

AMORE DI SÉ E NARCISISMO NEI FILOSOFI INDIVIDUALISTI DELL'OTTOCENTO¹

I filosofi hanno affrontato la questione del narcisismo nel quadro di una diagnosi della modernità come epoca dell'individualismo. Essi non hanno sempre una percezione precisa delle dinamiche psichiche in gioco e si muovono piuttosto sul terreno dell'etica o della teoria sociale. Di rado l'egoismo di cui parlano possiede la componente affettiva presente nel narcisismo, per lo più indica un processo autoconservativo dell'io. Tuttavia negli ultimi due secoli filosofi e teorici sociali hanno fornito elementi utili per definire le condizioni di formazione di una personalità supposta sana e indicato i rischi che corre in un ambiente orientato verso una individualizzazione sempre più spinta e insieme, paradossalmente, verso il conformismo sociale.

Il termine individualismo è stato utilizzato per designare quell'insieme di fenomeni, di carattere sociale psicologico ed etico, che si sono prodotti nell'età moderna, con il progressivo distacco di individui emancipati da una matrice sociale comune, a volte indicata con il termine forte «comunità». Più remotamente i fenomeni di quest'ordine erano affrontati, a livello etico, ricorrendo ai concetti di «egoismo» o di «amore di sé». Queste vecchie impostazioni sono ancora attive nella

mentalità comune e nella retorica religiosa o politica, che si limita a condanne sommarie di ogni traccia di egoismo o di individualismo, senza indagare le ragioni che hanno portato a riabilitare questi termini, originariamente legati all'idea di una trasgressione colpevole dei vincoli comunitari. Molti conflitti e malintesi nei rapporti di coppia trovano giustificazione in un presunto mal definito «egoismo» imputato al partner. La persistenza di questi luoghi comuni rappresenta di per sé già una buona ragione per continuare a gettar luce sulla complessità e ambivalenza del comportamento egoista.

Il secolo d'oro dell'individualismo è il secolo XIX. Simmel, che ha scritto al termine di questo periodo, caratterizza l'individualismo dell'800 come un individualismo della differenza o dell'unicità². Vorrei ripercorrere questo itinerario ricostruendo le posizioni di tre grandi personalità. Un teologo luterano, Schleiermacher, esponente di rilievo del Romanticismo, operante al principio del secolo – i suoi *Monologhi* apparvero a Capodanno del 1800³ – fornisce nel suo singolare individualismo una sintesi quasi perfetta tra il raccoglimento in se stessi e l'apertura altruistica. Un anarchico individualista, Max Stirner, a metà secolo, radicalizza la critica della religione nell'*L'unico e la sua proprietà* (1845)⁴, rivendicando per l'io, nella sua singolarità, l'autosufficienza divina. A lui si deve l'esperimento più radicale di staccare l'individuo

dalla sua matrice sociale. L'unilateralità del suo punto di vista è ciò che lo rende interessante ma insieme lo espone al fallimento. Il fallimento discende dalla pretesa di eliminare dalla sfera dell'individualità qualsiasi momento sacro. Qualche decade più tardi Nietzsche prende atto delle difficoltà insuperabili che derivano dalla separazione del soggetto dal processo storico-naturale che lo precede, e ricompone questi due momenti nel sentimento cosmico dell'oltreuomo – che oscilla però continuamente tra sentimento di appartenenza a una totalità più grande e incorporazione dentro di sé di questa totalità⁵.

Schleiermacher e il doppio movimento dell'animo

Cominciamo dal pio Schleiermacher. Egli è un difensore della religione dagli attacchi dei suoi detrattori illuministi. Ma la difesa comporta una profonda reinterpretazione della religione stessa. Ogni elemento mitico viene abbandonato, e persino dogmi che si presumono irrinunciabili per il credente, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, vengono ritenuti non essenziali e, per il loro carattere trasparentemente utilitaristico (dio esiste per rendere possibile la nostra vita immortale), non propriamente religiosi. Ogni sentimento dell'Assoluto di cui il singolo individuo è portatore rappresenta una forma di religiosità

legittima. Sul piano etico si verifica la stessa cosa. L'etica kantiana delle legge universale, uguale per tutti, viene abbandonata a favore di un dover essere fortemente individualizzato.

Schleiermacher descrive la scoperta di questa vocazione a costruire un proprio io incomparabile attraverso una mescolanza singolarissima degli elementi della comune umanità come un evento cruciale, una sorta di illuminazione, che gli ha permesso di riaggregare d'allora in avanti tutte le sue successive esperienze a questo nucleo fondamentale. Questa scoperta, egli afferma, «mi ha elevato e separato da tutto ciò che di comune e di informe mi circonda, facendo di me un'opera della divinità che può rallegrarsi di avere una figura e una conformazione del tutto speciale». La capacità di conservarsi fedele a quest'immagine di sé è rappresentata con un certo compiacimento: «In verità mi sembra di essere lo stesso uomo di quando cominciai la mia vita migliore, ma di esserlo in modo più saldo e determinato»⁶.

In questo modello la percezione e costruzione del proprio sé più autentico e peculiare sta in equilibrio con il sentimento della comune umanità e con il sentimento dell'Assoluto. L'Assoluto stesso si esprime nella forma della individualità, e l'individuo d'altra parte guadagna la propria stessa singolarità grazie a questa sua espansione religiosa. Messa da parte come non religiosa la fede in una durata temporale illimitata

oltre questa vita, l'accesso a una superiore dimensione spirituale è contemplata come possibile ad ogni istante di questa vita. Questa tensione conferisce valore alla vita ma senza produrre gli effetti alienanti della credenza in una figura idealizzata e onnipotente. Caratteristica di questo individualismo etico-religioso assai originale è la convinzione che per essere se stessi occorra trascendersi. Gli altri non rappresentano un ostacolo alla propria formazione, che anzi si compie grazie a una sensibilità e un amore universale.

Il compiacimento di sé che accompagna il processo di scoperta e realizzazione di sé non sembra avere particolari implicazioni patologiche, e consiste piuttosto in un'autostima che conferma di continuo l'agente nella strada che sta seguendo. L'immagine di sé ritrovata al termine di un laborioso processo di osservazione interiore funge da ideale dell'io. Uso quest'espressione perché Schleiermacher dice espressamente, in tacita polemica con Kant, di non conoscere più la coscienza come istanza giudicante e punitrice (*Gewissen*). «Non conosco più quel che gli uomini chiamano coscienza, nessun sentimento mi tormenta né ho bisogno di ammonimenti». La coscienza (*Bewusstsein*) dell'umanità non genera una quantità di prescrizioni di ciò che deve e soprattutto che non deve essere compiuto ma semplicemente ispira un agire che sia degno dell'umanità⁷.

Schleiermacher presenta il percorso di ricerca della propria identità come esemplare, come una meta cioè che tutti sono in grado e dovrebbero perseguire. La varietà delle vocazioni è ridotta nei *Monologhi* a due tipi principali. C'è chi orienta la propria vita, nell'*otium*, alla formazione di sé – questa è la strada che Schleiermacher rivendica anche come propria – e chi attende piuttosto alla produzione di opere. Mentre quest'ultimo – Schleiermacher ha in mente gli artisti dei circoli romantici – ha bisogno di solitudine, chi sceglie di attendere alla propria formazione non può fare a meno di rapporti socievoli.

Altrove, nel primo discorso sulla religione⁸, ogni vita (e anima) umana è vista come il prodotto di due tendenze opposte. La prima tendenza porta il vivente ad «attrarre a sé tutto ciò che lo circonda, intrecciandolo alla propria vita, assorbendolo completamente, per quanto possibile, nella sua realtà interiore». L'altra aspirazione mira ad «espandere sempre più il proprio io interiore, dall'interno all'esterno (*ihre eigenes Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen*), in modo che tutto sia compenetrato da esso, e tutto sia partecipato». La prima è rivolta al godimento, la seconda invece lo disprezza e mira solo a un'attività sempre più intensa ed elevata da cui si originano le costruzioni storiche («forza e legge, diritto e utilità»). Ogni anima partecipa di entrambe le tendenze, anche se in essa può essere prevalente o quasi esclusiva una di

esse. In questa rappresentazione ciascuna individualità comporta sempre un bilanciamento tra due momenti opposti: quello centripeto o autoaffermativo, per cui le cose vengono ricondotte (attratte, incorporate) nell'ego che ne gode e si valorizza, e quello centrifugo, orientato verso l'altro da sé, in un movimento infinito, per cui le cose ricevono forma ad opera di un ego produttore. Schleiermacher scorge il rischio di un isolamento sterile non solo nell'estremo del ripiegamento passivo su di sé ma anche nel polo opposto di un vuoto darsi da fare privo di obiettivi praticabili. Le combinazioni migliori corrispondono a ciò che oggi chiameremmo un'identità ben riuscita: in essa l'impulso a tener fermo il proprio sé come centro dell'esperienza si trova in perfetto equilibrio con quello opposto ad esprimere il proprio sé all'esterno, imprimendo una forma al mondo.

L'individualismo professato dal teologo berlinese corrisponde ben poco all'immagine a cui esso è stato comunemente associato nelle polemiche successive. Non ha i tratti dell'individualismo atomistico che ritroviamo nelle teorie liberali. La condizione perché l'individuo apprezzi la propria peculiarità è infatti una sensibilità universale che gli permette di situarla nel contesto della infinita varietà possibile delle espressioni di umanità. Né ha i tratti dell'individualismo possessivo: in assenza di un atteggiamento di apertura e di donazione l'animo sarebbe

distrutto da un eccesso di passività nel ricevere.

A volte si ha l'impressione che Schleiermacher indulga a un certo autocompiacimento dell'io che si osserva nella meditazione. Egli riconosce la propria stessa vocazione in una «cultura dell'io» nello spazio dell'*otium* che si oppone a quella del produttore di opere. Ma subito precisa che l'efficacia di questa esplorazione interiore è subordinata a una ricca frequentazione sociale, e che anzi la meditazione stessa ha una destinazione sociale, quanto meno nel circuito dell'amicizia. Così sarebbe errato vedere all'opera nelle pagine dei *Monologhi* un puro ripiegamento narcisistico.

La matrice «religiosa» dell'individualismo di Schleiermacher pone un interrogativo alla metapsicologia psicoanalitica, in genere piuttosto scettica verso l'avvenire dell'illusione religiosa. Sembrerebbe che la particolare evoluzione della religione indicata dal protestantesimo liberale non comporti i rischi legati alla fede nell'onnipotenza del pensiero né quelli dissolutivi del «sentimento oceanico».



GIORGIA ZERBINI, *AHORA HAY UN VACÍO..*”, ESTACIÓN DE ATOCHA, MADRID, 2008

Stirner: un solitario nemico del sacro

A metà dell'Ottocento l'individualismo di Stirner, ne *L'unico e la sua proprietà*, sottolinea di nuovo il carattere incomparabile di ogni individualità. Anche per lui, come per Schleiermacher, l'uniformarsi a una legge generale si risolve in un rinnegamento di sé e della propria individualità. Ma questa nuova teoria individualistica muove da presupposti assai diversi: si situa all'interno di una critica allargata della religione (o del sacro), che investe ogni sua trasfigurazione umanistica, in primo luogo l'etica dell'abnegazione storicamente dominante.

Il termine «individuo» non è ritenuto anzi in grado di esprimere la differenza, perché indica comunque l'articolazione di un «genere», e ad esso viene preferito il termine «unico», il quale si sottrae a qualunque definizione e rimanda solo alla descrizione di ciò che ogni singolo diventa. Lo «stato sociale», cioè di appartenenza di un individuo a una comunità, biologica o civile, è considerato uno stato di natura che l'evoluzione maturativa del vivente, come quella complessiva della civiltà, è destinata a superare. Il punto tendenziale di arrivo è dato da una forma di egoismo consapevole o maturo, che consiste nell'onesto riconoscimento che qualunque azione si compia, fosse pure in nome del più puro disinteresse, è compiuta per amore di se stessi. Non si possono

pertanto distinguere azioni egoistiche e non egoistiche; l'unica distinzione possibile passa tra comportamenti dettati da un egoismo «rozzo» e altre dettate da un egoismo «maturo», capace anche di momenti di «oblio di se stessi».

In nome dell'unico Stirner conduce una polemica contro il principio di uguaglianza che vede rappresentato a livello di generalità filosofica nella morale kantiana e in forma politica dai movimenti liberali. L'istanza dell'individualità (*Eigenheit*), ovvero la determinazione a seguire la propria strada, rappresenta qualcosa di diverso e di assai più radicale della libertà (*Freiheit*), che è un semplice sbarazzarsi di vincoli opprimenti.

Il frutto principale che Stirner trae dal confronto con la morale kantiana è l'idea che ciascun individuo debba seguire il proprio interesse o quanto meno ciò che è per lui interessante. La società viene rappresentata come uno strumento che l'unico deve utilizzare per i propri fini. Al di fuori di questa funzione utilitaria il sociale, l'essere legati, coincide con la sfera del sacro che Stirner intende eliminare.

Ciò spiega come mai Stirner, che pure poteva trovare nelle posizioni di Schleiermacher la prefigurazione del carattere incomparabile dell'unico, si guardi bene dal richiamarsi alla costellazione di idee romantico-religiose prima illustrato. Il rapporto con l'infinito immette il

finito in un'atmosfera sacra. L'appropriazione del sacro auspicata dall'«unico» suppone invece che esso venga «divorato» e così eliminato. Con questa eliminazione viene meno ogni venerazione e forma di dipendenza – da cose, pensieri e legami sociali – che implica servilità, e a cui Stirner oppone la grandiosità dell'individualità ribelle o peccatrice.

Il delitto non è altro che l'atto (ogni atto) mediante cui il singolo si sottrae al potere e alla potenza delle istituzioni. Il singolo può assumere il delitto come propria parola d'ordine in quanto lo carichi di questo significato fondamentale di disubbidienza di fronte al prepotere dello Stato: che tende a coincidere d'altronde con lo stato di cose esistente⁹. Il delitto nasce da idee fisse, esiste solo in rapporto alla credenza in valori sacri e assoluti. Chi si spoglia di tale credenza è innocente. Se continua a definire la sua azione delitto lo fa solo polemicamente¹⁰. Il peccato, o la colpa, esiste solo in rapporto a una mancanza che la coscienza religiosa ha proclamato universale («siamo tutti peccatori»). L'eliminazione del peccato è resa possibile dalla coscienza che non ci manca niente e che «siamo già perfetti». Basterebbe dunque raggiungere questa coscienza «egoista» della propria perfezione perché il peccato perda ogni senso¹¹. Il processo di liberazione dal senso di colpa è rappresentato in maniera piuttosto semplicistica, come se il senso di colpa non avesse profonde radici nella vita interiore degli individui e derivasse solo da istanze

esterne (lo Stato, la religione), ma la direzione della terapia è indicata correttamente: conciliarsi con la propria figura di individui che hanno operato un distacco dalla totalità a cui appartenevano. Meno persuasiva è la convinzione che questo distacco debba essere operato in nome della propria perfezione.

Lo sviluppo delle individualità non è più garantito dal fatto di attuarsi nel quadro della realizzazione simultanea di una realtà assoluta. I limiti spaziotemporali dell'esistenza finita vengono apertamente riconosciuti. In questo Stirner non fa che trarre le ultime conseguenze del riconoscimento della mondanità compiuto da Feuerbach. La sua posizione rappresenta davvero, da un certo punto di vista, l'inizio di un modo nuovo di rapportarsi al problema dell'individualità, in un orizzonte di piena immanenza.

Tuttavia, come egli stesso ebbe a dire, «il sacro non si lascia mettere da parte facilmente»¹². Sarebbe azzardato considerare lo spostamento avvenuto come un processo non reversibile. Stirner si trovò di fronte al compito storicamente urgente di una liberazione dall'autorità del sacro. Ma una volta che fu indebolita quest'autorità, furono gli stessi individui emancipati a voler ripensare la loro autonomia in un contesto di appartenenze e dipendenze. L'unico fu così messo in grado di abbandonare anche l'idea fissa del proprio vantaggio e di assumersi

nuove responsabilità sociali.

Questo accade un secolo più tardi in quel singolare continuatore di Stirner che è Albert Camus, autore de *L'homme révolté* (1951). Il modo in cui questi concepisce la rivolta, ancorandola a un valore umano condiviso che si vuole proteggere, le imprime una svolta solidaristica. L'origine della rivolta è squisitamente individuale, ma essa mette in questione questa condizione solitaria dell'individuo e consente il passaggio dalla tragedia individuale (l'assurdo) a una coscienza collettiva della necessità di opporsi a condizioni inaccettabili di esistenza in nome dei valori minacciati. Sono solo le moderne società individualistiche, mettendo in campo questioni di diritti, con il contrasto tra l'uguaglianza proclamata e le disuguaglianze di fatto sussistenti, ad attivare i movimenti di rivolta, ma questi non fanno altro che mettere in risalto una delle dimensioni essenziali dell'essere umano¹³.

Nietzsche: un ego che ricapitola il mondo

In *Umano troppo umano* Nietzsche ha mostrato come la rottura di comunità tradizionali coese, la messa in discussione di tradizioni ritenute sacre, ha aperto la strada a nuove possibilità di sviluppo di «spiriti liberi».

La prima condizione per il riconoscimento del valore della

individualità propria è una conciliazione con ciò che è stato sempre vissuto con rimorso, in quanto si opponeva al valore morale centrale dell'«essere legati» (*Gebundensein*). La buona coscienza con cui l'individualità viene finalmente vissuta favorisce la formazione di individualità forti e il compimento di grandi azioni. La moralità stessa, opera di questo individuo cosciente di sé, si configura sempre più come invenzione personale degli stessi criteri di valore. Attenersi a prescrizioni morali uniformi per tutti ha senso solo per individui che «non si riconoscono in modo rigorosamente individuale e debbono avere una norma fuori di sé».

Questo tema di un individuo forte che si sottrae al peso della tradizione, accentuato fortemente negli scritti del periodo intermedio della produzione di Nietzsche (il cosiddetto periodo «illuministico»), cede progressivamente al motivo, apparentemente opposto, secondo cui l'individuo acquista grandezza attraverso un sentimento cosmico che gli consente di riprendere in sé l'infinito corso degli eventi. A questa apertura corrisponde una revisione dell'idea tradizionale del soggetto come unità sovrana. L'io cosciente viene indebolito, dissolto in una serie di istanze inconse, concepito come uno strumento al servizio della saggezza dell'organismo, che non attende questo sviluppo per svolgere le sue funzioni autoconservative. È una finzione regolativa, che serve ad

assicurare una certa stabilità e riconoscibilità. Nel *Crepuscolo degli idoli* questo costrutto viene riportato al bisogno di indicare un responsabile di ciò che accade, un centro di imputazione. Da questo assunto morale, già esaminato nell'aforisma 107 di *Umano troppo umano*, sarà possibile liberarsi con l'avvento della «saggezza», che rinuncia al giudizio e riconosce l'«innocenza del divenire».

Nietzsche condivide l'obiettivo stirneriano di liberare gli individui dal senso di colpa, e innanzitutto dalla colpa di essere se stessi. Ma per lui questa colpa può essere superata solo a condizione di rinunciare alla limitatezza del punto di vista dell'individuo.

Il concetto di sacro che affiora in questa ridefinizione nietzschiana dell'individuo non implica tuttavia quel vissuto di dipendenza che Schleiermacher aveva riconosciuto come elemento distintivo della religione, ma che anche un critico della religione come Feuerbach aveva riproposto in un orizzonte immanentistico come sua eredità ineliminabile. Non è facile precisare infatti se il superamento della prospettiva dell'individuo corrisponda a un riconoscimento di limiti o a una più esaltata coscienza di sé, che rischia di compromettere la giusta intuizione della necessità per l'individuo di «farsi parte». Se è vero che la forza dell'individuo viene collegata alla sua capacità di *aderire* all'intero processo del divenire, questa capacità è sempre sul punto di diventare

una capacità di *appropriazione* e di conseguenza il fondamento di un sistema di differenze e preminenze gerarchiche¹⁴.

L'affermazione che l'ego rappresenta l'intera catena dell'essere fino a lui potrebbe essere letta in senso solidaristico, come il riconoscimento di un'affinità di fondo che unisce tutti gli esseri, malgrado le differenze, in un destino comune. Ma Nietzsche fa valere questo carattere riassuntivo dell'io esattamente per il motivo opposto, per rimarcare la differenza di valore di ciascuno di questi percorsi, ciascun ego riepiloga a suo modo l'intero cammino evolutivo che lo precede, attraverso un punto di vista selettivo, che lo rende distante e incomparabile con qualsiasi altro. Il generico attaccamento a sé dell'individuo non ha valore alcuno, né merita alcuna speciale considerazione, solo l'egoismo dei grandi individui ha interesse per l'umanità. Questo egoismo consiste nel volere il destino del mondo, ovvero nell'inglobare in sé l'intero suo divenire. Il senso di appartenenza, che la formula sembrava suggerire, slitta così impercettibilmente verso l'incorporazione del mondo. Alcuni critici hanno utilizzato, a proposito di questo «rospo gonfiato fino all'inverosimile», proprio le metafore dell'«incorporare», del «divorare» o del «fagocitare» il mondo¹⁵.



SENZAMETA, SIENA, 2010

Conclusioni

Vorrei spendere qualche parola finale circa gli insegnamenti che si possono trarre dalla tradizione etico-filosofica esaminata per quanto concerne il senso che l'amore di sé riveste nella costituzione dell'identità personale.

Le categorie utilizzate per indicare l'io e le sue vicende sono varie. Nel caso di Schleiermacher l'io è inteso in termini di «spirito», di «anima» o di «animò», con una enfaticizzazione della sua dimensione interiore, autoriflessiva, e della sua libertà nel decidere del proprio destino. Il «mondo esterno» riflette il nostro essere interiore. Ciò deve però essere inteso piuttosto nel senso «ermeneutico» per cui nell'apprendimento del mondo giocano un ruolo decisivo le nostre interpretazioni che non in quello di uno spiritualismo assoluto e sostanzialistico. La deduzione del mondo dall'io, al modo di Fichte, non appartiene a Schleiermacher, che anzi lamenta in Fichte la separazione di filosofia e vita. I momenti di necessità del mondo sono riportati al fatto che in esso, come comunità degli spiriti, interagiscono una molteplicità di attori e si producono quindi effetti non corrispondenti alle azioni libere di ognuno di essi. Sembra quindi scongiurato il rischio di un assorbimento del mondo nell'io, sebbene manchi indubbiamente

una coscienza adeguata dei condizionamenti che l'io subisce da parte del mondo reale. Dal punto di vista relazionale la priorità del proprio punto di vista, nella scoperta e costituzione del proprio sé come nel plasmare il mondo, è sempre bilanciata dall'insistenza sulla necessità di scambi socievoli, ritenuti essenziali per la propria stessa identificazione.

Il soggetto in questa concezione ha una figura coerente, forte, persino grandiosa. Intuizione e sentimento sono le sue facoltà costitutive. L'orientamento religioso e le scelte etiche ne sono gli elementi costitutivi. L'etica, diversamente che in Kant, non mira a garantire la convivenza sociale attraverso regole e divieti, ma aderisce ai progetti di vita individuali, che si suppongono dotati di una fondamentale positività, e, grazie al radicamento in una comune «umanità», armonizzabili. La costruzione coerente del proprio piano di vita è la norma fondamentale o unica di una siffatta morale, che quindi non conosce neppure una molteplicità di virtù.

L'unico di Stirner ha caratteristiche meno forti e determinate. Come ha osservato Simmel, per il suo carattere formale è «l'io dell'egoismo svuotato di ogni contenuto, radicale, privo di legge e di contrasto»¹⁶. La coerenza del percorso vitale sembrerebbe disperdersi nella varietà e momentaneità del «godimento di se stessi». Tuttavia l'egoismo si presenta a questo soggetto come una sorta di missione, capace di

liberarlo dagli infiniti vincoli, istituzionali, religiosi ed etico-umanistici che l'hanno finora condizionato. Si tratta di una via che dovrebbe condurre all'«autenticità» e anche a rimodulare i rapporti sociali secondo questa dimensione. Il contrasto tra individui, portato all'estremo, fino a negare cioè gli stessi ruoli sociali che essi rivestono, dovrebbe metterli in grado non solo di competere ma anche di avere relazioni positive faccia a faccia. «Nella estrema separatezza si dissolve il contrasto».

La socialità viene recuperata nella forma esile del contratto, ovvero di un'unione volontaria, che ha limitati scopi utilitaristici. Marx si confrontò con questo modello, lamentando il carattere poco vitale di un rapporto sociale di tipo strumentale. Egli ripropose a suo modo l'unicità libera da ruoli sociali irrigiditi come meta dello sviluppo storico e della stessa trasformazione rivoluzionaria. In questa critica resta dubbio però se l'istanza dell'unicità ribelle possa essere guadagnata al termine di un percorso di cui essa stessa non sia stata protagonista.

Preziosa appare la tesi stirneriana per cui l'altruismo può essere ricondotto a una forma di egoismo maturo. Non esiste però alcuna ragione per negare che un'azione da cui si ricava un senso di soddisfazione di sé sia per ciò stesso non altruistica. Un analogo vizio di ragionamento si può osservare nella stessa concezione antropologica di Stirner, il quale, dopo aver giustamente affermato che gli elementi della

comune umanità acquistano una curvatura speciale in ogni singolo, non sembra comprendere che essi, con tutta la loro peculiarità, restano tuttavia comuni, creando quindi vincoli sociali¹⁷.

Nietzsche prospetta una concezione che lascia trasparire meglio di quelle dei suoi precursori l'ambivalenza del soggetto e i pericoli a cui è esposto. Permane l'ideale di un uomo grande, che si spinga anzi oltre i limiti dell'umano, come suggerisce il termine *Übermensch*. Uno degli aspetti di questa grandezza consiste nella invenzione o creazione dei propri criteri morali di condotta. La scelta etica non ha principalmente un orientamento sociale ma è volta all'incremento del proprio sé. Il dovere è collegato al potere, al possesso di risorse, a un'espansione vitale. L'individuo grande è quello che è capace di volere che la propria vita sia ripetuta all'infinito. Resta indeterminato se l'espansione di sé sia volta ad una auto affermazione sugli altri o possa assumere anche l'aspetto dell'abnegazione.

L'ambivalenza di questa posizione, che alterna vissuti di superiorità e di annullamento, può essere descritta in linguaggio religioso. Nietzsche, come ha osservato Simmel, «vuole liberarsi dal tormento della lontananza da Dio». Non può tollerare di non essere Dio, analogamente ai mistici cristiani o a Spinoza. L'intollerabilità dell'opposizione tra Dio e l'io nel caso della mistica si annulla per il fatto che cade l'io – questo è

pure il senso dell'affermazione spinoziana *omnis determinatio est negatio* –, mentre Nietzsche ottiene lo stesso risultato negando Dio. La soluzione di Schleiermacher partiva viveversa da un presupposto di compatibilità della particolarità con l'universalità divina. Per lui, è ancora Simmel a notarlo, esse si escludono così poco che, al contrario, quella è soltanto la forma in cui questa si mostra». «La personalità, l'unicità, è il modo in cui vive l'universo». Se la scissione dei due termini decade, non c'è più necessità di negare, in nome della sua insostenibilità, uno dei suoi lati¹⁸.

Se ci chiediamo conclusivamente per quali aspetti la linea di pensiero che ho qui ricostruito possa contribuire, in maniera diretta o indiretta, a illuminare la questione del narcisismo, l'attenzione può concentrarsi sui seguenti punti:

1. il rapporto io-mondo. Nella tradizione considerata l'io ha una sorta di priorità sul mondo. Quest'ultimo è un riflesso dell'io o dello spirito (Schleiermacher), è uno strumento di cui l'io si serve per la propria autoconservazione, utilità e godimento (Stirner), viene incorporato da un io che la metapsicologia psicoanalitica definirebbe megalomane (Nietzsche). L'aspirazione dell'io alla grandezza è un elemento comune, di per sé non patologico. Lo diventa quando si realizza a spese dell'altro, asservito a strumento o addirittura inglobato in sé.

2. l'etica. Qui la tendenza comune porta verso il superamento dell'etica universalistica orientata alla salvaguardia della convivenza sociale in nome di un'etica che aderisce alle specificità dell'agente morale. Il movimento è da un'etica della prescrizione e della colpa verso un'etica fondata su un'ideale positivo dell'io e sulla vergogna di non corrispondere ad esso. Mentre la prima si presenta come un'etica delle regole riferite a singole azioni da sottoporre a giudizio, l'altra assume come referente ideale una certa immagine coerente del soggetto¹⁹. La coscienza della propria identità, ovvero del possesso di determinate risorse (poteri) crea la responsabilità di esercitarle, al di là di ogni obbligo e sanzione²⁰. La psicoanalisi, a partire da Freud, ha privilegiato il modello superegoico di etica, la sua versione kantiana. Ora, che cosa accadrebbe se essa assumesse un modello di etica non imperativo bensì ottativo? E quali conseguenze ne deriverebbero per la pratica clinica?

Naturalmente il fatto solido e gravido di conseguenze del senso di colpa non può essere accantonato con disinvoltura. Suppongo, ma qui mi avventuro in un campo incognito, che la separazione, ogni separazione dell'individuo dai suoi luoghi originari di appartenenza non possa essere vissuta senza sentimento di colpa. La sua attenuazione, o la capacità di convivere con esso, potrebbe essere favorita dall'assunzione di un diverso modello, consapevolmente utopico, di

moralità come realizzazione del proprio singolare dover essere.

3. L'altruismo. Si assiste, almeno in Stirner e Nietzsche, a una riduzione dell'altruismo a una forma di egoismo maturo. Si registra qui qualche affinità con la posizione di Heinz Kohut, il quale contesta anche lui l'opposizione tra quei due termini e ragiona sulla possibilità che a partire dal narcisismo sia possibile seguire una sua linea evolutiva per così dire autonoma che porta di in direzione dell'assunzione di cause sovrapersonali e persino dell'eroismo.

4. La ribellione. Può essere interpretata come una dimensione costitutiva dell'esistenza. Indicherebbe allora l'aspetto per cui ogni individuo rifiuta le regole mortifere delle istituzioni sociali ed etiche per assumersi, in quanto centro di iniziativa e di decisione, nuove responsabilità proprie. Attraverso di essa l'individualismo passivo che la società moderna induce e prescrive si trasforma in una risposta innovativa al problema della scomparsa delle appartenenze, in un tentativo di elaborare il lutto delle separazioni.

5. L'orizzonte religioso o postreligioso. Gli autori considerati sono i protagonisti di una critica radicale della tradizione religiosa, da un fronte interno ad essa (la teologia liberale di Schleiermacher) oppure esterno (la critica di ogni varietà del sacro nel caso di Stirner, il conferimento di una dimensione sacra a un ego grandioso nel caso di Nietzsche). Forse

l'interpretazione della religione come onnipotenza del pensiero e del desiderio non ha tenuto nel debito conto la varietà delle espressioni religiose e degli stessi modi d'intendere il desiderio d'immortalità. Questo desiderio, reinterpreted in modo secolarizzato, indica una possibilità aperta in ogni istante dell'esistenza terrena. A questo modo il sacro perde la qualità originaria di un *tremendum* minaccioso per indicare, in maniera più accogliente, quel trascendimento di sé che si richiede per essere se stessi: una dimensione «spirituale» che elimina la piattezza del richiamo alle rigide leggi della necessità naturale.

FERRUCCIO ANDOLFI

¹ Relazione presentata al XVI Congresso Nazionale della Società Psicoanalitica Italiana, Roma 25-27 maggio 2012. La relazione apparirà anche negli Atti del congresso.

² G. Simmel, *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma 2001.

³ F.D.E. Schleiermacher, *Monologhi*, Diabasis, Reggio Emilia 2011.

⁴ M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1979.

⁵ F. Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967 ss.

⁶ F.D.E. Schleiermacher, *Monologhi*, cit. p. 54.

⁷ *Ivi*, p. 50 s. È possibile che qui S. fosse memore di un'osservazione simile di Goethe, che compare nelle righe conclusive delle *Confessioni di un'anima bella*, sesto capitolo del *Wilhelm Meister*: «A malapena mi ricordo di un solo comandamento; nulla mi appare sotto forma di legge; è un istinto quello che mi guida e mi conduce sempre sulla via giusta; seguo liberamente i miei sentimenti e ignoro tanto la costrizione quanto il pentimento» (trad. it. Adelphi, p. 376).

⁸ *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana, Brescia 1989, p. 44.

⁹ *L'unico*, cit., p. 207.

¹⁰ *Ivi*, p. 215.

¹¹ *Ivi*, pp. 373-375.

¹² *Ivi*, p. 45.

¹³ A. Camus (2011), *Nota sulla rivolta*, in "La società degli individui", n. 42, 2011, pp. 95-106.

¹⁴ F. Andolfi (1995) *Nietzsche e i paradossi dell'individualismo*. in "Segni e comprensione", n. 25, anno IX, maggio-agosto 1995, pp. 16-31.

¹⁵ S. Giametta (1991), Nietzsche il poeta, il moralista, il filosofo, Garzanti, Milano, p. 114 s..

¹⁶ G. Simmel, *Forme dell'individualismo*, cit., p. 44.

¹⁷ Per questo rilievo critico cfr. G. Simmel, *La legge individuale*, Armando, Roma 2001, p. 104 e F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, Guida, Napoli 2009, p. 120 s.

¹⁸ G. Simmel, *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 96 s.

¹⁹ H. Merrell Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, Routledge and Kegan Paul, London 1958, p. 49 s., pp. 207-209.

²⁰ J.-M. Guyau (2009), *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, Diabasis, Reggio Emilia.