

## LA LIBERTÀ E L'INDIVIDUALITÀ SECONDO STIRNER\*

**I**l *liberalismo e i diritti*. La riflessione di Stirner sulla libertà *propria* si iscrive all'interno di un'analisi del liberalismo, che ha al proprio centro i concetti di popolo, diritto e Stato. I movimenti contemporanei che reclamavano le costituzioni e l'allargamento dei diritti – ricordiamolo, siamo nel 1844 – forniscono a Stirner un modello storico concreto di che cosa significasse la lotta per la libertà. Le costituzioni reclamate dai liberali costituivano però, a suo giudizio, nuovi vincoli, esigevano abnegazione, non giovavano alla valorizzazione di se stessi. Non c'è nessuno Stato in cui io possa essere libero<sup>1</sup>. Al suo interno – afferma – non è permesso avere rapporti liberi, cioè spontanei, con gli altri (*ini*). La dipendenza, anche nella forma moderna di una subordinazione alla legge, resta un rapporto religioso (301), cioè rinvia a quella forma di alienazione che Stirner, con Feuerbach, giudica ancora primaria.

La polemica con la pretesa, avanzata da teorici di uno Stato ideale, sedicente «libero», occupa gran parte della sezione dell'opera «I miei rapporti» (*Mein Verkehr*). Tutte le cosiddette libertà reclamate dai rivoluzionari del tempo vengono mostrate nella loro irrilevanza per l'unico, che per esse sacrifica la propria potenza. La requisitoria abbraccia tutte

le figure del moderno Stato di diritto: la partecipazione alla *res publica*, la nazione, il partito, il diritto alla proprietà come pure a beni spirituali quali la libertà di espressione. La retorica travolgente di queste pagine non consente confutazioni, fino a che incontriamo una radura di riflessioni più pacate che chiariscono i presupposti di fondo da cui muovono le argomentazioni precedenti.

*Dalla comunità all'unione*. Il primo punto che Stirner stabilisce, sulla base di un'evidenza assunta come incontestabile, è che la società, e non l'isolamento, costituisce la condizione originaria dell'uomo, il suo «stato di natura». In effetti nell'ordine biologico lo stato simbiotico madre-figlio precede il distacco e la progressiva autonomia del bambino; e sul piano sociale, non diversamente, gli uomini passano progressivamente da un regime di convivenza, in cui la vita in gruppo, quasi fusionale, sembra essenziale alla sopravvivenza, a una «società di individui», i cui membri sono indipendenti gli uni dagli altri (407 s.). Qualche decennio dopo uno dei primi sociologi, Tönnies, avrebbe elaborato questo tema con la nota tesi di un'originaria comunità organica (*Gemeinschaft*) che si sfalda in una società formata da unità discrete concorrenti (*Gesellschaft*). Tuttavia la constatazione di questo passaggio di per sé non comporta un giudizio di valore. Tanto è vero che Stirner e Tönnies giungono a

conclusioni opposte: per il primo il *trend* va assunto come una direzione irreversibile, che occorre appoggiare con un movimento di coscienza (la coscienza dell'egoismo), mentre per il sociologo l'abbandono della comunità tradizionale comporta una perdita, alla quale bisogna reagire studiandosi di salvaguardare i valori minacciati. Ed è anche possibile assumere la posizione di due socialisti utopisti come Landauer e Buber, che diffidano del conservatorismo di Tönnies, e ripongono nel futuro una «nuova comunità», purificata attraverso il filtro dell'individualismo moderno, ben rappresentato da Stirner<sup>2</sup>. Sul piano teorico ciò che resta da dimostrare è che la individualizzazione moderna rappresenti di per sé un movimento ascendente, e che l'unica alternativa alla comunità sia data dall'unione (*Verein*), di cui proprio in questo contesto Stirner fornisce una definizione.

*La cristallizzazione dell'unione.* Questa risulta da un dissolvimento (*Auflösung*) della società, ma Stirner non si nasconde che da ogni unione può sempre scaturire, per una sorta di «cristallizzazione», una società solida – diversamente da Tönnies, Stirner usa in modo equivalente i termini *Gesellschaft* e *Gemeinschaft* – che sopprime il movimento stesso di unificazione (*Vereinigung*). L'idea viene chiarita attraverso l'analogia con il pensiero attivo che si sedimenta e spegne in una «idea fissa» (408).

L'appartenenza del singolo a se stesso è incompatibile con qualsivoglia istituzione («Finché esiste anche una sola istituzione che il singolo non possa dissolvere, l'individualità propria e l'appartenenza a se stessi sono ancora lontane», 285). La suggestione di questo tema, rinforzata dall'esempio, fa dimenticare che l'unificazione, come del resto il pensiero, non può darsi nella forma di un movimento perpetuo, ma ha bisogno di punti d'appoggio, che nel linguaggio dei sociologi si chiamano «istituzioni» e in quello dei pensatori «tesi», provvisorie quanto si voglia. Sulla difficoltà di una posizione, che mantenesse l'azione in atto priva di qualsiasi sedimentazione istituzionale riportò l'attenzione, già ai tempi di Stirner, Arnold Ruge. Questi riconobbe all'unico il merito di essersi posto, dopo Hegel, la questione di una «realizzazione» dell'universale, e di aver ricondotto la società all'azione reciproca degli individui – prefigurando una definizione di società, aggiungiamo, che Simmel avrebbe reso famosa – ma indicò come limite dell'unicismo stirneriano la mancanza di coscienza di come quest'azione sia necessariamente produttiva di alcunché di solido. Un unico che fosse rigorosamente indicibile non approderebbe a nulla. Lo stesso libro di Stirner è la prova che l'unico ha bisogno di comunicazione<sup>3</sup>. Un'osservazione analoga la troviamo nella pagina conclusiva dello studio di Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928): «Che

Stirner abbia potuto scrivere un libro intero sull'*unico*, che pure è assolutamente una *parola vuota*, dipende dal fatto di averlo determinato nel suo rapporto con il mondo, ... come individuo nel ruolo del co-uomo»<sup>4</sup>.

La raccomandazione di Stirner di non arrestarsi a cambiamenti della struttura sociale – a ciò che altri, a partire da Marx, avrebbero chiamato «rivoluzioni» – sarebbe stata sviluppata da Camus nel senso di un invito a mantenere attivo, dentro le stesse nuove istituzioni che la rivoluzione crea, il movimento della rivolta. All'autore del *L'homme revolté* dobbiamo, credo, una delle formulazioni più equilibrate della necessaria convivenza di questi momenti. Stirner insiste invece piuttosto sul rischio che la rivoluzione si converta in reazione – e ciò metterebbe in luce «che cosa era in realtà la rivoluzione» (145). Anche ne *La rivoluzione* di Landauer (1907) lo sguardo è altrettanto disincantato, ma convive drammaticamente con l'imperativo di dover agire per la trasformazione delle strutture sociali, malgrado il presentimento di un possibile fallimento.

*La libertà non è assoluta.* Ma torniamo all'analisi del testo stirneriano. La società cristallizzata si presenta come una minaccia per la libertà. Le restrizioni imposte alle libertà non sembrano impensierire troppo il

nostro autore. Una libertà assoluta è fuori questione, ciascuno di noi è attorniato da potenze di ogni genere. Bisogna venire a patti con questa circostanza. D'altronde la società che mi toglie alcune libertà me ne concede altre, almeno in termini di sicurezza. Ogni contratto a cui mi impegno comporta esso stesso la rinuncia a una libertà illimitata. Nel gioco tra l'autorità della società e le libertà è possibile una certa evoluzione nel senso di una maggiore «tolleranza»: la società può esporsi alla critica e alle riforme, purché la critica non sia «impudente» e «irriverente», spingendosi a investire la legalità come tale e a toccare la sua sostanza «sacra» (409).

Quando la critica raggiunge questo punto, non viene più mossa in nome della propria libertà, che inevitabilmente anche l'unione sottopone a restrizioni, ma della propria *Eigenheit*, che si scontra frontalmente con una potenza che la sovrasta, rifiutando la «rassegnazione» e la «umiltà» (*Demut*) da cui quella potenza è alimentata (410). Si tratta del tema ben noto della «servitù volontaria». Ma rispetto a La Boetie ora quel tema si incrocia con la categoria del «sacro», cioè con la enfaticizzazione della critica religiosa caratteristica del tempo, ed è di questo che dovremo discutere.

La differenza tra lo Stato e l'unione in fatto di libertà non è quindi sostanziale, perché entrambe le forme sociali suppongono qualche

misura di costrizione. Si può solo immaginare che l'unione promuova qualche nuova libertà. Ma la libertà assoluta è una esaltazione religiosa, afferma Stirner, avvicinandosi su questo punto a Feuerbach (*ivi*). La vera differenza riguarda la *Eigenheit*, di cui lo Stato è nemico e che viene viceversa valorizzata dall'unione, una struttura che non arriva a costituirsi come qualcosa a se stante e di cui anzi l'unico dispone, almeno nel senso che può sempre recedere da essa (411).



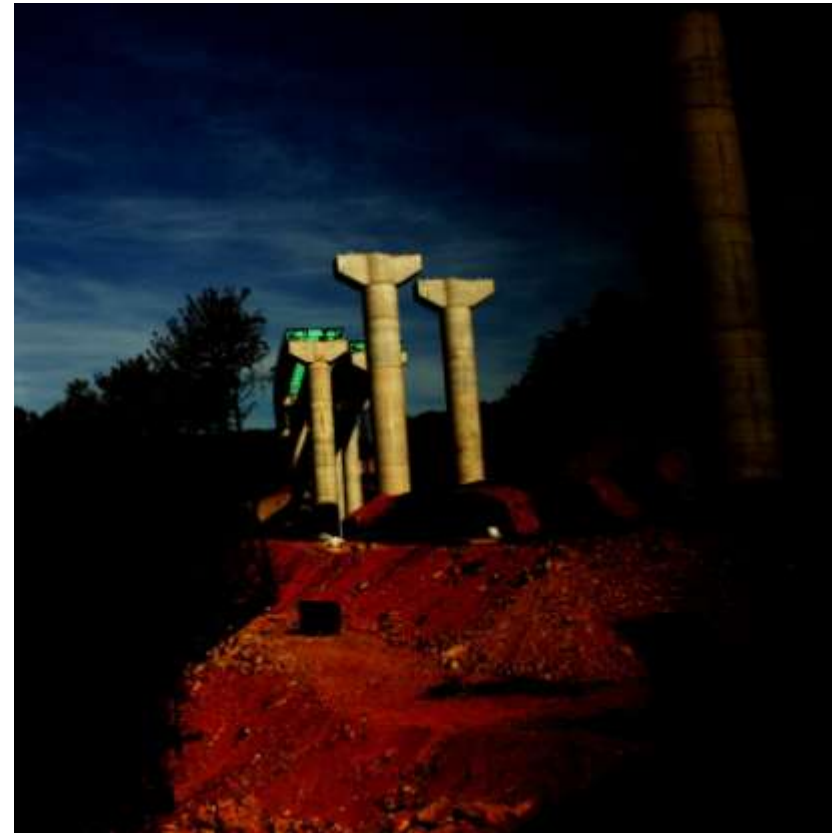
ANTONIO CAVICCHIONI, *TODAY'S EMPIRE, TOMORROW'S ASHES* N°11, 2014

*La società comunista e il vero bene.* La posizione con cui Stirner sente immediatamente il bisogno di confrontare la propria idea associativa di «unione» è quella comunista di una società che pretende anch'essa di porsi al di là dello stato di cose esistente. In forma più ampia egli aveva già indagato i caratteri di una simile società nelle pagine dedicate al «liberalismo sociale», identificando come suo tratto quella di essere una «società dei lavoratori». Questa caratterizzazione resta anche qui, ma si insiste particolarmente sulle implicazioni morali di una simile società, la quale mira a un problematico «vero bene» o «bene di tutti», che non è davvero in grado di soddisfare le esigenze universali. L'amore e il sacrificio del socialismo umanistico e religioso qui rappresentato non valgono a preparare tempi migliori, meglio seguire piuttosto la via dell'«usurpazione» (411-13). Si può congetturare facilmente che Marx ed Engels, dopo la polemica serrata con Stirner nell'*Ideologia tedesca* (1845-46), abbiano fatto tesoro tuttavia della sua lezione, imprimendo una svolta alla teoria socialista che stavano costruendo in una direzione che un critico (Althusser) ha chiamato, con qualche esagerazione, «antiumanistica». Anche se l'usurpazione non fa parte della loro strategia, essi cercano di spogliare la loro proposta da quelle connotazioni moralistiche che il linguaggio umanistico precedentemente adottato poteva suggerire.

La religione (cristiana) col suo principio dell'amore, l'umanesimo di Feuerbach, che aveva ricondotto appunto il nucleo del cristianesimo al principio dell'amore per appropriarsene, e il socialismo, in alcune delle teorizzazioni anteriori alla sua formulazione «scientifica» o pretesa tale, si trovano su un'unica linea di sviluppo, che Stirner vuole decisamente abbandonare. Il bisogno di comunità, ammette, esiste, ma solo in quanto spinge gli uomini a collegarsi per raggiungere meglio i propri intenti. Quando la comunità diventa un «principio», emerge il suo aspetto totalitario. La religione e la società sono talmente collegati che a Stirner appare impensabile una religione che non sia della società in qualche sua forma (413). L'aspetto intimo della religione, che nei suoi *Discorsi* Schleiermacher aveva reclamato come suo lato essenziale, non viene affatto preso in considerazione.

Il comunismo allora è tutt'altro che una estirpazione della religione, come pretende, ma anzi il compimento di questa religione per così dire «sociale». Il suo valore centrale è l'eguaglianza, l'esistere gli uni per gli altri in una solidarietà amorosa e soffocante, che non lascia spazio ad alcuna libertà che non sia appunto quella della stessa società. Si direbbe che Stirner non contesti tanto il comunismo come sistema politico – anzi da questo punto di vista esso rappresenta un progresso, premiando il lavoro piuttosto che la ricchezza ed eguagliando così davvero i punti

di partenza dei concorrenti – ma per la morale dell'amore, della compassione, e della sofferenza che muove a compassione, che vi trova implicati (414). E vi oppone un egoismo della reciprocità, introducendo un motivo che Nietzsche avrebbe svolto, insieme a quello, che compare



ANTONIO CAVICCHIONI, *TODAY'S EMPIRE, TOMORROW'S ASHES* N°15, 2014

qui anch'esso, di come sia umiliante e meschino accettare perpetuamente doni senza contraccambiare.

*Uguaglianza e differenziazione.* È il presupposto stesso dell'uguaglianza degli uomini, da cui discende l'amore, la compassione e tutto il resto, ad essere una finzione del pensiero, nella realtà ciascuno ha una diversità essenziale da ogni altro, e nella sua indicibilità si può dire che sia un non-uomo (415). Il processo di differenziazione, che si è compiuto nella modernità e che a partire dall'epoca romantica si è ancor più radicalizzato, ci ha reso molto sensibili a questo argomento, che però contrasta con altre evidenze a cui le scienze sociali hanno dato risalto, in particolare con quella di una comune umanità quale sostrato di qualsiasi differenziazione. Nel quadro di un approccio scientifico alla realtà sociale l'opposizione netta tra nominalismo e realismo, a cui Stirner si attiene, non riesce di alcuna utilità. Simmel, un sociologo particolarmente attento alla differenziazione sociale, ha osservato, proprio riferendosi a Stirner, che il sostrato comune non cessa di essere tale per il fatto che ciascuno lo esprime a suo modo<sup>5</sup>.

*L'utile e autenticità dei rapporti.* L'alternativa alla considerazione degli altri come simili dotati della medesima essenza sta nel badare se di essi si

può «far uso» per i propri fini, o, in modo un po' meno brutale, se riescono «interessanti» per noi. L'unione si sostanzia proprio di rapporti di questo tipo (415 s.), anche se a dire il vero su questo punto si registra qualche oscillazione: da un lato Stirner sembra aderire a una prospettiva utilitaristica (come Marx gli rimprovera), d'altro lato suggerisce che l'eliminazione di qualsiasi termine medio nei rapporti tra singoli, vale a dire dei loro ruoli sociali, potrebbe consentire rapporti più autentici, in cui ciascuno mette in gioco il proprio sé. Questa socialità conviviale ha poco a che fare con rapporti di tipo strumentale, e rimanda se mai a quella *Geselligkeit*, che Schleiermacher aveva opposto alla forma irrigidita dello Stato.

*La mappa delle forme associative.* Riporterò per intero in passaggio che segue, a p. 416, perché in esso la mappa articolata delle varie forme associative, che ha portato un'interprete (Hans Sveistrup) a parlare di una sociologia di Stirner<sup>6</sup>, viene illustrata con particolare finezza.

«L'unione non sta insieme per un legame naturale né per uno spirituale e non è né una lega naturale né una spirituale. Non è un *sangue* o una *fede* (cioè uno spirito) a fondarla. In un legame naturale – qual è quello di una famiglia, di una stirpe, di una nazione e persino

dell'umanità – i singoli hanno valore solo come *esemplari* della stessa specie o dello stesso genere; in un legame spirituale, qual è quello di una comunità, di una Chiesa – il singolo non ha altro significato che quello di essere un *membro* dello stesso spirito; nell'un caso come nell'altro ciò che tu sei come unico deve essere – represso. Come unico puoi affermarti solo nell'unione, perché l'unione non ti possiede: sei tu che la possiedi e ne fai uso (416).»

Le entità sociali si possono distinguere – commenta Sveistrup – in due generi, a seconda della posizione che in essa occupa il singolo. Le «unioni» (*Vereine*) vengono create o assunte dai singoli mediante accordi. Le entità sociali in cui invece il singolo si trova nella posizione passiva di chi riceve da esse la propria funzione e valore vengono denominate con il termine *Bund*, perché il singolo in esse è appunto legato (*verbunden*). Tra queste ultime Stirner traccia un'ulteriore distinzione a seconda che il *Bund* abbia origine nella natura o nello spirito. Il *Bund* di provenienza naturale lo chiama *Gemeinschaft*, anticipando la nota definizione di Tönnies, mentre chiama *Gesellschaft* un *Bund* di provenienza spirituale, e di nuovo Sveistrup fa notare la concordanza con Tönnies in quanto per entrambi la *Gesellschaft* è una convivenza umana razionalizzata. Dal lato del singolo la sua posizione in una comunità è quella di un *esemplare*,

mentre in una società egli funge da *membro*. Nelle unioni create per accordo (*Übereinkunft*) infine il singolo non riceve investiture ma si comporta come «proprietario» nel godimento cosciente della propria unicità<sup>7</sup>.

*Seguire la propria strada e sbarazzarsi dai limiti.* Questa ricognizione delle diverse entità sociali storicamente date o almeno possibili ci permette una migliore comprensione del rapporto tra libertà e individualità che ho messo al centro del mio intervento. Ogni forma sociale rappresenta un punto di equilibrio tra esigenze di libertà e di necessaria repressione. L'unione non costituisce l'unico spazio di libertà possibile, anche se presenta vantaggi anche sotto questo profilo. Essa viene indicata invece come l'unica forma sociale in cui può esplicarsi convenientemente la individualità propria.

Stirner avanza l'idea che l'avanzamento della libertà sia un'impresa vana o che avrebbe senso solo qualora fosse raggiungibile una libertà totale. Se la libertà guadagnata è invece, come non può non essere, una libertà *determinata*, essa si converte necessariamente in un nuovo dominio. Ed esorta a darsi da fare per ottenere qualcosa di meglio dell'irraggiungibile – vale a dire la propria *Eigenheit*. Sembrerebbe che i progressi nella libertà, ammesso che se ne diano, non abbiano nessun



effetto sulla produzione della propria individualità. Se una relazione viene ammessa è solo nel senso che certe conquiste di libertà *conseguono* a una rigorosa e coerente attuazione del proprio sé. L'esempio addotto è quello di Cristo, che senza proporsi in alcun modo di rovesciare l'ordine esistente coi mezzi dell'agitazione politica, di fatto lo distrugge, in quanto, incurante dell'autorità, «ribelle», procede per la propria strada (423). La liberazione dell'io dalle forme storiche di dominio non è dunque altro che la conseguenza di un suo precedente egoismo. È l'attaccamento a se stessi a creare nuove libertà (214).

O, se si vuole adottare la prospettiva della liberazione, si può considerarla un fine a cui tendere solo a condizione che si pensino fino in fondo i compiti che essa pone. Si tratta di liberare me da tutto ciò che non sono: «Io sono dunque il nocciolo che dev'essere liberato da ogni involucro, da ogni guscio limitante» (215). Ma a questo punto il linguaggio della liberazione si rivela inefficace. Questo io, che ha «portato se stesso alla luce del giorno» (212), attingendo quella che in termini esistenziali potremmo chiamare la propria autenticità, non può trovare nella libertà, che consiste essenzialmente nello sbarazzarsi di qualcosa, alcun ulteriore criterio di guida (215).

*Il nucleo dell'io e le sue manifestazioni.* Sofferamoci su queste

affermazioni. La loro attendibilità non è così scontata. Si può davvero supporre che esista un nucleo dell'io sottostante alle sue manifestazioni? Gli psicologi hanno seri dubbi in proposito. L'identità sembra piuttosto il risultato di una progressiva costruzione che avviene all'interno dell'esperienza e che si dipana dunque storicamente, e non ciò che resta una volta che ci siamo sbarazzati di una serie di vincoli. Altrettanto dubbia è una concezione della libertà puramente negativa, come una liberazione da ciò che ci limita. La centralità assegnata a questo aspetto della libertà dipende soltanto dalla preoccupazione – forse da un eccesso di preoccupazione – di non subire coercizioni dall'esterno. Come ha sostenuto C.B. Macpherson in polemica con I. Berlin, non potremmo neppure porci il problema di una «libertà da», se non avessimo già risolto in qualche modo il problema della nostra autodeterminazione («libertà di») in positivo<sup>8</sup>.

Se affrontiamo la questione in questi termini la libertà acquista un risalto e un'importanza ben diversa da quella che Stirner le riconosce. Essa diventa parte integrante della individualità di ciascuno, il suo essere proprio. Le potenzialità che essa esprime, come d'altra parte i limiti che le appartengono, rappresentano potenzialità e limiti costitutivi della stessa individualità.

Le condizioni entro cui l'io si costituisce sono fin dall'origine, come



ammette Stirner nelle prime pagine della sua opera, condizioni sociali. Fin dall'inizio l'uomo cerca di trovare se stesso e di conquistare se stesso emergendo dal groviglio delle cose del mondo (13). Questo processo di individualizzazione avviene in un gioco di relazioni più o meno conflittuali. La libertà, come volontà di autoaffermazione diretta a eliminare barriere e resistenze, si rivela quindi come un momento costitutivo dell'identità propria. Questo movimento liberatorio sarebbe stato interpretato da Feuerbach, nei suoi tardi scritti di etica, come sorretto dalla «volontà di essere» e di «essere felici», che è inseparabile dallo «sforzo di liberarsi dai mali» - se non da tutti dai mali eliminabili della vita<sup>9</sup>.

Che cosa può indicare allora la distinzione che Stirner vuole mantenere ad ogni costo tra individualità e libertà? Può alludere solo al fatto, divenuto sempre più palese nelle società moderne, a misura che l'io si è autonomizzato dai condizionamenti sociali, che la sfera del cambiamento di sé non coincide, diversamente da quanto afferma la celebre tesi marxiana, con il cambiamento delle circostanze. Se l'io si forma sempre su uno sfondo naturale e sociale, esso finisce tuttavia per costituire riflessivamente un rapporto con se stesso, che ha una propria autonoma modalità di sviluppo. Ciò vale sul piano ontogenetico ma anche su quello filogenetico. L'identità moderna infatti si presenta in

misura crescente come un'identità scelta e progettata piuttosto che socialmente assegnata<sup>10</sup>.

*Il mondo dell'unico.* Per definire il rapporto che intercorre tra l'esercizio delle libertà e l'identità di un soggetto occorre intendere più in generale come si pone il soggetto rispetto al suo mondo, o, per usare le categorie di Stirner, alla sua «proprietà» (*Eigenthum*). È proprio riflettendo su questa relazione, sul fatto che l'opera di Stirner si occupa dell'io ma insieme dei suoi «rapporti» (*Verkehr*), che Löwith arriva a conclusioni che vanno oltre la dichiarazione di una ineffabilità dell'unico. Egli scrive:

«Ognuno, come unico, vive nel mondo come *suo* mondo particolare, perché non solo si vive in mezzo al mondo, ma si è al centro del proprio mondo. Mondo non è ciò che uno è da sé, bensì ciò che gli appartiene, che per lui è così com'è. Dunque tu unico sei «unico» solo insieme alla «tua proprietà» e in virtù di questa proprietà l'unico possiede, in quanto proprietario di essa, un contenuto effettivo ed esprimibile.»<sup>11</sup>

Nel momento il cui l'io è al centro di un mondo, cessa perciò stesso di essere un unico ineffabile per farsi individuo sociale. Le relazioni, conflittuali o armoniche, con gli elementi di questo mondo – i suoi gesti

di liberazione – lo costituiscono. Questa connessione dell'individuo al proprio mondo, che è inevitabilmente anche una «dipendenza» da esso, non viene annullata per il fatto che egli avanza nella coscienza di sé. La metafora della «proprietà» o della «appropriazione» non riesce a rendere la complessità di questa relazione, in cui io possiedo il mondo ma ne sono insieme posseduto.

E anche l'exasperazione del rigetto del sacro rischia di portare fuori strada. Stirner ha creduto che la critica della religione di Feuerbach dovesse essere radicalizzata attraverso il disconoscimento di qualsiasi entità sacra. La sua funzione storica è stata per lo più fatta risiedere in questo allargamento della critica. Ma il di più non è sempre meglio. Nel frattempo una critica immanente alla religione, inaugurata da Schleiermacher, aveva indicato che viceversa proprio il sentimento del sacro – una sorta di «religione senza dio» – poteva costituire un riparo per il singolo da ogni potenza sovrastante, religiosa o mondana.

FERRUCCIO ANDOLFI

---

\*Intervento tenuto presso l'Università Magna Grecia, a Catanzaro, il 28 febbraio 2015, in occasione del convegno «La libertà radicale. Individuo e comunità nel pensiero libertario».

<sup>1</sup> M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Wigand, Leipzig 1845, p. 298. I numeri tra parentesi nel testo si riferiscono a questa prima edizione dell'opera. La traduzione

italiana seguita è quella di Leonardo Amoroso (edizione Adelphi).

<sup>1</sup> M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Wigand, Leipzig 1845, p. 298. I numeri tra parentesi nel testo si riferiscono a questa prima edizione dell'opera. La traduzione italiana seguita è quella di Leonardo Amoroso (edizione Adelphi).

<sup>2</sup> G. Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, 1901, poi in *Die Botschaft der Titanic*, Edition Kontext, Berlin 1994, pp. 7-28; M. Buber, *Gemeinschaft*, in *Wörter an die Zeit*, dreiländerverlag, München-Wien-Zürich 1919. Entrambi i saggi sono tradotti, con il titolo *Attraverso la separazione verso la comunità e Comunità*, nel n. 30/2007 de *La società degli individui*, pp. 122-140 e 141-154.

<sup>3</sup> A. Ruge, *Unsere letzte zehn Jahre*, in *Zwei Jahre in Paris*, vol. 2, Leipzig 1846, pp. 119-121.

<sup>4</sup> K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007, p. 262.

<sup>5</sup> G. Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus*, 1902, trad. it. *Le due forme dell'individualismo*, in Id., *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma 2001, pp. 35-45; *Das individuelle Gesetz*, 1913, trad. it. *La legge individuale*, Armando, Roma 2001, p. 104: «L'individuo è l'uomo intero, non il resto che rimane quando da questo si toglie ciò che condivide con altri».

<sup>6</sup> H. Sveistrup, *Stirner als Sociologe*, 1928, rist. in «Stirneriana», n. 29, Leipzig 2006.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>8</sup> C. B. Macpherson, *Berlin's Division of Liberty*, in *Democratic Theory*, Clarendon Press, Oxford 1973, pp. 108-9.

<sup>9</sup> L. Feuerbach, *Der Eudämonismus*, SW X, p. 232.

<sup>10</sup> P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind*, 1973.

<sup>11</sup> K. Löwith, *op. cit.*, trad. cit., p. 262.