovra-nazione deve far proprio tale umanesimo jaspersiano della ragione.

Jaspers ci tiene a sottolineare che nell'Europa del nostro secolo tale umanesimo viene coperto da due concezioni del mondo, come quelle del nazionalsocialismo e del marxismo, che «pretendono» entrambe di essere vere e come tali si presentano come delle ideologie.⁹ E sebbene in esse la concezione di nazione venga superata da quella di popolo, la questione di fondo sulla verità non cambia, dato che in entrambe la verità non ha luogo nel rapporto immediato tra singolo ed assoluto. La verità rimane relegata al collettivo. Il grande merito di Jaspers consiste nell'aver tentato di mettere in crisi ogni dimensione autoritaria del collettivo, seguendo in questo ambito la via aperta da Nietzsche e da Kierkegaard. Più in particolare, Jaspers supera lo stretto rapporto tra nazione e morale che è stato tipico di tutta la cultura occidentale.

Si sa che nel corso delle mutazioni sociali, economiche, politiche della nostra cultura europea, il termine «nazionale», che in origine era neutrale, si carica di un patriottismo storico di idee che in seguito si configura come principio di ordine sociale-politico. Era quindi inevitabile che la coscienza di ciò che è nazionale degenerasse in nazionalismo che prepara il terreno al totalitarismo. È determinante in questo concetto di nazione, che può degenerare in nazionalismo e in totalitarismo, il concetto di dovere e quindi di responsabilità.

Si tratta ovviamente in questo contesto di una responsabilità a livello etico-sociale che non ha il suo fondamento ultimo nella coscienza del singolo aperto all'assoluto ma nel collettivo. Le categorie fondamentali di questo codice etico-sociale sono ben note: essere-leali, essere-solidali e essere-aperti a un patriottismo che richiede il sacrificio personale e, in casi estremi pure il sacrificio della propria vita. Con Hegel la questione di fondo non cambia, anche se il concetto di nazione assume un senso più filosofico, dato che non si parla di popolo ma di spirito di popolo (*Volksgeist*).

A riguardo si può far notare che se tale spirito può presentarsi in modi diversi, rimane però sempre fondamentale il rapporto tra il singolo e il collettivo. In fondo, si è sempre di fronte a un rapporto che sfugge al singolo, per cui la responsabilità non è del singolo ma del collettivo e della storia. Ciò si può constatare appunto nelle due diverse espressioni di questo spirito che si dispiegano per alcuni decenni nella storia del nostro secolo, come sono appunto quelle del nazionalsocialismo e del marxismo.

⁹ K. JASPERS, *Cifre della trascendenza*, trad. it., Genova 1990².

Si può così capire perché un filosofo liberale come Jaspers sia critico non solo nei confronti della concezione culturale del nazionalsocialismo ma sotto alcuni aspetti pure di quella del marxismo. A questi due modi di essere di un umanesimo inautentico perché impersonale egli oppone il suo umanesimo della ragione, dove si può parlare di esistenza autentica solo quando essa è aperta alla trascendenza. Solo nell'esistenza aperta a una trascendenza esistenziale-esistentiva il momento del collettivo lascia il posto a quello dell'individuale. In questo contesto non si può parlare in senso stretto di società ma di comunità. In questa, il singolo non si disperde nel «si» anonimo, dato che ritrova la sua dimensione autentica solo nell'orizzonte del proprio fondamento. Questa tesi di fondo di Jaspers è propria sotto alcuni aspetti pure del filosofare di Heidegger. A loro volta, questi due filosofi portano avanti un discorso che è stato messo a fuoco già da Nietzsche e da Kierkegaard e, prima ancora di questi pensatori soprattutto da Max Stirner.¹⁰

Questi è un pensatore poco noto. Anzi, tra i pensatori occidentali è forse il più dimenticato. Nei brevi periodi in cui ha avuto un certo successo è stato per lo più frainteso. Sotto diversi aspetti egli condivide lo stesso destino di Nietzsche, anche se in senso ancora più drammatico. Non a caso, alcuni momenti di ripresa del pensiero di Stirner coincidono con la fortuna del pensiero di Nietzsche. Alludo in particolare alla triste rinascita del pensiero di Nietzsche sotto l'aspetto dell'ideologia nazista. Nell'«unico» di Stirner diversi critici vedono il precursore del super-uomo nietzscheano inteso in chiave nazista.

Prima di essere letto in chiave fascista, Stirner viene letto sotto l'aspetto anarchico, anche se per diversi interpreti del suo pensiero il passo tra momento anarchico e momento fascista è quasi ovvio. Purtroppo nella storia della cultura dell'Ottocento e del Novecento Stirner non può mai scrollarsi di dosso il pesante giudizio di Marx ed Engels che avevano definito il suo pensiero come anarchico.

In realtà, la problematica stirneriana non può essere relegata nell'ambito di una cultura anarchica e tanto meno nell'ambito di una cultura fascista. Così pure, la sua problematica non può essere racchiusa nel contesto culturale marxista solo per il fatto che egli è stato un acuto critico di Marx e di Engels. A mio avviso Stirner può essere visto soprattutto come un pensatore esistenziale. Il suo nichilismo, anche se è esasperato e quindi negativo, può essere posto alla base non solo del nichilismo di Nietzsche ma pure di quello di Heidegger e di Jaspers, anche se queste espressioni nichilistiche sono a livello positivo.

La tesi di fondo di Stirner è nota. Egli vuole che l'individuo, il singolo non venga a perdere la sua più profonda dimensione di essere-se-stesso quando si trova assieme ad altri singoli. Per questo Stirner rifiuta radical-

¹⁰ M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, trad. it., Milano 1996². Cfr. G. PENZO, *Invito al pensiero di Stirner*, Milano 1996; E. FERRI (ed), *Max Stirner e l'individualismo moderno*, Napoli 1996.

mente ogni dimensione concettuale, dato che con essa si assiste all'alienazione dell'individuo. Di qui la posizione di Stirner secondo cui, se si vuole salvare la singolarità dell'individuo, si deve considerarlo solo come «unico». L'esser-unico diventa la categoria fondamentale dell'esser-uomo inteso nella sua essenza come libertà. L'esser-unico si rivela come il momento fondamentale dell'individuo e quindi come la sua «proprietà» a livello di fondamento.

Si spiega in tal modo il titolo dell'opera fondamentale di Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (1845). La dimensione di proprietà è lontana dall'esaurirsi in una concezione politica o sociale, dato che con essa Stirner intende chiarire soltanto il fondamento ultimo dell'uomo. Il singolo è tanto più unico e quindi proprio, quanto più riesce a liberarsi dalle diverse concezioni astratte che formano il tessuto del suo vivere sociale, come patria, nazione, legge, morale, religione, Dio ecc. Il rapporto tra unico e proprietà avviene in modo intrinseco.

Fondamentale in questa concezione esistenziale è la dimensione di «rivolta». Questa indica il continuo atto di mettere in crisi tutti i valori universali, in quanto in essi va smarrito il fondamento esistenziale dell'io inteso come unico. L'essere-in-rivolta e l'essere-unico come essere-in-rivolta implica una continua critica alla società in cui l'uomo si trova a vivere, non tanto per eliminare la società come tale, quanto invece per mettere in luce in essa l'aspetto autentico.

Di qui la distinzione fondamentale di Stirner tra società e associazione o comunità. Se la società si basa su leggi universali e perciò alienanti, l'associazione o comunità implica invece la dimensione ontologica dell'esistenza del singolo. Il singolo come unico esprime il rapporto «sociale» con altri uomini intesi anch'essi come singoli. L'associazione intende designare il rispetto dei diversi uomini tra loro, in quanto ciascuno di essi non viene considerato in modo astratto ma in modo concreto. E precisamente nel senso che l'altro sia considerato nella sua libertà come essere-se-stesso, come essere-in-rivolta. L'altro è così non un «si» inautentico ma un altro «unico». L'associazione o comunità è composta appunto di individui intesi ciascuno come unico, cioè intesi tutti come esseri aperti al proprio fondamento e quindi alla propria libertà. L'associazione esprime in tal modo la continua messa in questione della legge che governa la società.

Con ciò Stirner non vuole eliminare la legge ma solo l'aspetto dogmatico di essa, che egli denomina con la sua tipica espressione di «santità».

Nel paragrafo 3 della prima parte de *L'unico e la sua proprietà*, dove si parla del liberalismo umano, Stirner scrive: «Io dico: tu sei qualcosa di più che ebreo, cristiano ecc. ma tu sei anche qualcosa di più che uomo».

L'esser-unico come essere-in-rivolta esprime appunto questo qualcosa di più di esser-uomo, inteso in senso generale.

Questa problematica è presente in certo modo pure in Nietzsche, anche se questi non cita mai Stirner. Nella sua introduzione a *Così parlò Zaratustra*

thustra Nietzsche parla dell'autentica dimensione dell'uomo come continuo superamento. Il super-uomo esprime appunto questo superamento. Se l'uomo come singolo non supera se stesso, decade al livello di animale. Tale superamento denota la trascendenza esistenziale che caratterizza il singolo come super-uomo. Tale trascendenza implica ovviamente la problematica stirneriana dell'essere-in-rivolta. La realtà della associazione o della comunità è quindi quell'espressione della società in cui ciascuno può essere considerato come singolo aperto alla trascendenza. La lotta contro la dimensione ideale o santa dell'esistenza si precisa come lotta per recuperare il momento esistenziale autentico dell'io, che era andato smarrito nel corso della metafisica occidentale.

Più in particolare, per quanto riguarda la realtà sociale dell'uomo, la lotta contro ogni «santità» a livello sociale, come nazione, stato, etc., ha un senso solo se si vuole vedere in questa lotta un recupero del momento autentico del vivere sociale. L'associazione o comunità intende esprimere soltanto questo recupero del singolo nel contesto della società. Le due note costruzioni culturali come il marxismo o il nazionalsocialismo, che hanno dominato la cultura sociale del nostro secolo, non hanno capito la profonda lezione esistenziale dell'unico di Stirner. A mio avviso, tale lezione dell'unico deve essere tenuta presente nella formazione della nuova Europa, non solo perché le diverse «nazioni» possano unirsi tra loro senza la pretesa autoritaria di voler dominare l'una sull'altra, ma soprattutto perché si possa tener distante il pericolo di ogni possibile dimensione «santa» dell'Europa. Ciò significa in altre parole tener distante l'Europa da ogni fanatismo e mettere in crisi di continuo ogni rigida concezione culturale dei singoli stati che compongono l'Europa.