

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO  
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

ENRICO RAMBALDI

## La critiva antispeculativa di L. A. Feuerbach

Firenze, La Nuova Italia, 1966

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 41)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

*Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.*



PUBBLICAZIONI  
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

XLI

SEZIONE A CURA  
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

9

ENRICO RAMBALDI

LA CRITICA  
ANTISPECULATIVA  
DI L. A. FEUERBACH



LA NUOVA ITALIA EDITRICE  
FIRENZE

DIRITTI RISERVATI

---

1<sup>a</sup> edizione: dicembre 1966

*Tutti i diritti di traduzione e di riproduzione (anche di semplici brani riprodotti per radiodiffusione) sono riservati per tutti i paesi, compresi i Regni di Norvegia, Svezia e Olanda.*

Printed in Italy

---

© Copyright 1966 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

## I N D I C E

---

PREMESSA . . . . .	Pag. 1
CAPITOLO I - LA FILOSOFIA GENETICO CRITICA . . . . .	Pag. 7
§ 1. - Inizio della collaborazione agli « Annali di Halle » . . . . .	» 7
§ 2. - Critica del miracolo . . . . .	» 16
§ 3. - <i>Filosofia e cristianesimo</i> . . . . .	» 18
§ 4. - Radicalizzazioni polemiche . . . . .	» 27
§ 5. - Verso <i>L'essenza del cristianesimo</i> . . . . .	» 31
§ 6. - Scritti minori e pagine postume . . . . .	» 43
CAPITOLO II - « L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO » . . . . .	Pag. 48
§ 1. - La riduzione della religione ad antropologia . . . . .	» 48
§ 2. - Antropologia e teologia . . . . .	» 69
§ 3. - <i>Homo homini Deus</i> . . . . .	» 71
CAPITOLO III - IL “ ROVESCIMENTO ” DELL' HEGELISMO . . . . .	Pag. 74
§ 1. - Anticristianesimo radicale e sensismo . . . . .	» 74
§ 2. - Critica del culto mariano . . . . .	» 80
§ 3. - Polemiche su <i>L'essenza del cristianesimo</i> . . . . .	» 81
§ 4. - Rovesciamento della predicazione hegeliana . . . . .	» 85
§ 5. - Nuove polemiche su <i>L'essenza del cristianesimo</i> . Feuerbach e B. Bauer . . . . .	» 99
§ 6. - Scritti minori del 1842 . . . . .	» 104
CAPITOLO IV - SENSISMO ANTROPOLOGICO E NUOVO ILLUMI- NISMO . . . . .	Pag. 109
§ 1. - Seconda edizione de <i>L'essenza del cristianesimo</i> . . . . .	» 109
§ 2. - Svolgimento del sensismo antropologico nei <i>Principi</i> . . . . .	» 114

CAPITOLO V - LA VALUTAZIONE DI FEUERBACH NELLA SINI- STRA . . . . .	Pag. 131
§ 1. - Feuerbach ed Engels . . . . .	» 131
§ 2. - Feuerbach e Hess . . . . .	» 140
§ 3. - Feuerbach e Ruge . . . . .	» 144
§ 4. - Feuerbach e Stirner . . . . .	» 152
§ 5. - Feuerbach e Marx . . . . .	» 155
<i>Indice dei nomi</i> . . . . .	Pag. 189

## P R E M E S S A

Recentemente Ludovico Andrea Feuerbach ha suscitato grande interesse presso gli studiosi italiani<sup>1</sup>. La figura culturale e filosofica di questo autore si è quindi venuta grandemente precisando, soprattutto per quanto attiene il suo pensiero giovanile. Un punto tuttavia mi pare meriti di essere chiarito ulteriormente: quello del distacco da Hegel. Il brevissimo e tormentato cammino che porta da Hegel a Marx è anch'esso molto studiato, oggi. Ed è ormai opinione accettata che una parola definitiva su questo stupefacente rivolgimento culturale possa esser detta solo dopo che siano state collocate, con sufficiente profondità ed articolazione, tutte le figure « minori » che nell'arco di quel cammino appaiono, quali per lungo, quali per più breve tempo. Storiograficamente, studiare il passaggio da Hegel a Marx vuol dire anche studiare la collocazione rispetto all'uno ed all'altro di questi due colossi di Strauss, Feuerbach, Ruge, Bruno Bauer etc.<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Mi riferisco soprattutto agli studi di C. CESA, *Ludwig Feuerbach nella più recente letteratura*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1961, pp. 114-127; *Storicismo e storia del pensiero di Feuerbach*, in « Atti del XII congresso internazionale di filosofia », XII, pp. 81-87; *Il giovane Feuerbach*, Bari, 1963; *Figure e problemi della storiografia filosofica della sinistra hegeliana 1831-1848*, in « Annali » dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, VI, 1963, Milano, 1964, pp. 62-104; a cura di Cesa anche la più completa antologia di scritti feuerbachiani oggi esistente (non solo in Italia): L. A. FEUERBACH, *Opere*, Bari, 1965; fra le traduzioni anteriori, due soprattutto da segnalare: quella a cura di N. BOBBIO, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, 1946<sup>1</sup>, 1948<sup>2</sup>, e quella — incompleta — de *L'essenza del cristianesimo* a cura di COMETTI e con introduzione di A. BANFI, Milano, 1949-1950, 2 voll. Tutte e tre queste raccolte contengono testi e passi che citerò in questo studio; ma giacché citerò anche da testi che non sono tradotti, e mi sforzerò di tenere un lessico feuerbachiano unitario, non userò nessuna delle citate traduzioni, e rimanderò sempre al testo tedesco, di cui darò una versione mia.

<sup>2</sup> In questa direzione si è mosso il CESA, al quale oltre agli studi citati dobbiamo un breve ma chiaro saggio su *Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza (1841-1843)*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1960, pp. 73-93, ove

L'analisi che qui espongo concerne appunto l'approfondimento delle varie fasi del pensiero feuerbachiano a cavallo tra gli anni trenta e quaranta del secolo scorso, rispetto sia ad Hegel sia a Marx. Mi sono cioè sforzato di individuare i termini ed i tempi storici determinati del passaggio di questo autore dall'hegelismo all'antihegelismo. Credo che qualche risultato utile sia stato raggiunto, soprattutto nel ridimensionamento, che mi pare di aver avuto ragione di fare, della precocità antihegeliana dell'autore, ed in particolare nell'individuazione di una 'filosofia cuscinetto' tra il suo periodo hegeliano e quello antihegeliano: la filosofia *genetico critica*. È questa una filosofia giovane hegeliana nel senso preciso del termine: critica verso l'hegelismo, ma al tempo stesso ancora sostanzialmente legata ad esso. L'antihegelismo di Feuerbach non nasce quindi dalla lettura e dalla meditazione di filosofi antihegeliani od antispeculativi, dalla riscoperta, ad es., di Hume, Voltaire od altri, bensì da una crisi interna dell'hegelismo, che prima viene radicalizzato, 'spinto fino in fondo', e poi respinto *in toto*, proprio perché nel corso di questa radicalizzazione è stato mano a mano usurato. Con questo non voglio dire che Feuerbach (né Marx, tanto meno) siano solo (o prevalentemente) il frutto di uno sviluppo dialettico (la feuerbachiana o hegeliana *Entwicklung*) dello stesso Hegel. Proprio al contrario: voglio dire che la crisi dell'hegelismo non nacque dall'aver astrattamente accostato il suo pensiero ad altri pensieri antihegeliani, bensì principalmente dalla battaglia di politica culturale (ed anche politica *tout court*) che i giovani hegeliani intrapresero in tutti i campi: religioso, giuridico, storiografico etc. Spesso in questa guerra essi si trovarono coinvolti quasi contro voglia, e quasi sempre *inaspettatamente*: questo perché iniziarono la lotta convinti, da buoni hegeliani, che la filosofia della quale erano armati dovesse necessariamente sconfiggere tutti gli avversari, comprovando una volta di più (dopo le prove teoriche che Hegel stesso ne aveva dato nei suoi libri) di essere veramente il coronamento della storia, d'incarnare la razionalità dello stato, di rappresentare una rivelazione della ragione che doveva necessariamente o convincere, o distruggere gli avversari.

---

sono definiti i rapporti tra Bauer ed Hegel da un lato, Feuerbach dall'altro; sulla stessa linea il saggio *Hegelismo e filosofia a Tubinga intorno al 1830*, *ibid.*, 1962, pp. 330-363; agli autori « minori » della scuola hegeliana è dedicato anche il « libro primo » dell'opera di M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, 2. *La genesi del materialismo storico*, Roma, 1963. In questa direzione anche il mio *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze, 1966. Cfr. anche S. HOOK, *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Ann Arbor Paperbacks, 1966<sup>2</sup>.



Nel corso di questa lotta, i giovani hegeliani s'avvidero ben presto *in corpore vivo* che così non era, che la realtà (lo stato prussiano e tutti gli altri stati tedeschi; la chiesa cattolica e quella protestante; il ministero degli interni e la censura; il ministero del culto e dell'istruzione e le singole accademie ed università) era renitente al farsi razionalizzare; che la filosofia hegeliana ch'essi applicavano ovunque non risolveva *ipso facto*, con la mera teorizzazione, i loro problemi; che lo stato anziché essere hegeliano e razionale, era cristiano e reazionario, codino, feroce. Radicalizzarono allora viepiù l'hegelismo, affilarono viepiù quella spada con la quale pensavano uccidere avversari che, a rigor di filosofia hegeliana, erano già morti e sepolti, ma alla fine quella che si spezzò fu la spada, non la dura realtà. Allora, di colpo, tutti insieme (o almeno molti tra loro) rinunciarono all'hegelismo e si gettarono su di una filosofia *pratica*, che li mettesse in condizione di incidere veramente sulla realtà. Da allora in poi scomparve non solo l'hegelismo (almeno per i giovani), ma anche la loro unità, seppur articolata: per una breve stagione, un anno o due, si riconobbero tutti in Feuerbach, che aveva adempiuto per primo all'enorme compito di sbarazzare la strada del metodo speculativo hegeliano. Poi Marx ed Engels andarono da un lato, e Feuerbach, Ruge, Hess, Stirner, Strauss etc. si dispersero.

Da tale punto di vista, di crisi della teoria nello scontro con la realtà, i risultati che espongo in questo studio sono, credo, omogenei a quelli che ho esposto nello studio su Heine, Strauss, il periodo giovanile dello stesso Feuerbach e Bruno Bauer.

A quello studio quindi rinvio anche per quanto concerne un allargamento a tutto l'ampio contesto giovane hegeliano della problematica qui trattata, e per trovare una serie di riferimenti concreti che verifichino l'interpretazione generale che ho delineata. Su di un punto specifico quell'interpretazione generale qui viene confortata: che con il saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* (1839) e soprattutto con *L'essenza del cristianesimo* (1841), Feuerbach non fosse antihegeliano. Nel corso del mio studio cerco di provarlo analizzando i testi; nell'ultimo capitolo ne do la controprova, estendendo la ricerca agli altri esponenti della sinistra. L'esame dei testi feuerbachiani presi di per sé presenta infatti notevoli difficoltà e, al limite, può anche non convincere dell'esattezza dell'una piuttosto che dell'altra interpretazione. Va infatti sempre tenuto presente che il giovane hegelismo (e la filosofia genetico critica) fu un momento culturale che ebbe vita brevissima. Tra gli « Annali di Halle » e gli « Annali franco-tedeschi » vi sono solo sei anni

(1838-1844)! È del tutto ovvio che in sí breve volger di tempo Feuerbach, pur modificando a mio giudizio radicalmente l'impostazione filosofica di fondo, conservi una grandissima continuità di problematica, terminologia ed anche di metodo culturale. Restano ad es. una concezione della storia del pensiero come successione di *Entwicklungen* dialettiche; perdura soprattutto, attraverso *vari momenti* dell'evoluzione o rivoluzione feuerbachiana, la *problematica dei rapporti tra soggetto e predicato*. Da qui l'esigenza d'analizzare i testi e le singole espressioni con la massima precisione possibile, ed è stato giocoforza seguire l'ordine cronologico in modo invero assai monotono (ma come studiare un pensiero cosí profondamente e radicalmente genetico senza seguire l'ordine cronologico?); ma, d'altra parte, da qui anche l'imprescindibile sforzo d'inserire ogni espressione nel tessuto generale dello scritto in cui appare ed è formulata, giacché a causa della continuità di cui dicevo, la mera analisi di un'espressione presa isolatamente può indurre in errori di valutazione. È infatti ovvio che, essendo il periodo genetico critico brevissimo e a mezzo tra hegelismo ed antihegelismo, molte affermazioni genetico critiche (giovani hegeliane) rappresentano, se analizzate in sé e da un punto di vista esclusivamente teoretico, già un rifiuto potenziale di tutto l'hegelismo. Respingere, ad es., la filosofia della religione di Hegel, giudicarla misticismo teologico, significa già, quando si sviluppi l'affermazione in modo rigoroso, porre in crisi tutta l'impostazione hegeliana, e quindi concludere che Feuerbach già nel saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* era radicalmente antihegeliano. Ma, in primo luogo, una simile interpretazione sottintende la tesi che la filosofia hegeliana e tutte le filosofie siano sistemi rigorosamente ed esclusivamente basati su presupposti teoretici, quindi insensibili a sollecitazioni storiche e di carattere piú generale; in secondo luogo — e questo, per quanto riguarda l'interpretazione del testo feuerbachiano, è l'argomento decisivo — la lettura dei testi permette di stabilire senz'ombra di dubbio che in quegli anni Feuerbach voleva proprio *correggere e sviluppare* Hegel, *senza rompere* con la sua impostazione generale. Ciò appare forse strano dal punto di vista teoretico, ma dal punto di vista storico è proprio ciò che Feuerbach voleva, tentava e fece. Ecco perché per intendere appieno la portata storica delle proposizioni feuerbachiane di quegli anni non ci si può restringere a sviluppare le implicazioni teoretiche di alcune espressioni, pena l'appiattimento del vero significato ed interesse storico del pensiero dell'autore; occorre invece seguire lo sviluppo storico dello sforzo compiuto da Feuerbach per

esprimere le sue formulazioni teoretiche originali, alle quali giunse sí rapidamente, ma non di colpo, non folgorandole subitaneamente in un'articolata e compiuta posizione di pensiero<sup>3</sup>.

Nel presentare questo studio, che costituí la mia tesi di laurea, ringrazio con affetto il prof. Mario Dal Pra, che mi guidò nella ricerca. Dedico queste pagine a Lisli Carini.

---

<sup>3</sup> Nel corso di questo lavoro ho tenuto presenti gli studi succitati e gran parte della storiografia piú recente su Hegel e Marx, ad es. M. DAL PRA, *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'«Introduzione alla critica dell'economia politica»*, Bari, 1965. Come bibliografia generale mi limito a citare questo, che è l'ultimo in ordine di tempo e imposta lucidamente i problemi di carattere generale, considerandolo come comprensivo pure della bibliografia che lo precede, e che in esso è citata e discussa. Citerò invece volta a volta i punti su cui mi accada di soffermarmi analiticamente anche della restante bibliografia critica. Specificamente presupposti come noti sono in questo studio i citati lavori di C. Cesa e M. Rossi, nonché il cap. IV del mio citato lavoro. L'ottimo lavoro di C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, arrestandosi al 1837, e cioè alla monografia feuerbachiana *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*, per quanto ricco d'importanti delucidazioni sui rapporti Hegel-Feuerbach-Marx, non affronta specificamente il problema che è al centro del presente saggio.

Delle opere del nostro sono disponibili due edizioni; la prima, curata dallo stesso L. FEUERBACH, *Sämmtliche Werke*, Leipzig, 1846-1866, 10 voll. (la citerò con l'abbreviazione *S. W. 1*); la seconda, *Sämmtliche Werke* (a cura di W. BOLIN e F. JODL), Stuttgart, 1903-1911, 10 voll. (*S. W. 2*); questa seconda edizione viene da me citata nella riedizione del 1960, alla quale sono stati aggiunti tre volumi in due tomi, a cura di H.-M. SASS, che si collocano quindi come XI, XII e XIII di *S. W. 2*, e che contengono l'edizione latina di L. FEUERBACH, *De ratione* (1828), la riedizione fotostatica di L. FEUERBACH, *Gedanken* (1830), nonché l'epistolario curato da W. BOLIN, con l'aggiunta di alcune lettere inedite. Nessuna delle edizioni può dirsi critica. Nella prima Feuerbach, che nel 1846 aveva radicalmente mutato la propria posizione filosofica rispetto agli scritti anteriori, corresse e modificò, anche se solo raramente in modo sostanziale, i propri scritti. Quanto alla seconda, Bolin e Jodl, richiamandosi al fatto che essa era stata definita dall'autore «una raccolta d'antichità», spesso corressero la lettera del testo della *S. W. 1* basandosi sulla propria buona fede di feuerbachiani «ultima maniera», seguaci cioè del pensiero di Feuerbach quale si venne configurando dal 1846 in poi. Tuttavia anche in questa edizione il pensiero di Feuerbach non è né travisato né mutilato in modo sostanziale. Seppur meno precisa della prima, anche la *S. W. 2* offre un'immagine fedele del nostro autore, e giacché è molto piú facilmente disponibile citerò da questa, a meno che non vi siano particolari motivi, che indicherò via via in nota.

Quanto alla bibliografia critica, quella citata e discussa non esaurisce tutto quello che è stato scritto su Feuerbach, anche se spero non mi sia sfuggita nessuna presa di posizione che possa contestare la validità della interpretazione che in queste pagine delinco del pensiero feuerbachiano negli anni '38-'43. Per un'accurata bibliografia generale rimando a quella stilata da H.-M. SASS, in *S. W. 2*, XI, pp. 347-374.



## CAPITOLO I

### LA FILOSOFIA GENETICO CRITICA

#### § 1. - INIZIO DELLA COLLABORAZIONE AGLI « ANNALI DI HALLE ».

Il vero e proprio inizio del progressivo distacco di Feuerbach da Hegel comincia con la sua collaborazione agli « Annali di Halle », fondati e diretti da A. Ruge e T. Echtermeyer<sup>1</sup>. Come Ruge stesso, Strauss e gli altri « giovani » collaboratori di questa rivista<sup>2</sup>, che inizialmente non aveva che un modesto carattere di fronda e non si proponeva certo di rovesciare l'hegelismo, bensì di realizzarlo e diffonderlo, Feuerbach all'inizio vi scrisse saggi da hegeliano.

Dalle lettere che Feuerbach scrisse in questo periodo<sup>3</sup> appare chiaro ch'egli aveva ormai in uggia gli « Annali berlinesi »<sup>4</sup>, che lo impacciavano negli aspetti piú antireligiosi ed anticristiani del suo pensiero. Tanto piú che ormai da tempo l'anticristianesimo era divenuto un fatto

---

<sup>1</sup> Per tutta l'attività precedente di Feuerbach, che al tempo dell'apparire di questa rivista (l'1 gennaio 1838) aveva già trentaquattro anni e vantava una cospicua anche se non sempre diffusissima produzione letteraria, rimando ai citati lavori.

<sup>2</sup> Anche per questi aspetti, rinvio alle appendici I, II e VIII del mio citato lavoro.

<sup>3</sup> Cfr. *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach. Zum Säkulargedächtniss seiner Geburt herausgegeben und biographisch eingeleitet von WILHELM BOLIN*, S. W. 2, XII-XIII (1964) — questo carteggio sarà d'ora innanzi citato come BOLIN —, I, pp. 311 sgg. (lettera del 14 ottobre 1837, da Ruge a Feuerbach), pp. 314 sgg. (23 novembre 1837, da Feuerbach a Ruge); II, pp. 3 sgg. (da Feuerbach a K. Bayer, gennaio 1838). Un altro epistolario è stato edito recentemente: L. FEUERBACH, *Briefwechsel*, Leipzig, 1963 (a cura di W. SCHUFFENHAUER). Il curatore ha pubblicato varie lettere inedite, nonché dato il testo integrale di molte lettere prima apparse incomplete (d'ora innanzi citato come SCHUFFENHAUER).

<sup>4</sup> Era questa di « *Berliner Jahrbücher* » la denominazione corrente dell'organo « ufficiale » della scuola hegeliana, gli « *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* », che uscivano dal 1827 e, soprattutto dopo le polemiche suscitate da *Das Leben Jesu* di D. F. STRAUSS, cioè a partire dagli anni 1835-1836, erano l'organo dell'ala piú ortodossa, in senso religioso e politico, dell'hegelismo.

culturale di primissimo piano, dopo che Strauss aveva pubblicato la *Vita di Gesù*. Feuerbach, dal canto suo, aveva avuto accenni violentemente anticristiani sin dal 1828 <sup>5</sup>.

La collaborazione iniziò con la recensione all'opera di K. Bayer, *L'idea della libertà* <sup>6</sup>. In essa Feuerbach elogia il contenuto hegeliano dell'opera ed esalta in Hegel il sommo filosofo moderno della libertà. Feuerbach rifiuta tuttavia — ed è questo un accenno che se da un lato si iscrive nell'atmosfera di giovane hegelismo degli « Annali di Halle », dall'altro ha la propria radice già nella lettera che nel 1828 aveva accompagnato l'invio ad Hegel del *De ratione* <sup>7</sup> — di fermarsi pedissequamente alla filosofia del maestro. Kant, Fichte ed Hegel, afferma, sono i grandi maestri della nostra filosofia, ma non sono *la* nostra filosofia; nostro compito è di andare avanti, svilupparli, integrarli, superarli <sup>8</sup>. Nemmeno la filosofia di Hegel può sottrarsi a simile sviluppo, giacché questo pur grandissimo filosofo ha sí impostato correttamente il problema della libertà, ma ne ha dato un'analisi esclusivamente « grammaticale »; il sistema hegeliano non è ancora la realizzazione compiuta della libertà, ed oggi questa grammatica filosofica, qualora non venga superata e realizzata, è un ostacolo allo sviluppo dialettico del pensiero <sup>9</sup>. Questa esigenza di « sviluppare » Hegel, che trova riscontro nelle posizioni coeve di Strauss, allora ben più che non Feuerbach corifeo della sinistra, è ben

<sup>5</sup> L. FEUERBACH, *De ratione una, universalis, infinita. Dissertatio inauguralis philosophica*, Erlangen, 1828; ora in *S. W. 2*, XI (1962), pp. 11-68 (molto imprecisa la traduzione tedesca in *S. W. 2*, IV, pp. 299-356); questo il titolo del testo a stampa per l'abilitazione; quello per il dottorato (testo non a stampa) suonava: *De infinitate, unitate atque communitate rationis*.

<sup>6</sup> K. BAYER, *Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens*, Nürnberg, 1837; recensione di L. FEUERBACH in « Annali di Halle », nn. 6-7, 6-8 gennaio '38, cc. 46-56; riedizione in *S. W. 1*, II, pp. 116-125, e *S. W. 2*, II, pp. 111-120. — Sulla collaborazione di Feuerbach agli « Annali di Halle », 1838-1839, cfr. M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*, II, pp. 47-50.

<sup>7</sup> La lettera, del 22 novembre 1828, trovasi in *S. W. 2*, IV, pp. 357-363, nonché in *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, di K. GRÜN, Leipzig-Heidelberg, 1874, 2 voll. (d'ora innanzi citato come GRÜN), I, pp. 214-219; nuova edizione ricontrollata sul manoscritto in *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, 1954, III, pp. 244-248; ottima traduzione italiana di C. CESA in L. A. FEUERBACH, *Opere*, pp. 3-8.

<sup>8</sup> *S. W. 2*, II, p. 115: « Di necessario v'è la libertà, la filosofia, ma non Hegel, non Fichte, non Kant. Il pensiero resta, ma la parola svanisce. Di infinito non c'è che l'idea; ogni sistema è finito perché è determinato. Kant, Fichte ed Hegel siano i nostri maestri, i nostri insegnanti, ma non siano la nostra ragione, la nostra filosofia. Solo ciò che scaturisce da noi stessi è vero ».

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

lungi dal porre il problema del distacco dal filosofo della *Fenomenologia* in termini di superamento del suo metodo speculativo<sup>10</sup>.

L'hegelismo feuerbachiano del 1838 trova una conferma evidente nel secondo scritto pubblicato sugli « Annali di Halle », *Per la critica dell'empirismo*<sup>11</sup>. Il saggio offre a Feuerbach il destro di confermare la posizione violentemente antiempirica che aveva già espresso anni prima contro Bachmann<sup>12</sup>. Il nostro è drastico: problema fondamentale della filosofia, scrive, è la definizione dell'essenza del pensiero<sup>13</sup>. Dorguth, facendo dipendere lo spirito dalle sensazioni fisiologiche dell'uomo, ha ridotto il pensiero a processo materiale, organico, sí che, alla fine, esso viene considerato un prodotto fisiologico del cervello<sup>14</sup>. Se ciò fosse vero, replica Feuerbach, occorrerebbe dimostrare che il cervello è anche la *ratio universalis*. Ed aggiunge un'argomentazione « classica » dello spiritualismo: se fosse finito e materiale, come potrebbe il pensiero porsi problemi infiniti ed immateriali? Se Dorguth e tutti gli empiristi avessero ragione, le « chimere dell'idealismo » potrebbero spiegarsi con

---

<sup>10</sup> F. JODL, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1921<sup>2</sup>, a differenza di altri feuerbachiani giudica misuratamente il progressivo distacco da Hegel (pp. 1-3). Questo però fino al 1839, cioè al saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* (p. 3). Le successive opere feuerbachiane sono invece accostate al positivismo francese ed all'empirismo inglese; *L'essenza del cristianesimo* è ad es. avvicinata ai *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume (pp. 63 sgg.). Quest'ultima interpretazione, che contrasta a mio avviso con una corretta impostazione dei rapporti Feuerbach-Hegel, è riaffermata in F. JODL, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, Stuttgart, 1882-1889, 2 voll., ove a Feuerbach è dedicata una sezione intitolata, significativamente, « Positivismo tedesco: Feuerbach » (II, pp. 269 sgg.), in cui si dice che Feuerbach non deve ad Hegel piú di quanto Kant debba ad Hume. Questa interpretazione è molto forzata, anche se Jodl esamina soprattutto opere tarde, come *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit* (S. W. 1, X); Jodl inserisce infatti in quest'interpretazione positivistica anche i *Principi*, che non sono affatto tali nella loro radice teorica e culturale.

<sup>11</sup> L. FEUERBACH, *Zur Kritik des Empirismus*, scritto costituito in pratica da una lunga recensione a F. DORGUTH, *Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus*, Magdeburg, 1837, recensione che apparve sugli « Annali di Halle » nei nn. 73-75, 26-28 marzo 1838, cc. 582-600. Con il titolo assai meno hegeliano di *Kritik des Idealismus- von Fr. Dorguth* venne riedito in S. W. 1, II, pp. 137-153; S. W. 2, II, pp. 131-145.

<sup>12</sup> L. FEUERBACH, *Kritik des Anti-Hegel's. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*, Ansbach, 1835; riedizioni fedeli anche se non integrali in S. W. 1, II, pp. 18-82; S. W. 2, II, pp. 17-80.

<sup>13</sup> S. W. 2, II, p. 131.

<sup>14</sup> « Spirito ed anima non sono nulla; solo il cinismo del materialismo è verità. ' Tutto è corpo '. Il pensiero è un ' atto del cervello ', nient'altro » (*ibid.*, p. 133), scrive Feuerbach, rinfacciando a Dorguth queste tesi.

un esame fisiopatologico dei cervelli di Fichte o di Hegel, e dunque il fatto stesso che ciò non è possibile è una prova che esso trascende la realtà materiale<sup>15</sup>. La verità per Feuerbach è ancora questa: i sensi ci offrono solo immagini, e la realtà degli oggetti viene conosciuta unicamente dal pensiero<sup>16</sup>, che raggiunge risultati qualitativamente diversi da quelli sensibili. Senza il pensiero saremmo ancora fermi al sistema tolemaico, piú confacente all'osservazione empirica che non quello copernicano, il quale è frutto principalmente della ragione, rappresentando un *apriorismo* di questa rispetto ai sensi<sup>17</sup>. Tutte le manifestazioni che sfuggono all'immediatezza sensibile, ad esempio l'eroismo, la serenità di fronte alla morte, il suicidio, sarebbero incomprensibili se il pensiero non fosse indipendente dall'organismo fisiologico. La materia non è che veicolo e strumento del pensiero: come lo spirito si manifesta nel mondo, il pensiero si manifesta nel corpo. Funzione delle immagini sensibili è solo di stimolare il pensiero alla ricerca della verità razionale: esso se ne giova per avere ciò da cui astrarre l'universalità. La ragione è dunque un *a priori* che si fonda da sé, ed ogni pretesa di « sgozzare il pensiero con il bisturi dell'anatomista » è assurda<sup>18</sup>.

Fin qui, come si vede, l'impianto idealistico, antiempirico, speculativo è sostanzialmente intatto. Ma la straordinaria rapidità con la quale il pensiero di Feuerbach si sviluppa (anche per questo verso egli è tipico rappresentante della sinistra) permette di registrare una lievitazione di saggio in saggio, quasi di mese in mese. Si veda infatti il saggio *Per la critica della filosofia positiva*<sup>19</sup>, pubblicato ancora nel 1838 e che riprende una vecchia polemica contro la filosofia *positiva* (in senso critico verso una supposta funzione meramente *negativa* della filosofia he-

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>16</sup> « I sensi ci danno immagini, solo il pensiero ci dà oggetti » (*ibid.*, p. 135).

<sup>17</sup> « Il sistema copernicano è la piú gloriosa vittoria che l'idealismo ha riportato sull'empirismo, la ragione sui sensi. Il sistema copernicano non è una verità sensibile, bensì razionale. È un sistema che contraddice i sensi, che li trascende e li supera in modo assoluto, che è per essi incomprensibile » (*ibid.*, p. 136).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>19</sup> L. FEUERBACH (apparso anonimo), *Zur Kritik der « positiven Philosophie »*. Il saggio, come è caso frequente in Feuerbach, trae spunto dalla recensione di un'opera: J. SENGLER, *Über das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie. - Specielle Einleitung in die Philosophie und speculative Theologie*, Heidelberg, 1837; la recensione apparve in « Annali di Halle », nn. 289-293, 3-7 dicembre 1838, cc. 2305-2340; riedizioni in *S. W. I*, I, pp. 128-154; *S. W. 2*, VII, pp. 128-153 (ed. da cui cito).



geliana) di F. J. Stahl e, mediatamente, dell'ultimo Schelling<sup>20</sup>. Qui, come già aveva fatto nel 1835, Feuerbach attacca molto violentemente la « speculazione », ma dal contesto e dalle stesse argomentazioni feuerbachiane appare senza ombra di dubbio che per « speculazione » *non si intende la filosofia hegeliana*. Feuerbach distingue infatti tra *speculazione*, sinonimo per lui di *filosofia positiva di ispirazione schellinghiana*, e *metodo puramente razionale*, cioè *filosofia hegeliana*. Le espressioni usate nella critica contro Stahl (e pubblicate sull'organo della scuola hegeliana) vengono riprese quasi letteralmente: la speculazione viene descritta come idolatria che viola la razionalità e che, sotto mentite spoglie, spinge « la realtà empirica e volgare » dell'uomo ad usurpare il posto che spetta unicamente allo spirito, al *Geist* filosofico, del quale mendacemente pretende dare una deduzione e giustificazione razionale<sup>21</sup>. E come già nel 1835, è precisamente a Hegel che Feuerbach si richiama, ricalcando contro Stahl allora, e Sengler ora, la polemica hegeliana contro il formalismo della filosofia pseudorealista di Schelling: la filosofia è scienza razionale, non guazzabuglio che pretende identificare la razionalità con il concreto empirico immediato; quest'identificazione acritica uccide la filosofia.

Seppur con chiaro richiamo a Hegel, questa polemica contro la « speculazione positiva » è un momento di rilievo del progressivo distacco dall'idealismo assoluto, poiché la confutazione de « l'idolatria » rappresenta già uno studio dei *rapporti di predicazione*. Tutto il mistero della specu-

---

<sup>20</sup> L. FEUERBACH, recensione a F. J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. Erster Bd. Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie*, Heidelberg, 1830; *Zweiter Bd. Christliche Rechts- und Staatslehre. Erste Abtheilung*, Heidelberg, 1833; apparsa in « Annali berlinesi », nn. 1-3, luglio 1835, cc. 1-20, è stata riedita in *S. W. 1*, I, pp. 108-127, ed in *S. W. 2*, VII, pp. 109-128.

<sup>21</sup> « La filosofia positiva, o, meglio... la speculazione positiva — dico speculazione perché tra filosofia e speculazione v'è una differenza essenziale — si è ... elevata, al di sopra dell'essenza umana che divinizza se stessa, a vero Dio, a spirito assoluto in primissima persona, raggiungendo con ciò 'l'autofondazione assoluta', la meta lungamente agognata dalla filosofia. Proprio così, la meta della filosofia, se la meta di una cosa è anche la sua fine, poiché in realtà la cosiddetta filosofia positiva — almeno a giudicare dalle sue manifestazioni quali sono state fino ad ora — è la *fine* della filosofia. Il suo principio non è altro che quello della *personalità*, e precisamente della personalità come un *concretum*: Dio è essenza personale, o la personalità assoluta — questo è il supremo, il più essenziale concetto e fondamento di questa speculazione teologica. Ma proprio ove inizia la personalità, *in concreto*, lì finisce la filosofia. La persona è un oggetto d'adorazione, di stupefazione, di partecipazione sentimentale, d'intuizione, ma non un oggetto della scienza, non un oggetto del pensiero » (*S. W. 2*, VII, pp. 129-130).

lazione positiva, scrive infatti Feuerbach, si risolve in questa bolla di sapone: l'empiria umana viene inconsciamente elevata a divinità, per poi consciamente dedurre da quell'empiria umana divinizzata la realtà empirica dell'uomo; la speculazione è dunque essenzialmente tautologia<sup>22</sup>. Analizzando i rapporti di predicazione speculativi, Feuerbach dunque individua un *predicato* — la realtà empirica dell'uomo — che in realtà è un *soggetto* umano mistificato e divinizzato; egli è però ancora lontano dal teorizzare compiutamente un *rovesciamento* di questi rapporti, e si limita piuttosto a difendere l'autonomia del pensiero di fronte all'empiria, affermando che il pensiero umano non ha alcun bisogno di deduzione empirica, « positiva », poiché si fonda solo su di sé<sup>23</sup>. La speculazione è dunque atto arbitrario — e per ciò stesso irrazionale — con un falso soggetto. Essa si pretende cristiana, ma in realtà è solo un panteismo fanatico e deteriore<sup>24</sup>. Lo studio della predicazione, aspetto essenziale del futuro sviluppo feuerbachiano, è solo agli inizi. L'importanza di questa analisi della predicazione è tuttavia essenziale per l'intelligenza del pensiero feuerbachiano, poiché sarà dall'approfondimento di questi stessi temi che scaturirà la base teoretica dell'antihegelismo.

Alla critica della filosofia positiva schellinghiana Feuerbach congiunge anche il già noto tema giovane hegeliano sulla necessità di superare anche Hegel, al quale la filosofia non può fermarsi senza morire essa stessa<sup>25</sup>. Ed è quindi in diretta polemica contro la filosofia positiva che pretendeva superare la *negatività* hegeliana e dedurre l'immortalità dell'anima, la personalità di Dio etc., che *hegelianamente* Feuerbach afferma: superare Hegel non significa abbandonare la ragione, bensì realizzarla; significa non già fare della ragione il servo ubriaco della speculazione, bensì compiere uno sforzo razionale per conoscere compiutamente il *Geist*<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>24</sup> Egli scrive tra l'altro: « il vostro Dio è solo l'uomo rovesciato. C'è solo una differenza formale tra i due, cioè una differenza solo per chi fantastica, per il prestidigitatore speculativo, ma non per il serio, riflessivo pensatore critico » (*ibid.*, p. 149). « La persona assoluta è solo la *tabula rasa*, sulla quale lo speculante ritrae se stesso, la cornice aurea, che racchiude l'amata immagine della personalità umana » (p. 149).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>26</sup> « La filosofia speculativa tedesca rinunci quindi all'aggettivo 'speculativa'; in futuro divenga e si chiami filosofia, senz'altro — filosofia senza aggettivi od aggiunte. La *speculazione* è la filosofia *ubriaca*. La filosofia ridivenga quindi sobria » (*ibid.*, p. 153).

In questa prospettiva s'inserisce anche la monografia *Pierre Bayle*<sup>27</sup>, nella quale ancora una volta Feuerbach ritorna sulla differenza tra filosofia e religione. L'essenza e caratteristica del cattolicesimo, scrive, è la barriera insormontabile che esso istituisce tra cielo e terra, mentre invece il paganesimo era riuscito ad essere una religione senza lacerazioni. Certo anche i classici conoscevano morte, malattia e dolore, ma non ne dedussero un'innaturale scissione tra spirito e materia<sup>28</sup>. Tra il cielo e la terra — e qui il problema della predicazione viene approfondito — vi è infatti un *rapporto inversamente proporzionale*: quanto più la terra viene negata, tanto più essa si aliena in cielo. Se, ad es., sulla terra viene negato l'amore sessuale, in cielo verrà esaltata la verginità, che ne è il contrapposto innaturale. L'anticristianesimo proprio di tutta la formazione feuerbachiana e la critica della speculazione come falsa predicazione si congiungono in una critica dell'alienazione cattolica: il cattolicesimo respingeva tutte le libere attività dello spirito umano, cioè l'amore, la scienza, l'arte; le strumentalizzava per la salvezza dell'anima, cioè per uno scopo che esula dal disinteresse teoretico della ragione, tanto che per Ignazio di Loyola essa era solo mezzo di propagandare la fede<sup>29</sup>. Solo abbandonando il convento e divenendo patrimonio di tutti gli uomini liberi, che non avevano bisogno di velarla con il moggio della fede, la ragione poteva affrancarsi, come mostra la vita di Erasmo da Rotterdam.

All'innaturalità ed all'alienazione del cielo cristiano, si oppone il regno dell'uomo. Già il protestantesimo rappresentò un superamento dialettico (una *Aufhebung*) del cattolicesimo e della scissione tra spirito e carne, pur rimanendo un superamento parziale: liberò ed emancipò l'uomo cattolico solo dal punto di vista pratico, non anche da quello teoretico<sup>30</sup>. Lutero ristabilì la dignità dell'atto sessuale, concedendo agli ec-

---

<sup>27</sup> L. FEUERBACH, *Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessanten Momenten dargestellt und gewürdigt*, Ansbach, 1838. Riedito con il titolo *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, in *S. W.* I, VI; *S. W.* 2, V, pp. 111-433. Il critico che meglio ha inteso l'importanza di quest'opera, chiarendo al tempo stesso che non si tratta ancora di uno scritto antihegeliano, è S. RAWIDOWICZ, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin, 1964<sup>2</sup>, pp. 61-64.

<sup>28</sup> Cfr. su questi temi il cap. I, « Il cattolicesimo come opposizione tra spirito e carne », in *S. W.* 2, V, pp. 113-122.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 121-122.

<sup>30</sup> Cfr. su questi temi il cap. II, « Il protestantesimo come opposizione tra fede e ragione » (*ibid.*, pp. 123 sgg.).

clesiastici d'ammogliarsi, ed il corpo non fu piú maledetto come zavorra dello spirito; anche la verginità cattolica fu ripudiata, sia in cielo sia in terra. Ma la ragione dell'uomo rimase sottomessa ai ceppi della fede, e l'emancipazione risultò incompleta. Il vero ed autentico affrancamento della ragione fu opera, tra i primissimi, di P. Bayle, che, precisa Feuerbach, non era né teologo, né professore accademico. La sua posizione d'*irregolare* fu un fattore fondamentale, ineliminabile della sua opera<sup>31</sup>. Bayle ha però solo iniziato l'emancipazione della ragione: la teologia esiste ancora, ed ancora si oppone alla filosofia della ragione; a dispetto dell'opera di Bayle, il teologo moderno continua ad umiliare la filosofia al rango di sguattera della fede<sup>32</sup>. La teologia non è stata debellata nemmeno dall'opera degli scienziati moderni del XVII e XVIII secolo, i quali, studiando la natura per rendere gloria alla potenza di Dio, peccavano d'ingenuità: per esaltare la divinità, lo studio della natura è non solo inutile, ma addirittura dannoso, perché tende ad allontanare ogni presenza mistica: la divinità dei teologi è un soggetto personale, incompatibile con la natura fisica ed i suoi predicati.

Viene così ripreso il consueto tema feuerbachiano dell'anticristianesimo. Dopo aver ribadito la propria opposizione di sempre alla pretesa assolutezza della religione cristiana (opposizione espressa già nel *De ratione*, del 1828), e dopo aver individuato la prima origine di questa religione nell'opposizione tra « al di qua » ed « al di là », si precisa ora, con un chiaro riferimento storico generale, che essa trova le sue basi nel crollo della civiltà classica<sup>33</sup>. Questa collocazione storica, presente già nei *Gedanken*<sup>34</sup>, assume ora l'aspetto di una caratterizzazione « empirica » assai piú approfondita. Il crollo del mondo romano è la « seconda origine » del cristianesimo<sup>35</sup>, poiché una religione « scissa » poteva af-

<sup>31</sup> L'allusione autobiografica è evidente: da circa un anno, anche Feuerbach era stato escluso dall'università. Parallelamente alla polemica antiteologica, anche la polemica antiaccademica si viene inasprendo.

<sup>32</sup> Cfr. a questo proposito il cap. III, « Teologia e scienza », *S. W.* 2, V, pp. 135 sgg.; traduzione italiana di C. CESA in L. FEUERBACH, *Opere*, ed. cit., pp. 77 sgg.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>34</sup> L. FEUERBACH (apparsi anonimi), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien herausgegeben von einem seiner Freunde*, Nürnberg, 1830; opera ora riedita con procedimenti fotografici in *S. W.* 2, XI, pp. 63-324 (contiene anche la paginazione originale); gravissimamente mutilate le edizioni in *S. W.* 1, III, pp. 1-91, 109-148; *S. W.* 2, I, pp. 1-90, 367-374.

<sup>35</sup> « La sua seconda origine è quella temporale, storica. La religione cristiana

fermarsi solo in un momento di crisi, in un'epoca di sciagure. Come spesso in una famiglia moralmente ed economicamente rovinata un bimbo conserva una sacra immagine del focolare domestico, esprimendo con ciò il proprio rifiuto d'una realtà che gli è odiosa, così il cristianesimo nacque in un mondo in sfacelo del quale esprimeva la ripulsa<sup>36</sup>.

Feuerbach attinge qui già l'impostazione *genetico critica*. Rispetto alle precedenti valutazioni del cristianesimo, va rilevato l'aumentato sforzo per inserire un fenomeno spirituale in un contesto storico determinato anche in modo concreto, e per indicare in quel contesto la causa *genetica* del fenomeno spirituale stesso. La filosofia genetico critica, che fra poco verrà compiutamente teorizzata e fondata, sarà il primo passo verso l'antihegelismo. Vorrei però far osservare sin d'ora che l'impostazione genetico critica, nell'applicazione concreta fattane già qui da Feuerbach, non esula in modo radicale dal metodo idealistico hegeliano. La *Fenomenologia* offre molte pagine simili a questa<sup>37</sup>.

Caratteristica del progressivo radicalizzarsi della posizione feuerbachiana è la teoria del miracolo quale è espressa nel *Bayle*: il miracolo « è un fatto che non è un fatto », un fatto che esiste solo nella fantasia della fede<sup>38</sup>; il miracolo non merita di esser creduto, contraddice la verità della ragione che si fonda solo su di sé rifuggendo dalle costruzioni fantastiche della menzogna<sup>39</sup>: esso si fonda su premesse false, che sopra-

---

poteva apparire solo nell'epoca in cui apparve, nell'epoca dello sprofondare del mondo classico, nell'epoca della piú grande calamità, dello sprofondare di tutte le differenze nazionali, di tutti i legami *etici* e *nazionali*, di tutti i principi, insomma, che sostenevano e muovevano il mondo antico, fin tanto che ebbe popoli classici e tempi classici » (*S. W.* 2, V, p. 154).

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>37</sup> Come qui cercherò di mostrare, Feuerbach per filosofia genetico critica intende una ricerca che non sia insensibile al *Sitz im Leben* che condiziona la nascita di una filosofia, di una religione e di un qualsiasi fenomeno spirituale. Tuttavia pensare a qualche cosa di *strutturale* sarebbe, in questo contesto almeno, errato. L'esigenza feuerbachiana si colloca all'interno dell'impostazione hegeliana, quale è ad esempio nella dialettica de « Lo Spirito », soprattutto nella parte dedicata allo « Stato di diritto »; cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. d. NEGRI, Firenze, 1963<sup>3</sup>, 2 voll., II, pp. 36-41.

<sup>38</sup> « Il miracolo non esclude il dubbio se si tratti di un miracolo, o se invece non sia forse avvenuto in modo naturale. Esso affida l'uomo a se stesso, alla sua volontà d'approvazione: il miracolo contraddice il concetto di fatto reale, sensibile inoppugnabile; è un fatto che non è un fatto. Il fatto è reale, chiaro, certo, dà affidamento, afferma e nega senz'altro; il miracolo invece è ambiguo, illusorio, nascosto, sleale » (*ibid.*, pp. 158-159).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 159.

fanno la ragione con la spinta di un *desiderio immediato*. Tutti questi temi saranno ripresi dal saggio dedicato al miracolo nel 1839.

## § 2. - CRITICA DEL MIRACOLO.

L'anno seguente, 1839, approfondendo i temi accennati in una serie di saggi di critica della religione e della filosofia positiva, Feuerbach matura la propria posizione teorica fino ad assumere un atteggiamento critico anche verso i fondamenti stessi della propria formazione culturale: la filosofia hegeliana. Si può ben dire che da qui innanzi e sino al compimento della propria critica ad Hegel, Feuerbach non scrisse pagina senza aggiungere qualche cosa di nuovo alla sua impostazione filosofica. Dalle acute ma frammentarie esigenze di superamento dell'hegelismo viste sinora, giungerà alla rapida definizione di un profilo filosofico originale ed autonomo: la filosofia genetico critica. Fra due anni, egli sarà maturo per la sua opera piú famosa: *L'essenza del cristianesimo*.

In diretto collegamento con i temi trattati precedentemente, nel 1839 Feuerbach pubblicò un saggio *Sul miracolo*<sup>40</sup>, ove si riprende lo studio, già visto nel *Bayle*, dell'inconciliabilità assoluta tra fede e ragione. Gli aspetti di *confutazione* del miracolo lasciano sempre piú chiaramente il passo a quelli di sua *riduzione* ai desideri soggettivi dell'uomo. Certo Feuerbach insiste ancora, e lungamente, sul fatto che il miracolo costituisce una contraddizione flagrante dell'esperienza, e certo egli risente in questo anche della lettura delle opere di Bayle. Ma l'accento è messo soprattutto sul fatto che la vera radice del miracolo è non tanto la menzogna, quanto la soggettività umana. Qual è, chiede, la differenza sostanziale tra gli avvenimenti storici e quelli miracolosi? Che quello storico esiste solo *dopo* la sua realizzazione, mentre quello miracoloso non solo è irrazionale e contraddice l'esperienza, ma anche esiste *prima* del supposto accadimento: preesiste nella fede del credente che, con certezza incrollabile, attende che si muovano le montagne<sup>41</sup>. E la fonda-

<sup>40</sup> L. FEUERBACH, *Über das Wunder*; apparso dapprima in « *Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben, eine Monatsschrift für das gebildete Deutschland* », è riedito in *S. W.* 1, I, pp. 1-41 e *S. W.* 2, VII, pp. 1-41 (edizione da cui cito).

<sup>41</sup> « Il miracolo priva l'esperienza del suo credito; il miracolo non merita quindi esso stesso alcun credito » (*S. W.* 2, VII, p. 3). « Se l'acqua può essere tramutata in vino od in sangue, allora l'essere determinato della natura scompare, e con esso la verità della natura e dell'esperienza, allora la differenza tra le essenze delle cose è mera *apparenza*, allora vengono sublimate le frontiere che rendono fidata e non ingannevole la mia percezione » (p. 5). « Ma il miracolo è *prima di accadere*; esso è preceduto da una fede, da una *rappresentazione*; esso *deve accadere* » (p. 15).

zione logico teoretica di questo « fatto che non è un fatto » viene così definita: il fatto storico, reale, è  *sintetico* , esiste cioè solo in sintesi con l'esistenza reale, empirica; il fatto miracoloso è invece  *analitico* : esiste, per il credente, anche senza l'esistenza reale <sup>42</sup>.

Questa caratterizzazione del miracolo come fenomeno analitico e soggettivo è di fondamentale importanza per lo sviluppo dell'antropologia feuerbachiana: il miracolo non viene espunto dalla realtà dell'uomo, né considerato semplicemente come non realtà, non essere, abbaglio della superstizione e nulla più; viene invece compreso nella sua radice antropologica, la realtà soggettiva dell'uomo. Non però che Feuerbach si restringa a comprendere il miracolo, riducendolo, e ignori del tutto la necessità di confutarlo. Egli anzi collega i due aspetti, studiando i rapporti tra l'irrazionalità del miracolo e la sua riduzione a fatto analitico dell'uomo. L'irrazionalità infatti non consiste esclusivamente nel fatto che il miracolo contraddice la ragione, giacché non tutti gli accadimenti irrazionali ed innaturali sono miracolosi. Specifico del miracolo è di essere un fatto egoistico e fantastico, che si realizza  *per noi* , cioè analiticamente, quando la nostra sensibilità soggettiva ed il nostro sentimento immediato sopraffanno la ragione; solo quando l'uomo è ristretto nell'ambito meschino dell'esistenza particolare, del tornaconto individuale, solo allora egli eleva ad oggettività alienata quella che in realtà è la sua soggettività egoistica <sup>43</sup>.

A questo proposito si riaffronta anche il problema dei rapporti di predicazione: la fede nel miracolo viola una corretta impostazione della relazione tra soggetto e predicato, giacché il soggetto viene copulato ad

<sup>42</sup> « Il miracolo è un fatto  *analitico*  (se è consentito usare quest'espressione:  *fatto* , con un significato diverso), il fatto storico uno  *sintetico* ; ciò significa che il fatto miracoloso non aggiunge nulla  *di nuovo* , non aggiunge nulla  *di diverso*  dalla rappresentazione alla rappresentazione che precede il miracolo » ( *ibid.* , p. 16). « Quindi: la differenza sostanziale tra il fatto storico e quello miracoloso consiste in ciò, che la fede nel fatto storico viene generata  *solo dal fatto stesso* , sopraggiunge solo dopo, mentre la fede nel miracolo  *precede*  il fatto miracoloso. La fede nei miracoli... deve quindi essere considerata  *l'origine*  del miracolo stesso » (p. 16).

<sup>43</sup> « Miracoli accadono dove l'uomo concepisce sé come scopo finale della natura, e precisamente sé non nell'idea universale ed infinita dell'umanità, bensí nell'angustia della propria singolarità ed essere determinato, segnatamente dell'essere determinato nazionalmente —, dove, dunque, la natura prende parte ai suoi destini ed interessi, vive e sente con lui, dove ciò che  *soggettivamente*  ha significato per l'uomo è anche  *oggettivamente*  significante ed importante per la natura » ( *ibid.* , pp. 22-23).

un predicato che lo contraddice <sup>44</sup>. In forza di quest'errata predicazione, la fantasia umana acquista un'illusoria e fantastica onnipotenza, con la quale sottomettere ai propri desideri le leggi della natura. I miracoli sono dunque fantasmi, azioni ingannevoli, miraggi: riecco dunque la confutazione, organicamente fondata sulla riduzione analitica <sup>45</sup>.

Concludendo, possiamo riassumere così i risultati essenziali di questo saggio: *a*) il miracolo, esistendo prima ed indipendentemente dalla realizzazione, è un fatto analitico della fantasia e della fede umana; *b*) questa analiticità ha una radice antropologica, il desiderio soggettivo ed egoistico, e conduce anche ad un'erronea interpretazione dei rapporti tra soggetto e predicato; *c*) questo errore di predicazione è una forma di alienazione, mediante la quale l'egoismo pretende dominare la natura.

### § 3. - « FILOSOFIA E CRISTIANESIMO ».

La problematica dei rapporti tra fede e ragione è fondamentale per tutta la formazione della sinistra, ed in particolare per la maturazione del pensiero di Feuerbach nel 1839, come mostra il saggio *Filosofia e cristianesimo* <sup>46</sup>, che s'inserisce nel contesto particolarmente rovente della polemica tra Leo e gli « Annali di Halle ».

---

<sup>44</sup> « Il contenuto è sempre *meramente sensibile*; ciò che (apparentemente) è miracoloso, è esclusivamente il fatto che con un oggetto sensibile viene collegato un *altro* predicato *sensibile*, che contraddice solo *questo* particolare oggetto, ma non l'intuizione sensibile in generale; attenzione però!, non un predicato genericamente diverso, bensì il predicato *opposto* all'oggetto, cosicché il soggetto stesso diviene un altro soggetto. Il miracolo tramuta il *cieco* in *uno che vede*, il *sordo* in *uno che ode*... La *trasmutazione* è l'essenza del miracolo » (*ibid.*, pp. 27-28).

<sup>45</sup> « Qual è dunque la realtà dei miracoli? La stessa che dei fantasmi. I fantasmi sono prodotti della fantasia, esseri della fantasia, forme che *non sono* forme, corpi che *non sono* corpi — meri schemi, mere apparizioni, cioè esseri *meramente ottici* » (*ibid.*, 33).

<sup>46</sup> Lo scritto ha una storia alquanto travagliata. Originariamente apparve come L. FEUERBACH, *Der wahre Gesichtspunkt aus welchem der "Leo-Hegel'sche Streit" beurtheilt werden muss; in Beziehung auf die in der Augsburger allgemeinen Zeitung hierüber enthaltenen Artikel*, in « Annali di Halle », nn. 61-62, 12-13 marzo 1839, cc. 491-492; ma con queste due puntate la pubblicazione dello scritto era solo iniziata; la prosecuzione venne censurata. Lo scritto venne allora pubblicato come opuscolo, *Über Philosophie und Christenthum, in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, Mannheim, 1839, ora in *S. W.* 1, I, pp. 42-107; *S. W.* 2, VII, pp. 41-103 (da cui cito). Lo scritto feuerbachiano si inseriva nella polemica tra Ruge e gli « Annali di Halle » da un lato, Leo ed il teologo pictista Hengstenberg da un altro, nonché Görres ed i cattolici reazionari bavaresi da un terzo. Nelle grandi linee, i termini di questo *Streit* sono noti, anche



Leo, in *Die Hegelingen*, aveva fatto una distinzione tra Hegel, che egli aveva conosciuto e dal quale una decina d'anni prima era stato influenzato, e che assicurava essere stato rispettoso della religione, e « la

---

se essi meriterebbero di essere approfonditi. Mi limito qui ad alcune indicazioni per meglio collocare lo scritto feuerbachiano.

Motivo del divampare della polemica fu l'arresto, avvenuto il 20 novembre 1837, dell'arcivescovo di Colonia, Droste von Vischering, accusato di aver complottato contro lo stato prussiano e la corona di Federico Guglielmo III. In verità l'arcivescovo si era opposto ad un accordo segreto firmato dal suo predecessore con la corte a proposito della spinosa questione dei matrimoni misti. Colonia e tutta la Renania costituivano una zona « delicata » per gli Hohenzollern, che ne erano entrati in possesso dopo il crollo di Napoleone e vi avevano trovato una comunità cattolica compatta, che resisteva sia all'assimilazione, sia all'egemonia delle province orientali, di fede protestante. La corte voleva quindi che non venisse rispettata la legge canonica romana che i figli di coppie a religione mista, cattolica e protestante, fossero battezzati nel rito cattolico, pena la nullità del sacramento matrimoniale. Oltre ad impugnare gli accordi segreti tra il proprio predecessore e la corte (accordi che permettevano d'aggirare l'ostacolo, accontentandosi l'ufficiante cattolico di una vaga promessa di educare cristianamente i figli), l'arcivescovo era implicato in connivenze con i cattolici reazionari belgi, ostili alle dinastie protestanti, nonché in una diatriba con la facoltà di teologia cattolica di Bonn (che rientrava nel suo arcivescovado), ove aveva insegnato G. Hermes, il quale aveva cercato di applicare al cattolicesimo la dialettica della filosofia idealistica ed era stato condannato, seppur tardivamente, dalla chiesa romana. Anche nei limiti dei propri poteri sulla facoltà di Bonn, l'arcivescovo era in netto contrasto con Berlino.

L'arresto di Droste von Vischering provocò una violenta reazione da parte di un ex prussiano, ex protestante e noto esponente della lotta antinapoleonica, J. GÖRRES, che pubblicò un violentissimo attacco al governo di Berlino ed a tutta la tradizione protestante, accusata di essere la matrice del demone rivoluzionario che infestava l'Europa: *Athanasius*, Regensburg, 1838. Tra le molte repliche che l'opera si attirò, ve ne fu una anche di Leo, professore di storia ad Halle, pietista che in passato aveva frequentato Hegel ed era amico di Rosenkranz, e che figurava tra i collaboratori degli « Annali di Halle », soprattutto in virtù del fatto che anche Ruge, libero docente di filosofia ad Halle, era amico di Rosenkranz. La replica di H. LEO, *Sendschreiben an J. Görres*, Halle, 1838, concordava con Görres nella svalutazione della filosofia tedesca loro contemporanea e di tutto il « razionalismo », ove in questo termine veniva compresa anche l'esigenza (che era stata pure di Hegel) di sottomettere la fede alla ragione; dal punto di vista politico, poi, era altrettanto reazionario che Görres. L'opera venne recensita da A. RUGE, in « Annali di Halle », nn. 147-151, 20-25 giugno 1838, cc. 1169-1204; uscita dopo soli sei mesi di vita della rivista, questa recensione provocò la prima frattura tra i collaboratori (Leo si ritirò dal loro novero) e qualificò decisamente a sinistra l'hegelismo di Ruge e di coloro che continuarono a scrivervi, come Feuerbach o D. F. Strauss. Nella recensione Ruge attaccava violentemente l'antirazionalismo e l'antihegelismo dei due reazionari, accomunandoli, al di là delle differenze religiose, in una sostanziale ripulsa del protestantesimo inteso come radice di un inalienabile patrimonio liberale della cultura tedesca, al quale Hegel avrebbe portato il massimo dei contributi filosofici. La risposta non si fece attendere: in H. LEO, *Sendschreiben an J. Görres*<sup>2</sup>, Halle, 1838, Ruge ed i giovani hegeliani (Strauss soprattutto) venivano accusati di ateismo e rivo-

marmaglia » dei *giovani* hegeliani<sup>47</sup>. A tutta la polemica, ed in particolare a questo testo di Leo, si richiama Feuerbach, che mostra di accettare pienamente la distinzione tra vecchi e giovani hegeliani, e di considerarsi parte di questi ultimi. Vecchi sono per lui gli hegeliani pedantemente accademici, ch'egli attacca con ardore non solo filosofico, ma anche personale. Gli ortodossi (cioè i « vecchi professori » di Berlino) non sanno che rimasticare vetusti schemi hegeliani, e sono dunque non già filosofi, bensì « storici » che riscaldano sempre la stessa zuppa, fossili che si considerano filosofi solo perché non si discostano d'un passo dalle proposizioni hegeliane, professoroni stagionati che non danno più fastidio a nessuno perché per la filosofia sono morti e sepolti, incapaci di sviluppare autonomamente il retaggio del maestro. Veri filosofi sono invece i giovani hegeliani, che rifiutano d'insterilirsi in un monotono lavoro accademico e sviluppano invece in proprio l'insegnamento di Hegel<sup>48</sup>. E.

---

luzionarismo! L'accusa veniva formulata in termini sostanzialmente simili anche da un organo reazionario berlinese, il « *Berliner politisches Wochenblatt* », che nel giugno del 1838 pubblicò un saggio intitolato *Die hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*. A sua volta A. RUGE recensì la seconda edizione dell'opera di Leo e quest'ultimo saggio del « *Wochenblatt* », in « *Annali di Halle* », nn. 179-180, 27-28 luglio 1838, cc. 1425-1440, con uno scritto intitolato *Die Denunciation der ewigen Wahrheit*. Immediata controreplica di H. LEO, *Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit*, Halle, 1838. Intervenne anche il più reazionario e pietista dei professori di teologia di Berlino, E. W. HENGSTENBERG, con un articolo *Wider die hallischen Jahrbücher*, in n. 69 della « *Evangelische Kirchenzeitung* ». Era di nuovo la volta di A. RUGE, *Leo und die Evangelische Kirchenzeitung gegen die Philosophie*, in « *Annali di Halle* », nn. 236-237, 2-3 ottobre 1838, cc. 1881-1896. Caratteristica di questa polemica è che la sinistra, ed in particolare Ruge, si richiamavano ad Hegel ed alla tradizione protestante per controbattere Leo, Hengstenberg e Görres; l'accusa che veniva costantemente ripetuta, soprattutto nei confronti dei primi due, che erano protestanti e cittadini prussiani, era di aver fatto un passo indietro non solo rispetto ad Hegel, da Ruge presentato ancora come il vero e giusto teorico dello stato e della cultura tedesca, ma anche rispetto a Lutero; di essere dei « protestanti cattolici », di voler reintrodurre l'inquisizione.

La polemica continuò fino addentro nel 1839, e Feuerbach fu tra gli ultimi ad intervenire.

<sup>47</sup> Cfr. H. LEO, *Die Hegelingen*, Halle, 1839<sup>2</sup>, p. 5, n. 1.

<sup>48</sup> « Ma i giovani hegeliani, che in analogia con giovane (*Jüngling*) sono stati denominati in modo perfettamente corretto dal punto di vista grammaticale *Hegelingen*, quelli sono per lo storico una vera spinta nell'occhio, e non perché avrebbero veramente travisato o tradito la filosofia di Hegel — al contrario: la sola accusa che si può muover loro è l'ortodosso attaccamento ad Hegel — no!, esclusivamente per il fatto che sono ancora giovani, che danno cioè ancora segni di vita, che hanno ancora denti sani nelle mandibole, sangue ancora *in movimento*, e di *conseguenza eretica*, nelle vene » (*S. W.* 2, VII, p. 44).

difendendo la filosofia dei « giovani » hegeliani dall'accusa di ateismo mossale da Leo, Feuerbach riaffronta il problema dei rapporti tra fede e ragione, formulandolo con estrema chiarezza: la filosofia è ragione, la religione sentimento <sup>49</sup>. Egli non si limita tuttavia a rivendicare alla fede un'autonomia sentimentale, riecheggando una posizione che era stata di Schleiermacher. La religione, aggiunge, è non solo sentimento, ma anche, e soprattutto, azione *drammatica*, cioè prassi alienata dell'uomo, folle desiderio di sopprimere i limiti oggettivi e naturali <sup>50</sup>. Del resto, continua Feuerbach, solo separando nettamente tra fede e ragione si arriva ad escludere la possibilità d'un conflitto tra religione e filosofia <sup>51</sup>, ma chiaramente questa proposta d'armistizio appare dettata solo dalla preoccupazione della censura e contraddice tutto l'andamento del saggio, nel quale la filosofia viene incessantemente usata come strumento critico per ridurre la religione e mostrarne la meschinità radicale.

Ma se Feuerbach concede una certa autonomia al *sentimento* religioso, nessuna ne ammette per la teologia che, tentando una giustificazione razionale della fede, sconfina nel campo della ragione e cade dunque nel raggio d'azione della sua critica <sup>52</sup>. Nella polemica feuerbachiana contro la teologia, piú che la condanna della ragione nei confronti del sentimento religioso c'è la condanna che la *vera* razionalità (quella filosofica) pronuncia nei confronti della falsa razionalità (della riflessione teologica). Vanno posti in rilievo due aspetti importanti: *a*) la tesi, ampiamente sviluppata, che la stessa presenza della teologia mostra che in realtà la *Weltanschauung* della fede è da tempo scomparsa; la teologia è il canto funebre della fede, la maschera che tenta di nascondere la dissoluzione, e se Feuerbach la combatte con tanto accanimento, è perché pensa che dalla sua critica possa scaturire una presa di coscienza del fatto che l'epoca del cristianesimo è già tramontata; *b*) l'accusa di falsa razionalità mossa alla teologia sviluppa quella analoga già mossa alla filosofia positiva; l'autore compie dunque uno sforzo notevole per giungere ad una esatta definizione dell'*errore logico* commesso dalla speculazione teologica nei rapporti di predicazione.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>50</sup> « La religione è quindi di natura essenzialmente *drammatica*: non solo essa ha come conseguenza e come sua espressione *azioni solenni*, ma anche come proprio oggetto *spettacoli* sublimi, drammi che eccitano la fantasia e rapiscono il sentimento — miracoli » (*ibid.*, p. 48).

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 49-51.

In questo rifiuto di riconoscere dignità filosofica alla teologia (rifiuto che configura sempre piú chiaramente l'esigenza d'una *riforma* approfondita dell'hegelismo), Feuerbach fa valere anche alcune esigenze di carattere empirico. Compito del filosofo, scrive, non è studiare uno sviluppo concettuale della religione da esprimersi poi in una successione logica, bensí analizzare comparativamente i caratteri empirici delle diverse religioni storiche, per giungere ad una definizione universale del fenomeno religioso<sup>53</sup>. Questo richiamo alla caratterizzazione storica, accompagnato dal rifiuto di una successione esclusivamente logica, è chiaro preludio ad uno dei punti di maggior rilievo del saggio *Per la critica della filosofia hegeliana*, nel quale si rimprovererà ad Hegel di non aver tenuto nel debito conto la « spazialità » della storia. Dando uno sviluppo esclusivamente concettuale della religione, scrive già ora Feuerbach, Hegel si è posto sullo stesso piano del cristianesimo (da lui difatti accettato come religione assoluta) ed ha dunque mancato alla vocazione fondamentale ed irrinunciabile della filosofia, che è di accogliere nel proprio regno solo la pura ragione<sup>54</sup>. Quell'intimo legame tra uomo e divinità

---

<sup>53</sup> « La filosofia... non ha affatto il compito, almeno non in prima istanza, di concepire, come fa *Hegel*, le varie religioni solo come un cammino per gradi — perché in un cammino per gradi si fissa l'attenzione solo sulla *differenza* —, ma piuttosto quello di collegare e di paragonare; in un primo tempo essa deve quindi procedere in modo puramente empirico o storico, così da individuare, attraverso questa osservazione e comparazione, la *natura universale* della religione che, senza eccezione alcuna, è l'ultima e suprema *legge* di ogni religione determinata » (*ibid.*, p. 64).

<sup>54</sup> « La domanda dunque se *in specie* la filosofia hegeliana è una filosofia che coincide con gli insegnamenti della religione cristiana o li contraddice, questa domanda è, in rapporto a quella filosofia come totalità, quindi considerata senza limitazioni, una domanda non solo astiosa, ma anche assolutamente balorda e dissennata, che disconosce la vera essenza della filosofia; solo in rapporto ad una *particolare* parte della filosofia hegeliana, in rapporto alla sua *filosofia della religione*, essa perde la dissennatezza che presenta nella formulazione generale e non determinata. Qui, nella sua filosofia della religione, *Hegel* stesso si è posto sul terreno della religione; qui si può legittimamente chiedere: ciò che Hegel presenta come cristianesimo, coincide veramente con il cristianesimo? Ma anche qui, se si vuole almeno essere *giusti*, in primo luogo bisogna di nuovo non chiedere se la filosofia della religione *di Hegel*, bensí se la filosofia della religione *in generale* coincide con la religione ed i suoi insegnamenti, cosicché non si imputi a colpa particolare della filosofia della religione hegeliana ciò che, piú o meno, può essere imputato ad ogni filosofia della religione. Anche qui infatti appare immediatamente un'ineliminabile differenza tra l'oggetto nella filosofia della religione e lo stesso identico oggetto nella religione stessa, o nella dottrina religiosa che si accompagna immediatamente ad essa. Nella filosofia della religione si *pensa* sulle cose a proposito delle quali la dottrina della religione, che esprime solo l'essenza della religione e la propone apoditticamente come proposizione di fede, *non pensa* » (*ibid.*, pp. 65-66).

che la filosofia hegeliana ha tentato d'istituire rappresenta un passo indietro rispetto al kantismo, un ritorno ai fumi del misticismo propri di una giustificazione pseudofilosofica della religione e della rivelazione. Il misticismo s'annida nell'ambiguità hegeliana di non aver precisato a sufficienza che la divinità non è un essere personale, ma il « concetto generico » (*Gattungsbegriff*) dell'uomo <sup>55</sup>.

La polemica antihegeliana è dunque precisa e tagliente, e se da un lato affonda le radici nel costante atteggiamento anticristiano del pensiero di Feuerbach, dall'altro presenta anche un aspetto nuovo: qui non solo si afferma, come già nel *De ratione* e nei *Gedanken*, l'universalità della ragione contro l'individualismo egoistico cristiano, ma si dichiara anche che quest'universalità è il vero Dio della filosofia e coincide con il *Gattungsbegriff*, il concetto generico dell'uomo. Da questo a dire che la divinità è esclusivamente la mistificazione della ragione, non v'è che un passo: quando sarà compiuto, Dio diventerà l'universale antropologico de *L'essenza del cristianesimo*. La problematica e le soluzioni dell'opera che rese Feuerbach famoso sono già presenti. In queste pagine si affronta infatti anche il problema delle differenze specifiche tra uomo ed animale, problema che sarà ripreso nell'introduzione a *L'essenza del cristianesimo*, e risolto come qui: l'uomo può avere il proprio essere generico come oggetto, l'animale no. Ed ancora: gli attributi di Dio sono i predicati mediante i quali l'uomo definisce se stesso come generico: volontà, intelligenza, sapienza, amore etc.; essi determinano l'uomo generico, universale ed astratto, separato dal contesto delle limitazioni concrete particolari <sup>56</sup>. Anche questi sono gli stessi attributi che verranno studiati ne *L'essenza del cristianesimo*, benché non sia ancora chiaramente definito il punto fondamentale, il fulcro dell'opera: la teorizzazione *metodologica* di un'inversione tra soggetto e predicato, inversione mediante la quale recuperare all'uomo gli attributi di Dio.

L'aspetto più interessante del saggio mi pare consistere in questo: che l'analisi dei rapporti di predicazione porta ad una critica che investe precipuamente non tanto il *contenuto*, ma il *metodo* della filosofia della religione di Hegel, affermando Feuerbach che essa si avvale di un metodo *teologico*, che accetta la sostanza della fede, almeno nella misura in cui pretende far coincidere la filosofia della religione con la

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 69. Per l'evidente riferimento alle posizioni espresse sulla divinità come *Gattungsbegriff* da Strauss nella *Vita di Gesù* e nelle *Streitschriften*, rimando al mio *Le origini della sinistra hegeliana*.

<sup>56</sup> *S. W.* 2, VII, p. 70.

lettera della dogmatica ortodossa e teologica; ciò anche se poi, nella filosofia della religione, Hegel traveste il contenuto dogmatico<sup>57</sup>. Sarebbe però a mio giudizio errato sopravvalutare questa ed altre consimili affermazioni, sino a scorgere qui una critica globale già compiuta del metodo hegeliano<sup>58</sup>. Feuerbach, chiaramente, ha di mira soprattutto la *filosofia della religione*, ed in effetti non ha ancora formulato teoreticamente il proposito di *rovesciare* il metodo hegeliano; vuole, piuttosto, purificarlo e svilupparlo, applicare anche ad esso la categoria dell'*Entwicklung* (sviluppo dialettico) che aveva teorizzato nelle proprie opere storiografiche<sup>59</sup>. In sé, in Strauss, in Ruge e negli altri collaboratori degli « Annali di Halle », Feuerbach vede non già degli antihegeliani, bensì piuttosto gli unici veri hegeliani, ed il distacco dalla lettera della filosofia hegeliana ma non dal suo spirito ha proprio il senso di una *Entwicklung* del maestro, cioè del superamento di una sua affermazione parziale ed errata (giustificazione, nella filosofia della religione, della fede cristiana) nell'ambito di un metodo che, globalmente, resta valido. Feuerbach fa insomma valere temi hegeliani contro altri temi hegeliani, e la stessa definizione della religione come sentimento non ricorda forse direttamente la « coscienza infelice »? La ricorda persino nell'espressione letteraria, che ricalca molto davvicino quella di Hegel che descrive l'*Andacht*<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>58</sup> È l'errore in cui, senza eccezione, cadono i feuerbachiani; cfr. W. BOLIN, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart, 1891, pp. 67 sgg.; A. RAU, *Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart*, Leipzig, 1882, pp. 1-22; GRÜN, I, pp. 66 sgg.; analoga sopravvalutazione anche in A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*, Paris, 1955-1962, 3 voll., I, p. 150. Al solito l'unico a non esagerare l'antihegelismo precoce di Feuerbach è S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs...*, pp. 69 sgg., ma mancando di un metro preciso per lo studio della evoluzione di Feuerbach (soprattutto perché non dà la dovuta attenzione alla predicazione logica), lo studioso subisce forti oscillazioni nella valutazione di questo problema, e nel caso specifico tende a sottovalutare gli spunti di autonomia del pensiero dell'autore.

<sup>59</sup> L. FEUERBACH, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, Ansbach, 1833, poi in *S. W.* 1, IV, ed in *S. W.* 2, III; la categoria della *Entwicklung* è teorizzata soprattutto in *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*, Ansbach, 1837, poi in *S. W.* 1, V, ed *S. W.* 2, IV, pp. 1-295.

<sup>60</sup> « Il sentimento avviluppa il suo oggetto in un certo chiaroscuro misterioso, e mediante questo, quanto meno lo determina, tanto più dà a sé materia per interpretare e sentire; il sentimento religioso, in breve, ha come propria espressione immediata il tono *musicale*, la filosofia la *parola* » (*ibid.*, p. 47). Ed ecco un passo da G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, ed. cit.: « Perciò in questo primo modo in cui la consideriamo come *coscienza pura*, essa non ha verso il suo oggetto un rapporto di

La polemica antiteologica è particolarmente violenta: miscredenti mascherati, i teologi accusano di ateismo la filosofia per nascondere la propria sostanziale irreligiosità, e se si affannano a giustificare la fede con argomenti terreni, è perché avvertono che tra cielo e terra v'è una incompatibilità profonda <sup>61</sup>. Tutto il loro argomentare è però un rimedio peggiore del male, perché le loro stesse difese non fanno che precisare e circostanziare questa incompatibilità <sup>62</sup>: aspirare al cielo comporta disprezzare la terra, disumanizzarsi come esseri terreni; la religione diviene quindi una patologia dell'umano <sup>63</sup>. *L'essenza del cristianesimo* si presenterà infatti anche come opera terapeutica.

Il duello tra filosofia e teologia, continua Feuerbach, sarà necessariamente vinto dalla prima, giacché è impossibile negare la realtà, e la realtà del mondo moderno è contro la teologia. Feuerbach pone dunque la propria teoria come presa di coscienza teorica di una *Weltanschauung* già presente nella prassi <sup>64</sup>. L'origine hegeliana di questa concezione della teoria che compone nella coscienza ciò che già esiste nella vita è evidente; l'esempio che Feuerbach adduce è inoltre chiaramente riconducibile al contesto del giovane hegelismo: la polemica contro la teorizzazione cristiana dello stato. L'improponibilità di una cristianizzazione delle istituzioni statali (quale è quella che avrebbe voluto fare Stahl), dichiara, deriva soprattutto dalla *realtà* degli stati moderni, che con i

---

pensiero, ma, — giacché essa stessa è bensì *in sé* pura singolarità pensante, e il suo oggetto è proprio questo puro pensare, ma *puro pensare* non è la *relazione dell'una verso l'altro*, — essa soltanto va, per così dire, *verso* il pensare ed è *pensiero devoto o devozione*. Il suo pensare, come devozione, resta un vago brusio di campane o una calda nebulosità, un pensare musicale che non arriva al concetto, che sarebbe l'unica e immanente guisa oggettiva » (I, p. 180). Pur nell'affinità di questi due passi, la *Entwicklung* che Feuerbach ha fatto della filosofia hegeliana è evidente: Hegel parla di pensiero, per quanto « musicale », cioè non ancora chiarito concettualmente; Feuerbach invece esclude che la religione possa avere forma di pensiero.

<sup>61</sup> « Eppure, signori miei (si rivolge ai teologi), con i vostri scongiuri spirituali non ottenete nulla, perché il *diavolo*, che ponete fuori di voi, che trasponete in una forma particolare, si annida *in voi* stessi. Scorgete la pagliuzza nell'occhio del filosofo, ma non la trave dell'incredulità nell'occhio del teologo credente » (*S. W.* 2, VII, p. 80).

<sup>62</sup> « In realtà: *se siamo nati per il cielo, allora siamo perduti per la terra* » (*ibid.*, p. 88).

<sup>63</sup> « Dove quindi la fede in una vita celeste è *verità*, *quivi si sciogliono tutti i legami dell'amore e dell'umanità*, poiché essi sono solo rapporti *terreni*, finiti, che alienano dalla vita celeste ». « La fede in una vita celeste distrugge la *vita generica* dell'umanità, cancella il vero spirito della comunità, disumanizza l'uomo, è dunque la *vera* fede d'annientamento » (*ibid.*, p. 89).

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

loro cannoni e le loro guerre smentiscono clamorosamente lo spirito evangelico<sup>65</sup>. Queste proposizioni non possono essere avulse dal contesto, e sarebbe errore, a mio giudizio, scorgervi una affermazione del carattere esclusivamente pratico (in senso « ideologico ») delle teorie. Per esporre pensieri quali questi che Feuerbach qui espone, non occorre essere materialisti storici o dialettici, giacché la convinzione che la teoria rappresenti la presa di coscienza di un'essenza storica già presente nel *Leben* era già stata espressa, come si è ricordato, da Hegel, ed il metodo stesso della dialettica hegeliana riposava anzi su questo, come appare dall'esposizione fatta nella *Fenomenologia* del dualismo tra *Wahrheit* e *Begriff*<sup>66</sup>; fin troppo ovvio anche il rimando alla *Filosofia del diritto*, che poggia tutta su questo assunto, espresso dal famosissimo « *Hic Rhodus, hic saltus* »<sup>67</sup>. Questa posizione filosofica era del resto già stata accettata, ed in forma spesso esasperata, da tutta la sinistra hegeliana<sup>68</sup>; anche riguardo alla decisa ostilità ad una cristianizzazione immediata dello stato non occorre andare molto lontano per trovarne l'origine: la *Filosofia del diritto*<sup>69</sup>. Non è quindi questa di Feuerbach una concezione di materialismo storico di tipo marxiano; come quelli tra Feuerbach ed Hegel, analogamente i rapporti tra Feuerbach e Marx sono molto complessi, e non si lasciano schematicamente ridurre a « precorrimenti » piú o meno plausibili<sup>70</sup>. La presa di coscienza che Feuerbach auspica qui, e che vuole realizzare con i propri scritti, viene da lui intesa, analogamente a quanto aveva fatto nel *Bayle*, come prosecuzione dell'emancipazione religiosa attuata da Lutero<sup>71</sup>. Il protestantesimo, ripete, ha emancipato l'uomo pratico, ma abbandonato la ragione in balia della fede. Meta di Feuerbach è quindi l'emancipazione finale della ragione e l'instaurazione del regno della filosofia.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>66</sup> Il problema è trattato, come si sa, nella « Prefazione »; G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*; sull'ed. cit., cfr. pp. 1-61, del I vol.

<sup>67</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto ossia diritto naturale e scienza dello stato in compendio* (trad. di F. MESSINEO). *Con le note alla filosofia del diritto* (trad. di A. PLEBE), Bari, 1954<sup>2</sup>, p. 16.

<sup>68</sup> Anche su questo punto, si vedano i citati lavori generali su Feuerbach, Strauss e la scuola di sinistra nel suo complesso.

<sup>69</sup> G. W. F. HEGEL, *Filosofia del diritto*, ed. cit., pp. 220-230.

<sup>70</sup> È questo, a mio avviso, il vizio maggiore dell'interpretazione che di Feuerbach e di tutta la sinistra dà A. CORNU, *K. Marx et F. Engels...* (traduzione italiana dei primi 2 voll. in *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, a cura di F. CAGNETTI e M. MONTANARI, Milano, 1962), opera per altri versi molto pregevole.

<sup>71</sup> S. W. 2, VII, pp. 100-101.



## § 4. - RADICALIZZAZIONI POLEMICHE.

Piú volte si è sottolineata la rapidità con la quale Feuerbach e tutta la sinistra sviluppano ed approfondiscono le proprie posizioni <sup>72</sup>. È questo, della rapidissima maturazione critica, un fenomeno che si potrebbe definire come una « fuga in avanti »: tutti i giovani hegeliani formulavano le loro teorie convinti che una Germania hegeliana e protestante dovesse anche essere liberale; ed invece venivano poi a trovarsi espulsi dalle università, messi al bando dalle carriere ecclesiastiche (come Strauss), censurati nei loro scritti. Ciò costituiva motivo di ripensare criticamente le proprie posizioni, radicalizzandole, affilando cioè viepiú lo strumento *critico* che avevano in mano: la concezione di sinistra dell'hegelismo. Fin tanto che, di radicalizzazione in radicalizzazione, giungeranno al rifiuto del metodo hegeliano stesso: sarà questo il fondamentale apporto di Feuerbach, ed è precisamente il punto che vorrei chiarire nella mia ricerca. Di particolare interesse è dunque il saggio *Per la caratterizzazione dello scritto su filosofia e cristianesimo* <sup>73</sup> prima di al-

---

<sup>72</sup> Su questa rapidità si è soffermato, senza molta simpatia, anche K. FISCHER, *Ludwig Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit*, sta in « *Die Akademie. Philosophisches Taschenbuch* », edito a cura di A. RUGE, Leipzig, 1848, pp. 128-190. A Fischer, che valuta il pensiero di Feuerbach da un punto di vista sostanzialmente hegeliano e dopo che il nostro si era definitivamente staccato dall'hegelismo, l'evoluzione feuerbachiana appare come una sorta di avventura sentimentale, piú che come filosofia in senso proprio; scrive tra l'altro: « L'evoluzione dei suoi pensieri è continua; egli li forma per scioglierli in sentimento e fantasia, li vive piú di quanto non li sviluppi » (p. 130).

<sup>73</sup> Dopo che *Philosophie und Christentum* era stato censurato, pubblicandolo come opuscolo autonomo Feuerbach vi premise un *Vorwort*; però, quasi a sottolineare che si trattava di un ulteriore ripensamento rispetto all'opuscolo che aveva dato occasione alla loro stesura, queste pagine non vennero pubblicate in *S. W. 1* insieme a *Philosophie und Christentum*, bensí a parte, in un altro volume, II, pp. 179-184; la riedizione da cui cito è in *S. W. 2*, VII, pp. 104-109. Per il carteggio tra Feuerbach e Ruge a proposito della pubblicazione del saggio su Leo ed Hegel negli « *Annali* », e la censura dello stesso, cfr. BOLIN, II, pp. 20-22; nella riedizione di questo carteggio in *S. W. 2*, XII/XIII, H.-M. Sass ha aggiunto alcune lettere sino ad ora inedite di Feuerbach a Ruge, tra cui le prime risalgono proprio a questo periodo; cfr. XIII, pp. 367 sgg. Dalla prima di queste lettere in ordine cronologico (è del 15 febbraio 1839), appare chiaramente come al momento d'inviare a Ruge il saggio che poi sarebbe stato *Filosofia e cristianesimo*, Feuerbach avesse già steso almeno in parte i suoi pensieri critici su Hegel, quelli stessi che di lí a qualche mese avrebbe inviato al redattore degli « *Annali di Halle* ». Il seguente passo dimostra come Feuerbach non pensasse che Hegel fosse da criticare *in toto*, bensí si proponesse di « svilupparlo dialetticamente »: « Resterò... fermo alla mia decisione di prima di non pubblicare le mie riflessioni critiche su Hegel, poiché prima dovrei

cune brevi ma estremamente incisive precisazioni polemiche che Feuerbach farà seguire alle proprie opere piú discusse. Gli scritti feuerbachiani di questo tipo non si dilungano quasi mai in considerazioni marginali, bensí affrontano esclusivamente il nocciolo della questione, chiarendo, approfondendo e radicalizzando gli aspetti piú nuovi ed originali dell'opera che difendono.

Sin dalle prime righe della *Caratterizzazione*, Feuerbach non solo ribadisce molto nettamente la distinzione assoluta tra filosofia e religione, ma anche attacca con rinnovata violenza la filosofia della religione<sup>74</sup>, che della fede commette lo stesso errore, cioè l'inversione tra soggetto e predicato, la degradazione dell'essenziale ad inessenziale e viceversa. Come già in *Filosofia e cristianesimo*, anche nella *Caratterizzazione* la critica di Feuerbach ad Hegel non è di rottura, bensí di *sviluppo*, ché in fondo la filosofia della religione hegeliana è sí criticata, ma sulla base di una netta distinzione tra ragione e sentimento che è a sua volta di origine hegeliana, come il nostro ben sapeva<sup>75</sup>; cosicché anche se il centro di questa polemica è il rapporto tra filosofia e religione, anche se si respinge puntigliosamente ogni tentativo, quale è quello hegeliano della *Filosofia della religione*, di avvicinare la sentimentalità soggettiva della prima alla scientificità oggettiva della seconda<sup>76</sup>, ciò non toglie che la polemica contro Hegel sia contenuta in un ambito ben delimitato. Anche in queste pagine, infatti, il bersaglio contro cui soprattutto Feuerbach si accanisce è non la filosofia hegeliana, bensí la filosofia positiva, cioè l'assunzione acritica di tutti gli elementi empirici della

---

fondare un'antitesi o, meglio, una limitazione — poiché in generale una critica filosofica non può avere un altro rapporto con una filosofia — mediante un dipendente *sviluppo dialettico* (*Entwicklung*; corsivo mio) positivo » (p. 369). Dalle lettere che i due si scambiarono in aprile ed in maggio, appare anche che il titolo di *Filosofia e cristianesimo* venne suggerito dall'editore degli « Annali », O. Wigand. Caratteristica della « fuga in avanti » feuerbachiana e della sinistra hegeliana in generale, il fatto che Feuerbach abbia rotto gli indugi e deciso d'inviare a Ruge il manoscritto *Per la critica della filosofia hegeliana* proprio dopo la disavventura con il censore (lettera dell'8-14 maggio 1839, *S. W.* 2, XIII, pp. 370-372), ed ancor piú che abbia richiesto indietro il manoscritto di *Filosofia e cristianesimo*, allo scopo di farvi una aggiunta (la *Caratterizzazione* che ora prendo in esame) che a quel censore rendesse la pariglia (cioè radicalizzasse le posizioni del saggio; cfr. p. 372).

<sup>74</sup> *S. W.* 2, VII, p. 104.

<sup>75</sup> Si cfr. ad es. in G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, ed. cit., I, p. 7 sgg., tanto per citare una pagina che sicuramente Feuerbach aveva presente (vedremo piú avanti i suoi frequentissimi richiami alla *Fenomenologia*); ma le prese di posizione di Hegel contro la confusione dei due termini non si contano.

<sup>76</sup> *S. W.* 2, VII, pp. 104-105.

religione in una pseudogiustificazione filosofica <sup>77</sup>. Certo oltre che alla filosofia positiva, Feuerbach pensava anche alla destra hegeliana (e difatti sia Strauss <sup>78</sup> sia, ad es., Michelet, cioè un rappresentante rispettivamente della sinistra e del centro della scuola, avevano già da tempo assimilato le posizioni del B. Bauer censore della *Vita di Gesù* a quelle dei filosofi positivi, vicini a Schelling, ed addirittura dei pietisti) <sup>79</sup>; ma non pensava, questo è il punto, al *metodo stesso della filosofia di Hegel*.

In fondo, quella che Feuerbach qui fa valere contro le degenerazioni dell'hegelismo, come Strauss contro Bauer, è la concezione che della filosofia aveva Hegel soprattutto nella *Fenomenologia*; degenerazioni che sono rappresentate da Göschel, Bauer e tutta la destra, piú vicina alla filosofia positiva (cioè al salvataggio dell'ortodossia operato da Weisse e Fichte jr.), e quindi a Schelling (al quale quella filosofia si riavvicinava; ovviamente si tratta del tardo Schelling, l'autore della filosofia della rivelazione, che insegnava in quel senso già a Monaco, prima di essere chiamato a Berlino, ove tenne la prolusione il 15 novembre 1841). Contro tutte queste posizioni valeva in fondo sempre ancora la critica che della filosofia schellinghiana, del suo formalismo acritico ed indifferenziato (sostanzialmente uguale dalla filosofia della natura alla filosofia positiva della rivelazione) aveva fatto lo stesso Hegel nella *Feno-*

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

<sup>78</sup> D. F. STRAUSS, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Drittes Heft: Die evangelische Kirchenzeitung, die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik und die theologischen Studien und Kritiken in ihrer Stellung zu meiner Schrift des Lebens Jesu*, Tübingen, 1837; per la critica di Bauer a Strauss e la replica di quest'ultimo, rinvio al mio citato studio. Il terreno sul quale Feuerbach si muove è chiaramente simile a quello straussiano: critica della destra che si è riavvicinata a Schelling ed all'ortodossia luterana dei pietisti; rilievo a Hegel, soprattutto come filosofo della religione, di esser venuto meno al proprio carattere di filosofo critico. Certo Feuerbach, soprattutto per quanto riguarda lo studio della logica speculativa in generale, non può essere ridotto a Strauss. Tuttavia in entrambi c'è la costante che il metodo stesso della filosofia hegeliana non viene rivoluzionato in modo sostanziale, bensì solo corretto.

<sup>79</sup> L'identificazione tra Bauer quale critico di destra della *Vita di Gesù* e Hengstenberg, capofila del pietismo, è chiaramente espressa già in K. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, 1837-38, 2 voll., II, p. 646. Oltre che Bauer, la bestia nera della sinistra era Göschel; e difatti anche di Feuerbach sappiamo che in quei mesi pensava ad una critica dell'opera di ritrascrizione speculativa della religione di questo esponente della destra (cfr. in *S. W.* 2, XIII, pp. 371-372, la citata lettera dell'8-14 maggio 1839 a Ruge). Tutto, insomma, induce a credere che, contrariamente all'opinione critica corrente, Feuerbach a quell'epoca era ancora hegeliano, per quanto di sinistra.

*menologia*<sup>80</sup>. Di indubbia origine hegeliana è il richiamo di Feuerbach all'oggettività della ragione, come già avevo osservato a proposito di *Per la critica della filosofia positiva*: egli ribadisce infatti che compito della scienza è di trattare la religione non per ciò che essa non è, come fa la filosofia positiva con il suo caotico agglomerato d'empirismo speculativo, ma per ciò che essa è. L'idea infatti altro non è che l'assoluta determinazione di un oggetto, e compito della filosofia è proprio riconoscere gli oggetti nella razionalità della loro determinazione particolare<sup>81</sup>.

L'origine hegeliana di questo realismo dell'idea è evidente; come già in *Filosofia e cristianesimo*, la critica ad Hegel investe non la sostanza del suo metodo, bensì solo un aspetto di esso, la peculiarità di essere *unicamente* logico temporale. Feuerbach non accenna esplicitamente alla mancanza di una dimensione spaziale, come fa invece nel coevo *Per la critica della filosofia hegeliana*, ma l'ordine di pensieri è chiaramente già quello<sup>82</sup>. Egli insiste sul fatto che la religione deve essere considerata non solo nel suo aspetto logico, ma anche nella sua particolarizzazione storica ed empirica (cioè spaziale)<sup>83</sup>. La stessa terminologia è un continuo rimando ad Hegel: *Idee*, *Wirklichkeit*, etc. Quando dunque dichiara che la filosofia positiva della religione è un'idolatria delle particolarità empiriche dell'uomo trasformate in falso soggetto razionale e divino, il « teantropo »<sup>84</sup>, Feuerbach polemizza con la speculazione positiva d'origine schellinghiana e con l'hegelismo di destra alla Göschel e Bauer, ma si richiama alla *wirkliche Vernunft* di Hegel, seppur con la duplice riserva da un lato verso la sua filosofia della religione e dall'altro anche verso il metodo stesso di Hegel, nella misura in cui questo, ignorando la dimensione spaziale e restringendosi a quella logico temporale, entra troppo poco in contatto con la vera idea, che è la deter-

<sup>80</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, pp. 40 sgg.

<sup>81</sup> « La differenza fondamentale tra l'autore di questo scritto (Feuerbach sta parlando di sé in terza persona) ed i filosofi (meglio: i teologi) cristiano speculativi, come i cristianucoli contemporanei in generale, consiste solo nel fatto che egli si sforza di comprendere le cose nella loro *piena determinazione*, nel loro carattere *reale, determinato, specifico*, tenendo presenti l'empiria e la filosofia. Per lui l'idea non è altro che la determinatezza *assoluta* di una cosa quale essa è, ed il compito della filosofia conoscere *ciò che è, come è* » (*S. W.* 2, VII, p. 108).

<sup>82</sup> Dalla citata lettera dell'8-14 maggio 1839, sappiamo che quando scriveva queste pagine di introduzione a *Filosofia e cristianesimo* Feuerbach aveva già inviato a Ruge il saggio su Hegel; cfr. *S. W.* 2, XIII, pp. 370-372.

<sup>83</sup> *S. W.* 2, VII, p. 108.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 106.

minatezza delle cose. Anche qui, dunque, *Entwicklung* dell'hegelismo, non suo rifiuto globale, sostanziale.

§ 5. - VERSO « L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO ».

La prima esauriente resa dei conti esplicita con Hegel (dopo la lettera inviata allo stesso filosofo nel 1828) apparve nell'estate di quell'anno sugli « Annali di Halle »: *Per la critica della filosofia hegeliana*<sup>85</sup>. Fu grazie a questo saggio che Feuerbach insidiò per la prima volta a Strauss il prestigio di *leader* culturale della sinistra, prestigio che poi sarà indubitabilmente suo con *L'essenza del cristianesimo*, opera dopo la quale Strauss apparve come un « superato »<sup>86</sup>. Feuerbach coronerà questa egemonia culturale con le *Tesi* ed i *Principi*. Tra il 1839 ed il 1843 tutti i migliori ingegni della Germania liberale, ivi compreso Marx, regoleranno le proprie posizioni filosofiche sulle sue, assimilandole via via. Quella feuerbachiana fu una strana *leadership*: tutti gli altri si conoscevano, si frequentavano, annodavano e rompevano amicizie. Marx fu amico di Bruno Bauer, poi di Ruge, e dopo aver rotto e con l'uno e con l'altro, di Engels; in quegli anni, inoltre, Marx fu continuamente in movimento: Berlino, Colonia, Bonn, Treviri, Parigi, Bruxelles; analogamente Engels si legò prima al gruppo di Bauer, poi a Ruge, poi a Hess, ed infine a Marx, ed anch'egli viaggiò attraverso la Germania, l'Inghilterra, la Francia, il Belgio; Ruge fu amico di tutti e ruppe con quasi tutti, passò da Halle a Dresda, da Dresda a Parigi; seppur per altri versi, movimentatissima fu pure la vita che in quegli anni condusse Strauss. Tutti si incontravano, viaggiavano, litigavano ferocemente, vivevano e pensavano in un mondo culturale in continua ebollizione, esposti a sollecitazioni diversissime. Tra costoro, Feuerbach appare dapprima quasi come un isolato: ritirato a Bruckberg, per lo più si limitava a contatti epistolari (solo dopo anni, ad es., conobbe di persona Ruge), sfuggiva gli impegni precisi e condizionanti, passeggiava nella campagna e raccoglieva, come già Goethe, minerali. Eppure per almeno quattro anni, dal 1839 al 1843, *tutta* la sinistra modellò le proprie impostazioni filo-

<sup>85</sup> L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie*, in « Annali di Halle », nn. 208-216, 30 agosto - 9 settembre 1839, cc. 1657-1725; riedizioni in *S. W. 1*, II, pp. 185-232; *S. W. 2*, II, pp. 158-204. Traduzioni nelle citate antologie di N. BOBBIO e C. CESA.

<sup>86</sup> Egli stesso ne aveva coscienza; cfr. in D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwürdigkeiten*, in *Gesammelte Schriften*, Bonn, 1876-78, 10 voll., I, p. 14.

sofiche sulle sue, e suo fu il contributo di maggior rilievo: la critica del metodo speculativo hegeliano. Basti leggere quello che di lui, come ricorda opportunamente Bobbio, scrisse Marx, che

« chiama Feuerbach ‘ il vero superatore della vecchia filosofia ’. Di lui dice che è ‘ l’unico che si trovi in un rapporto serio, in un rapporto critico con la dialettica hegeliana ’; ed ancora che da lui soltanto ‘ prende inizio la critica *positiva*, umanistica e naturalistica ’; e che soltanto nei suoi scritti, dopo quelli di Hegel, è contenuta ‘ un’effettiva rivoluzione teoretica ’<sup>87</sup>.

Anche Engels, nel 1886, confermava, a tanta distanza di tempo, questo giudizio<sup>88</sup>. Ciò benché dopo il 1848 Feuerbach fosse vissuto in isolamento sempre maggiore, tanto che una volta si sparse persino la voce che fosse morto<sup>89</sup>. Recentemente, i saggi feuerbachiani che diedero un indirizzo alla sinistra, ivi compreso questo *Per la critica della filosofia hegeliana*, sono stati definiti, con felice espressione, « manifesti filosofici »<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> N. BOBBIO, *Introduzione a K. MARX, Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, 1946, p. 13.

<sup>88</sup> F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca* (trad. di P. TOGLIATTI), Roma, 1950, pp. 21-23.

<sup>89</sup> Lo strano episodio avvenne nel 1856; cfr. A. KOHUT, *Ludwig Feuerbach, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1909, p. 235.

<sup>90</sup> L’espressione è usata per presentare una bella antologia in traduzione francese: L. FEUERBACH, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1838-1845)*, a cura di L. ALTHUSSER, Paris, 1960. Anche di questo saggio di esplicita e diretta critica di Hegel non va sopravvalutato, secondo me, l’antihegelismo. Ha torto quindi a mio avviso A. CORNU, *K. Marx et F. Engels...*, I, p. 151, quando afferma che in queste pagine il rovesciamento dell’hegelismo è già un fatto compiuto. Del tutto prive di giustificazioni e teoriche e testuali paiono anche le affermazioni che in quella stessa pagina Cornu fa: la nuova « filosofia materialista » di Feuerbach non poteva che suscitare l’ostilità della classe dirigente tedesca che, impegnata in una lotta sempre più a fondo con il proletariato, « stava invece orientandosi sempre più verso l’idealismo ». Siccome i giovani hegeliani vicini a Feuerbach non intesero affatto in lui, nel 1839, un materialista antihegeliano, l’interpretazione forzata del Cornu porta alla seguente conseguenza, chiaramente insostenibile: il periodo giovane hegeliano di Feuerbach degli anni 1838-1841 è un equivoco politico culturale, oppure un sotterfugio tattico: chi non intese in Feuerbach un materialista, avrebbe commesso quest’errore per motivi tattico politici, perché in realtà Feuerbach era già un materialista.

Godendo di un grande prestigio, l’opera di Cornu, ed in particolare il suo giudizio su questo saggio feuerbachiano, ha indotto in errore molta parte della storiografia marxista, ad es. L. ALTHUSSER, *Les “manifestes philosophiques” de Feuerbach*, sta in « *La nouvelle critique* », 1960, dicembre, pp. 32 sgg.; W. SCHUFFENHAUER, *Einleitung a L. FEUERBACH, Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1956, 2

Caratteristica del saggio è di estendere la qualifica di *speculativa* alla filosofia di Hegel in generale <sup>91</sup>; Hegel rappresenta anzi la filosofia speculativa tedesca assai meglio che non Schelling, giacché quest'ultima meglio potrebbe definirsi una speculazione « orientale », sostenitrice di un'identità assoluta ed acritica che sul suolo tedesco attecchisce solo come pianta esotica. La caratteristica della filosofia hegeliana è invece del tutto « occidentale », basandosi sulla « differenza » <sup>92</sup>. Il limite di Hegel, quello che fa di lui un filosofo speculativo, consiste però in questo: la differenza è da lui studiata ed analizzata da un punto di vista esclusivamente *logico*, quindi solo come successione *temporale*. L'entomologia hegeliana studia e sviscera tutti i particolari logici di queste differenze <sup>93</sup>, con una minuziosità che ricorda la classificazione degli insetti. Quest'entomologia filosofica si manifesta appieno nel modo in cui Hegel espone la storia: appiattendone la vitalità in una lunga e monotona serie di differenziazioni temporali, prive di drammaticità spaziale, sicché alla dialettica hegeliana, a dispetto di tutti gli sforzi, risulta impossibile render conto della vitalità reale della natura <sup>94</sup>, la quale ignora una totale esclusione reciproca, dal momento che anche momenti storici tra loro diversi coesistono nello spazio reale. Nell'unidimensionalità della dialettica hegeliana l'uomo è il culmine, il re della natura; ma potrebbe esserlo se nello *spazio* in cui si esercita il suo dominio non coesistessero gli animali, inferiori a lui dal punto di vista « dialettico », anteriori da quello dello sviluppo logico temporale dell'idea <sup>95</sup>? La totalità della natura non può prescindere dallo spazio <sup>96</sup>, e la dialettica hege-

---

voll., I, p. XLVI; G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione* (trad. a cura di E. ARNAUD), Torino, 1959, p. 84.

<sup>91</sup> « Quando dico: la filosofia speculativa tedesca, intendo *in specie* quella al presente dominante — la filosofia *hegeliana* » (S. W. 2, II, pp. 158-159).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>94</sup> « La forma ed il metodo stesso della sua (di Hegel) visione (filosofica) è solo il *tempo*, esclusivista, non al tempo stesso anche lo *spazio*, tollerante; il suo sistema conosce solo *subordinazione* e *successione*, ignora *coordinazione* e *coesistenza*. Certo l'ultimo grado dello sviluppo è sempre la *totalità*, che assume in sé gli altri gradi; ma poiché è essa stessa un'esistenza *temporale determinata*, e quindi porta in sé il carattere della determinatezza, allora non può assumere in sé le altre esistenze senza succhiare loro il midollo della vita autonoma, e con ciò rapire il significato che esprimono nella loro piena libertà » (*ibid.*, p. 159).

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>96</sup> « I gradi di sviluppo della natura non hanno dunque affatto solo un significato *storico*; certo sono momenti, ma momenti della totalità simultanea della na-

liana, mancando di questa inalienabile dimensione della realtà, resta astratta. La filosofia assoluta pone in primo piano se stessa, riducendo le manifestazioni storico reali, ovvero la totalità spazio temporale, a *mero predicato* dell'esposizione<sup>97</sup>. Ecco un es. dell'errore logico predicativo della filosofia hegeliana: insedia la religione cristiana al sommo dello sviluppo logico religioso, sottolineandone la differenza specifica dalle altre religioni, ma dimenticando il genere a tutti comune<sup>98</sup>. A causa dello stesso errore la filosofia hegeliana, soprattutto nella pedanteria degli ortodossi, viene innalzata a filosofia assoluta.

Il giudizio feuerbachiano per cui i rapporti di predicazione hegeliani sono errati non basta però a fare di questo manifesto filosofico un manifesto « antihegeliano », nel senso che proponga un *rovesciamento* radicale del metodo hegeliano. Non di rovesciamento sin qui è questione, ma di *correzione*. L'errore che Feuerbach individua in Hegel non è di aver anteposto il pensiero alla realtà travisando quest'ultima in modo irrimediabile, bensì di non aver reso sufficientemente conto del reale; essendo solo temporale, la dialettica hegeliana non arriva ad esprimere tutta la ricchezza del reale, anzi lo impoverisce; siamo insomma sempre ancora, a mio giudizio, nella fase di *Entwicklung* (che comporta necessariamente sempre anche una *correzione* delle unilateralità) della filosofia di Hegel<sup>99</sup>. Questo il significato anche della polemica contro i ber-

---

tura, non di una totalità *particolare, individuale*, la quale a sua volta è solo un momento dell'universo, cioè della totalità della natura » (*ibid.*, p. 161).

<sup>97</sup> « Qui (nella dialettica hegeliana) si pretende che la totalità, l'assolutezza di una manifestazione *storica determinata*, sia un predicato, cosicché i gradi di sviluppo, come esistenze autonome, hanno un significato esclusivamente *storico*, ma, come esistenze vive, continuano ad esistere solo come ombre, come momenti, come gocce omeopatiche nel grado *assoluto* » (*ibid.*, p. 161).

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>99</sup> H. ARVON, *Ludwig Feuerbach, ou la transformation du sacré*, Paris, 1957, pp. 41-45, dopo un'analisi troppo affrettata del saggio conclude che Feuerbach ha ormai senz'altro e per sempre fatto i conti con Hegel e che, liberatosi del panlogismo, ha iniziato la teorizzazione di un umanismo moderno. Quest'errore d'interpretazione critica può a mio avviso esser stato motivato dalla sopravvalutazione che lo studioso dà del carattere religioso della filosofia feuerbachiana: ripudio della religione e della filosofia della religione, significherebbe senz'altro ripudio di Hegel e teorizzazione dell'umanismo (cfr. soprattutto p. 45).

Anche W. BOLIN, *L. Feuerbach...*, pp. 64 sgg., ravvisa qui il definitivo distacco da Hegel, dopo che già sin dalla tesi di dottorato, *De ratione*, Feuerbach aveva respinto l'equilibrio tra fede e ragione. In quanto al dato di fatto che gli altri giovani hegeliani non videro in questo saggio una rottura sostanziale con l'hegelismo, Bolin lo spiega come un errore d'interpretazione di questi ultimi (pp. 67-91). L'interpretazione corretta è a mio giudizio quella di S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs...*, p. 78,



linesi, accusati di assolutizzare pedissequamente la filosofia del maestro, e quindi di venir meno alla missione filosofica della *Entwicklung*. Chi infatti ammette che Hegel possa esser stato l'autore di una filosofia assoluta, ammetterà anche, come Bruno Bauer o Göschel, l'esistenza di un messia individuale della ragione; invece la verità e la vita della *Vernunft* non sono patrimonio esclusivo di un uomo o di un filosofo, bensì appartengono a tutta l'umanità<sup>100</sup>. Questa sostituzione dell'umanità all'individuo messianico, fosse Gesù o Hegel, è tipica del giovane hegelismo: l'aveva fatto Strauss in campo di critica religiosa, la fa ora Feuerbach in campo di critica filosofica.

La storia stessa, continua Feuerbach, dimostrerà che la filosofia hegeliana non è assoluta, ma contingente. Il compito specifico ch'egli si propone è anticipare con la ragione quel giudizio storico, compiendo un'analisi delle condizioni preliminari, delle *Voraussetzungen* dell'hegelismo. Qualora fosse veramente assoluta, la filosofia hegeliana non dovrebbe avere presupposti storici, mentre invece già con il fatto di iniziare la propria *Logica* con l'essere Hegel s'inserisce appieno nel clima filosofico

---

che in queste pagine del '39 vede una *Entwicklung* di Hegel, non una rottura globale con lui. Seppur da altro punto di vista, anche F. LOMBARDI, *Ludovico Feuerbach. Seguito da una scelta di passi tradotti*, Firenze, 1935, vede in questo saggio una definitiva ed insanabile frattura con Hegel: « Il concetto che Feuerbach avanza o cerca di avanzare qui, è... quello di una dialettica oggettiva: di una dialettica cioè che non sia 'nessun monologo della speculazione con se stessa, ma un dialogo della speculazione con l'empiria' » (p. 109). L'affermazione mi trova concorde, ma con la precisazione o limitazione che quando Feuerbach, in questo saggio, dice « empiria », non intende « empirismo » nel senso più consueto di questo termine, bensì nel senso (che risulta anche dalla citazione feuerbachiana riportata da Lombardi) « speculativo », cioè hegeliano o, meglio, giovane hegeliano. Non di rottura si tratta quindi, quanto piuttosto di una *riforma* della dialettica hegeliana: speculazione razionale *più* empiria spazio temporale costituiscono difatti il metodo della *filosofia genetico critica*.

<sup>100</sup> « Ciò che entra nello spazio e nel tempo deve anche adeguarsi alle leggi di spazio e tempo. Il *deus Terminus* sta come guardiano all'ingresso del mondo. Auto-limitazione è la condizione per entrarvi. Tutto ciò che diviene reale, diviene reale solo come determinato. Un'incarnazione del genere, nella sua pienezza, in una individualità, sarebbe un miracolo assoluto, un violento superamento di tutte le leggi e di tutti i principi della realtà — sarebbe, di fatto, la *fine del mondo* » (*S. W.* 2, II, p. 162). Che si tratti sostanzialmente della stessa posizione espressa, seppur con molto minor acume filosofico, dalla critica religiosa straussiana, dimostra ad es. il seguente passo: D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen, 1835-1836, 2 voll., II, p. 734: « Questa non è affatto la guisa dell'idea di realizzarsi, rovesciare tutta la propria ricchezza in un esemplare, ed essere avara verso tutti gli altri; essa invece ama espandere la propria ricchezza in una grande varietà di esemplari, che si completano vicendevolmente, in individui che alternativamente si pongono, e vengono di nuovo superati dialetticamente ».

e culturale del tempo suo, che considerava il problema dell'essere quale *principio* della sistematicità filosofica: « Cosa è il *primum* della scienza? ». Anche Fichte, anche Schelling fecero riposare su questa questione fondamentale la loro filosofia. Come Hegel, anche Fichte e Schelling concepirono il cammino della filosofia come un passaggio dal 'per noi' al 'per sé', dando al conoscere filosofico una sistematicità circolare<sup>101</sup>. Ma, contrariamente a quanto si credeva in quel loro momento culturale, il pensiero sistematico non è il pensiero in sé, assoluto, bensì solo il pensiero nell'autoesposizione logico temporale, ed Hegel, teorizzando che la dialettica fosse esclusivamente temporale, si è potuto ingannare perché effettivamente un pensiero che espone se stesso è condizionato solo dal tempo e dalla successione logica, cioè dalla circolarità tra un inizio indeterminato e non conosciuto ed un *télos* mediato e determinato dall'esposizione stessa. Ma questa sistematicità non esaurisce la ricchezza della realtà né del pensiero concreto. Se fosse vero che la *Logica* di Hegel esprime il pensiero compiuto, in sé, anche senza che io la legga, allora io penserei, in senso proprio, solo leggendola e rileggendola tutta la vita. La realtà è invece che una volta che l'abbia letta e compresa, posso riporla in biblioteca, poiché essa è allora divenuta, nel suo risultato razionale, mio patrimonio immediato<sup>102</sup>. La verità è che senza completamente intersoggettivo nessun pensiero può essere autonomo e autosufficiente. Dimostrazione e linguaggio sono strumenti intersoggettivi e generici, che fanno appello alla ragione non di un singolo individuo, ma di tutto il genere umano. Sostanza del linguaggio è il superamento dell'individualità nella comunicazione intersoggettiva tra *io* e *tu*; esso è *essenza generica*<sup>103</sup>.

Questa teoria dell'intersoggettività ha lo stesso valore teorico della critica all'unidimensionalità temporale della dialettica hegeliana: se non può esaurirsi nel tempo ma deve trovare anche un corrispettivo spaziale, la dialettica non può neppure restringersi nella mente di un unico filosofo (che, idealmente, vivrebbe solo nel tempo), bensì deve trovare un completamento negli uomini che con il filosofo coesistono nello spazio. Anche questa è una correzione, una *Entwicklung* della filosofia hegeliana, non un rifiuto globale della sua fondazione. La presenza in queste

<sup>101</sup> S. W. 2, II, p. 166.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>103</sup> « Il linguaggio altro non è che la *realizzazione del genere*, la mediazione dell'io con il tu, per poter manifestare, attraverso il superamento del suo esser separato individuale, l'unità del genere » (*ibid.*, p. 169).

pagine dell'*io* e *tu* intersoggettivi non significa di per sé che siano già compiuti i temi antropologici che saranno propri del pensiero feuerbachiano negli anni 1842-43. Anche qui, del resto, Feuerbach poteva aver presenti pagine hegeliane dove ci fosse maggiore *Wirklichkeit*, in senso concreto, e richiamarsi ad esse contro altre più *astratte*, prive cioè di spazialità. L'uso del termine e del concetto di *Gattung* è di evidente derivazione hegeliana, proprio nella sua accezione di legame intersoggettivo tra gli uomini<sup>104</sup>, e proprio in questo senso era stato usato anche da Strauss per controbattere la concezione ortodossa di Cristo come unica ed irripetibile incarnazione di Dio.

Certo anche alla *Gattung* hegeliana Feuerbach rimprovera di essere solo temporale, mentre secondo lui, al contrario, il *mio* pensiero è vero solo se trova conferma nel *tuo* pensiero *con-spaziale*, di modo che la dimostrazione, ad es., diviene un rapporto spaziale tra il mio ed il tuo pensiero, e le parole, il mezzo con cui questo rapporto si istituisce, non possono essere assolutizzate<sup>105</sup>. Un sistema assoluto della ragione quale quello hegeliano è quindi la più compiuta forma d'esposizione del pensiero, ma non ne è, nonostante lo pretenda, la sostanza. Il filosofo sistematico è... l'artista della ragione, della quale i vari sistemi sono le rappresentazioni, ed in questa pinacoteca razionale i quadri hegeliani sono di gran lunga i più preziosi ed i più belli. Nessun dubbio quindi — afferma Feuerbach — che Hegel sia il maggior filosofo della storia del pensiero, ma, proprio in quanto storicamente determinata dall'ambiente culturale in cui nacque, anche la sua filosofia va sviluppata, tolta dall'impaccio del suo errore storico<sup>106</sup> che consiste, come ormai sappiamo, nell'aver scambiato, sotto la suggestione della dimensione temporale, la forma (esposizione sistematica ad andamento circolare) della ragione con la sua sostanza (intersoggettiva e spaziale). Ma Feuerbach, e questo è un punto che mi preme mettere in luce, *non dubita affatto che la ragione sia la sostanza della realtà*, e quando dichiara che Hegel, a causa di quell'errore, ha assunto l'empiricità del reale nella forma dell'esposizione ed ha impregnato la propria filosofia di empirismo speculativo (ad esempio nella deduzione logica del maggiorascato), non vuole ancora dire che in realtà è la ragione ad essere un predicato

---

<sup>104</sup> Ad es. in G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, ed. cit., II, pp. 7-35, ove il filosofo studia la dialettica de « Il mondo etico; la legge umana e la divina, l'uomo e la donna », e « L'azione etica, il sapere umano e il divino, la colpa e il destino ».

<sup>105</sup> *S. W.* 2, II, pp. 169-170.

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 174-175.

del reale, né che lo sforzo razionale di Hegel debba essere capovolto. Anche qui, vuole riformare la dialettica del maestro, non rivoluzionarla<sup>107</sup>.

La messa a punto critica che in queste pagine vorrei fare del passaggio articolato di Feuerbach dall'hegelismo all'antihegelismo radicale non toglie però che già gli scritti del 1839, e questo ora esaminato in modo particolare, siano densi di argomentazioni che, sviluppate, porteranno alla rottura radicale con Hegel. Questa coerenza di temi che pure hanno uno svolgimento dinamico continuo è certo il maggior problema critico offerto dal pensiero feuerbachiano, come dimostra anche la varietà delle interpretazioni storiografiche. È chiaro, ad es., che la stessa discussione intorno alla spazialità comporta una maggiore esigenza empirica, e ciò appare con evidenza dalla critica che Feuerbach muove al concetto hegeliano di *quiete* (*Ruhe*). Per Hegel, il divenire si definisce come mancanza di quiete, cioè come unità inquieta di essere e nulla; l'esistenza è quell'unità giunta alla quiete. Ebbene, commenta Feuerbach, qui si anticipano e presuppongono concetti generali intorno all'essere, ad es. quello di quiete, che non vengono provati, ma solo arbitrariamente affermati. L'astrazione della logica hegeliana contraddice così l'intelletto, che si fonda invece sui sensi<sup>108</sup>. — È questo uno spunto indubbiamente sensistico, che tuttavia non può esser avulso dal contesto e che, inserito in esso, sostanzialmente non si distingue dall'esigenza d'una maggior concretezza spaziale. Ciò che a Feuerbach preme non è anteporre i sensi al pensiero, né illustrare un valore razionale dei sensi *tout court* (posizione che sarà del sensismo antropologico), bensì intendere la filosofia come strumento razionale adeguato al compito di render conto della ricchezza del reale. Da quest'accenno al *Verstand* (e non direttamente ai sensi), egli deduce infatti non la priorità del sensibile, ma l'esigenza di concretare il razionalismo temporale, assumendo nei confronti di Hegel la stessa posizione che attribuisce a questi nei confronti di Fichte: come

---

<sup>107</sup> « Il sistema hegeliano è l'assoluta autoestrinsecazione della ragione, la quale, tra l'altro, in lui si esprime oggettivamente già per il fatto che il suo diritto naturale è il più mero empirismo speculativo (ad es. deduzione persino del maggiorascato!) » (*ibid.*, p. 175). Com'è noto, la deduzione hegeliana del maggiorascato sarà studiata anche in un testo giovanile di Marx (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*; trad. it. di G. d. VOLPE, in K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1963<sup>2</sup>, pp. 13-142). Tuttavia le pagine marxiane non saranno ispirate a questo brevissimo accenno di Feuerbach del '39, bensì ad uno più ampio contenuto nelle *Tesi*.

<sup>108</sup> *S. W.* 2, II, pp. 177-178.

quegli aveva rimproverato a questi che l'*io puro* non è piú *io*, così Feuerbach rimprovera a lui che anche l'*essere puro* non è piú *essere*<sup>109</sup>.

Quest'esigenza di *Entwicklung* dell'hegelismo conduce Feuerbach alla teorizzazione della *filosofia genetico critica*. Come potrebbe infatti, chiede, esser compiuta ed assoluta una filosofia che contraddice le elementari esigenze del *Verstand*? Il pensiero può bensí, come nella *Logica* hegeliana, dimostrarsi uguale a sé, ma ciò non ne dimostra la verità compiuta, giacché la dialettica è non un monologo della speculazione con se stessa, bensí un dialogo della ragione con la realtà spaziale dell'empiria<sup>110</sup>. Superare il condizionamento storico dell'idealismo hegeliano significa dunque dar vita ad una filosofia che sappia render ragione della complessità spazio temporale. Il cammino della filosofia hegeliana si snoda tra « opposti », ma l'opposizione è solo illusoria, non uscendo Hegel mai dalla dimensione temporale del pensiero. La critica ch'egli aveva mosso alla morale kantiana può quindi essere ritorta contro di lui: l'opposizione è una *Verstellung* (distorsione). Anche questo mantenimento di un termine hegeliano dimostra come Feuerbach si ponga in continuità, seppur critica, con il suo antico maestro.

Alla luce delle considerazioni esposte, Feuerbach compie poi un'analisi critica della *Fenomenologia*. In essa, scrive, non esiste una realtà opposta al pensiero e realmente mediata da esso. La dialettica hegeliana del *qui* e dell'*ora*, ad es., giunge alla conclusione che l'immediato sensibile, in quanto mutevole, è ineffabile<sup>111</sup>. Ma dimostra essa che il finito non esiste? Qualora, con Hegel, si ammetta che ciò che esiste è solo l'universale logico, sí; ma se ci si attiene ai sensi, no. Se mio fratello si chiama Giovanni, dal fatto che anche molte altre persone rispondono allo stesso nome consegue forse che non esistono i Giovanni, bensí solo la « giovannità »<sup>112</sup>? Evidentemente no! Analogamente non la coscienza sensibile del *qui* e dell'*ora* sarà annientata dalla dialettica fenomenologica hegeliana, ma solo il linguaggio inteso come entità assoluta, non correlata alla spazialità dei molti Giovanni. L'inizio della *Fenomenologia* non è dunque altro che un sofisma: se alle mie sensazioni viene meno un *questo* oggettivo, al suo posto apparirà però un altro *questo*, altret-

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>110</sup> « La dialettica non è un monologo della speculazione con se stessa, ma un dialogo della speculazione con l'empiria. Il pensatore è un dialettico solo in quanto è il suo proprio avversario » (*ibid.*, p. 180).

<sup>111</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, pp. 83-85.

<sup>112</sup> S. W. 2, II, p. 185.

tanto oggettivo. Il *qui* fenomenologico hegeliano non è dunque il *qui* reale, e quando Hegel pretende che volgendo le spalle ad un *qui*, ad es. un albero, lo annullo come verità sensibile, dimentica che in realtà quell'albero continua ad occupare uno spazio reale dietro di me: Hegel confuta quindi solo il *qui* del linguaggio, non il *qui* della realtà<sup>113</sup>.

Alla critica di Hegel, Feuerbach accompagna anche un rifiuto deciso della speculazione di Schelling, e questo giova ad intendere quanto fosse ancora legato alla filosofia del proprio maestro. Nella teorizzazione schellinghiana della natura, osserva, non v'è affatto una filosofia intesa come mediazione tra realtà e pensiero, bensì una considerazione della natura che fa di quest'ultima una rappresentazione oggettiva del pensiero, una dimostrazione *a posteriori* dell'idealismo soggettivo fichtiano. Anche il tentativo che Schelling ha compiuto di superare il dualismo tra spirito e natura con la filosofia dell'identità assoluta, è fallito. La filosofia assoluta eleva infatti il *predicato* della filosofia fichtiana (l'io è assoluto) e quello della filosofia della natura (la natura è assoluta) a soggetto, di cui predica poi quelli che prima erano soggetti (l'assoluto è io e natura)<sup>114</sup>. Ma quest'assoluto soggetto-oggetto non rappresenta affatto un superamento del dualismo tra spirito e natura, giacché questi due ultimi termini appaiono come aggiunte del tutto estrinseche al concetto dell'assoluto. L'identità tra soggetto ed oggetto non è quindi che una vacuità verbale, perché chiunque pretenda di considerare l'assoluto dovrebbe per forza ricadere in un punto di vista dualistico: o lo considera come spirito, o lo considera come natura. La sintesi operata dalla filosofia schellinghiana dell'identità è dunque puramente formale, poiché se, ad es., scelgo di considerare l'assoluto mediante la filosofia della natura, altro non faccio che ripercorrere a ritroso il mutamento dei rapporti di predicazione attuato prima, sicché l'assoluto torna ad essere un vacuo predicato, e la natura ad essere soggetto (la natura è assoluta). Che è dunque l'assoluto di Schelling se non un *nihil negativum*, incompatibile con ogni determinazione concreta<sup>115</sup>?

Questa critica è di grande interesse, perché mostra come Feuerbach

<sup>113</sup> « Qui c'è un albero, là una casa, ma là ripeto di nuovo: qui; il qui resta sempre lo stesso, dappertutto ed in nessun luogo. L'essere sensibile, il questo, passa; ma al suo posto viene un altro essere, che è anch'esso un questo. Certo così la natura confuta *questo* essere singolo, ma si corregge subito; essa confuta la confutazione, in quanto pone un *altro* singolo al suo posto. Per la coscienza sensibile l'essere che resta, che è immutabile, è dunque l'essere sensibile » (*ibid.*, p. 186).

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

da un lato si avvalga contro la filosofia schellinghiana dell'impostazione razionale hegeliana (riducendo l'identità di soggetto ed oggetto ad un *nihil negativum* che riecheggia la proposizione hegeliana secondo cui essa è una notte in cui tutte le vacche sono nere), ma dall'altro anche com'egli giunga a quell'affermazione seguendo una via propria: l'analisi dei rapporti di predicazione, usando cioè uno strumento critico che fra non molto sarà abbastanza affilato per volgersi contro la sostanza stessa della filosofia di Hegel. Ma l'influenza dell'antico maestro, seppur limitata rispetto al passato, è ancora ben presente, e la grande ammirazione che Feuerbach tuttora nutre per il caposcuola è confermata dalla collocazione che gli attribuisce rispetto a Fichte e Schelling, che avrebbero avuto due metodi filosofici viziati da un'eguale unilateralità nei rapporti di predicazione ed un'eguale acritica pretesa d'identificare immediatamente e strettissimamente essere e pensiero, sopprimendo quello scetticismo critico che può derivare solo dall'accettazione d'una differenza antimonistica tra questi due termini <sup>116</sup>. Fu nell'ambito di queste unilateralità, scrive Feuerbach, che Hegel, quale amico tra amici, cominciò a filosofare, ma subito apparve come un sobrio tra ubriachi, giacché rivalutò il principio della *differenza*, che Fichte e Schelling avevano soppresso, ed anzi attribuì ad esso (come *negativo*) grandissima dignità metafisica <sup>117</sup>. Ad Hegel viene quindi ancora riconosciuto il merito di essere *sobrio*, e sappiamo già che lo scopo che Feuerbach si proponeva (con la *Entwicklung* dell'hegelismo, appunto) era proprio di riportare la ubriaca speculazione tedesca (in parte anche hegeliana, ma soprattutto hegeliana di destra, « positiva », schellinghiana) alla *sobrietà*. Si tratta quindi per lui di portare avanti, perfezionandola (con la spazialità), l'opera di Hegel; non di vedere in Hegel il massimo rappresentante dell'ubriachezza spe-

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.

<sup>117</sup> « Hegel cominciò dunque a filosofare in e con questa filosofia, non già come succube discepolo del suo fondatore, bensì come amico tra amici. Egli fu colui che restaurò la filosofia dallo scadimento nel regno dell'immaginazione. Giustamente un hegeliano ha applicato a lui ciò che Aristotele disse di Anassagora, cioè ch'egli apparve tra i filosofi della natura come l'unico sobrio tra ubriachi. L'unità di essere e pensiero ottenne in lui un significato razionale; un significato, del resto, che non sfugge alla critica. Il suo principio è lo spirito pensante. Egli assunse nella filosofia l'elemento del razionalismo, l'intelletto, che, contrariamente a quanto s'immaginava e si assicurava, in realtà era escluso dall'idea dell'assoluto. L'espressione metafisica di ciò è la proposizione: il negativo, il differente, ciò che è oggetto della riflessione, è da intendersi non solo come negativo, come finito, bensì come positivo, come essenziale. In sé Hegel ha quindi un elemento *critico, negativo*. Ma purtuttavia egli è determinato dall'idea dell'assoluto » (*ibid.*, p. 193).

culativa, come farà fra qualche anno. Anche da questo punto di vista l'opera di Feuerbach ci appare, nel '39, come tendente ad una riforma, seppure sempre piú decisa, e non ancora ad una rivoluzione dell'hegelismo. E la riforma consiste nel riconoscere che nella filosofia hegeliana l'aspetto formale, cioè sistematico ed espositivo, diventa essenziale, mentre quello critico razionale resta a mezza via. La filosofia di Hegel è dunque sí *critica*, ma non *genetico critica*, cioè non rende ragione dell'opposto, della realtà spaziale della natura. Non basta, ad es., parlare del nulla; occorre mostrarne anche l'origine genetica, che è nel dualismo tra genere ed individuo<sup>118</sup>. Il genere è indifferenza verso il singolo, il quale però può esserne cosciente, e superare la propria immediatezza raggiungendo la conoscenza del genere nell'indifferenza del nulla: ecco qual è l'origine vera, genetico critica, del concetto hegeliano di nulla, concetto che sotto questa nuova luce acquista anche una dimensione spaziale (la coesistenza dell'individuo col genere), e non è piú mero pensato. È questo un esempio puntuale di correzione, riforma, *Entwicklung* della filosofia hegeliana; esempio che mostra chiaramente come Feuerbach non ne rifiuti ancora *in toto* l'impostazione razionale. A mio avviso, dunque, da un'analisi complessiva che eviti d'isolare affermazioni particolari — quale quella che la filosofia hegeliana sia una « mistica razionale », espressione che qui appare e che sarà ripetuta con forza nelle *Tesi* e nei *Principi*<sup>119</sup> —, si può concludere che le esigenze sensistiche, antropologiche, antispeculative in modo radicale, esigenze che pure sono presenti, non sono ancora maturate al punto da consentire un distacco definitivo di Feuerbach da Hegel.

Ovviamente, se si volessero esaminare alcune tra le critiche feuerbachiane da un punto di vista strettamente teoretico, anziché storico culturale come qui io tento di fare, si potrebbe sostenere che, ad es., lo sforzo per introdurre nel metodo hegeliano la dimensione spaziale comporta, se rettamente inteso e sviluppato fino alle sue estreme conseguenze, un rifiuto *ab imis* dell'hegelismo. Ma a mio giudizio il nocciolo — dal punto di vista storico, sempre — sta proprio qui: che Feuerbach *ha solo cominciato* a trarre tutte quelle conseguenze teoretiche.

---

<sup>118</sup> « La filosofia ha dunque in Hegel un significato sí critico, ma non *genetico* critico. È *genetico critica* quella filosofia che non dimostra né concepisce dogmaticamente un oggetto dato dalla rappresentazione — giacché degli oggetti semplicemente reali, cioè dati immediatamente dalla *natura*, vale incondizionatamente ciò che dice Hegel —, bensí ne indaga l'*origine* » (*ibid.*, p. 194).

<sup>119</sup> « La filosofia hegeliana è *mistica razionale* » (*ibid.*, p. 195).



Interpretando questo saggio come già decisamente antihegeliano, fra il '39 ed il '43 non si troverebbe piú che una monotona ripetizione degli stessi temi nella stessa formulazione teoretica, e tutta la complessa ricchezza del distacco di Feuerbach (e, mediatemente, di tutta la sinistra) da Hegel, andrebbe perduta.

#### § 6. - SCRITTI MINORI E PAGINE POSTUME.

Negli anni '39-'40 si collocano poi alcuni scritti di minore importanza, che qua e là mostrano le tracce della stesura de *L'essenza del cristianesimo*. Di notevole interesse, come esposizione chiara e sintetica dei temi che sono stati analizzati, la *Lettera a C. Riedel*<sup>120</sup>. Sempre nel 1839 Feuerbach pubblicò sugli « Annali di Halle » una recensione dell'opera anonima di un amico di Kapp (a sua volta intimo amico dello stesso Feuerbach)<sup>121</sup>. Nel gennaio dell'anno successivo apparve, sulla rubrica di attualità degli « Annali di Halle » (rubrica che si intitolava *Wastebook* e che appariva da una settimana circa, cioè dal 6 gennaio '40) una breve nota di R. (certo Ruge), intitolata *Das Pathos der Kritik und die Kritik der unreinen Vernunft*<sup>122</sup>, in cui Ruge presentava ai lettori, con un breve cappello, il passo di una lettera di un amico, senz'altro Feuerbach; in essa si annuncia *L'essenza del cristianesimo*, alla quale, come si vedrà piú innanzi, il nostro allora pensava di dare per titolo *Critica della ragione impura*. Anche questo documento s'inserisce nell'ambito della filosofia genetico critica, e manifestamente Feuerbach pensa di presentare le proprie riflessioni sul cristianesimo come una terapia della patologia fantastica della ragione, resa ancor piú virulenta

<sup>120</sup> L. FEUERBACH, *Brief an C. Riedel*, del marzo 1839; originariamente in « *Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben* », è riprodotta in *S. W. 1*, II, pp. 167-178; *S. W. 2*, II, pp. 392-403; trad. it. di C. CESA in L. FEUERBACH, *Opere*, pp. 155-168. La lettera di Feuerbach era in risposta alla presentazione che di lui C. RIEDEL, suo ex compagno di studi, aveva fatto quell'anno, con il saggio, *F. Daurmer und L. Feuerbach, zwei Skizzen*, in « *Jahrbücher der Literatur* », 1839, I, pp. 111 sgg.

<sup>121</sup> L. FEUERBACH (apparso anonimo), recensione a ANONIMO, *Dr. Christian Kapp und seine literarischen Leistungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1839; recensione in « *Annali di Halle* », nn. 297-298, 12-13 dicembre 1839, cc. 2369-2384; riedizione in *S. W. 1*, II, pp. 153-166; *S. W. 2*, II, pp. 145-158. Cfr., sull'operetta recensita, anche la lettera di recente pubblicazione di Feuerbach a Ruge, in *S. W. 2*, XIII, pp. 372-374.

<sup>122</sup> R., *Das Pathos der Kritik und die Kritik der unreinen Vernunft*, in « *Annali di Halle* », n. 12, 14 gennaio 1840, cc. 93-94.

dalla « filosofia speculativa nel suo ultimo indirizzo »<sup>123</sup>. Gli avversari sono quindi sempre gli stessi: la filosofia della religione di Hegel, la filosofia positiva del cristianesimo.

Altre due recensioni apparvero nel 1840: una al volume *Osservazioni sul concetto dello spirito etico*, di K. Bayer<sup>124</sup>, l'altra a due opere di critica biblica di Lützelberger<sup>125</sup>. Da una lettura della prima recensione appare che l'impostazione genetico critica di *Per la critica della filosofia hegeliana* è immutata. Feuerbach lamenta che la separazione acritica tra realtà e pensiero sia universalmente accettata, e che essa causi una disgiunzione tra l'etica reale d'un uomo ed il suo modo di pensare, quasi si potesse essere ad un tempo buon pensatore e mascalzone. Quando invece scaturiscono dalla viva realtà umana, scienza e teoria sono tutt'uno con l'eticità. Anche per superare quel luogo comune dell'« indifferenza etica » della teoria (« triste segno dei tempi », esclama Feuerbach), occorre rifarsi all'empiria, intendendosi però con questa espressione, al solito, la « empiria » genetico critica. Il nostro precisa infatti, come già aveva fatto in *Per la critica della filosofia hegeliana*<sup>126</sup>, che non di « empiria volgare », bensì di « empiria critica » deve trattarsi, cioè di empiria che, nella mediazione filosofica, viene ad essere essa stessa un atto filosofico. Quale esempio d'armonia tra realtà e teoria, Feuerbach invita a studiare il mondo dei pensatori greci<sup>127</sup>.

È ancora una prova di come Feuerbach intenda, in questa fase di pensiero, la riforma filosofica dell'hegelismo; prova che chiarisce come l'esigenza di empiria « critica » sia ancora lontana dal sensismo e dal materialismo degli sviluppi posteriori. Per concretezza empirica, Feuerbach intende né piú né meno che una maggiore *Wirklichkeit* (in senso seppur mediatamente hegeliano) nello studio razionale della realtà, come appare anche dal rilievo mosso a Bayer per aver distinto tra biso-

<sup>123</sup> *Ibid.*, c. 93.

<sup>124</sup> K. BAYER, *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*, Erlangen, 1839; rec. apparsa anonima (a firma « ... ch ») in « *Annali di Halle* », nn. 85-87, 8-10 aprile 1840, cc. 676-696; riedita in *S. W.* 1, II, pp. 126-136; *S. W.* 2, II, pp. 121-130.

<sup>125</sup> E. C. J. LÜTZELBERGER, *Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre. Ein theologisch-exegetischer Versuch*, Nürnberg, 1839; *Die Kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen*, Leipzig, 1840; rec. apparsa (anonima) in « *Annali di Halle* », nn. 231-232, 25-26 settembre 1840, cc. 1841-1856; Feuerbach non accolse lo scritto in *S. W.* 1; esso è invece incorporato in *S. W.* 2, VII, pp. 178-194.

<sup>126</sup> Vedi nota n. 118 di questo capitolo.

<sup>127</sup> *S. W.* 2, II, p. 122.

gno empirico ed amore <sup>128</sup>. Feuerbach contesta che esista una differenza sostanziale tra la realtà teorica dell'amore e della libertà da un lato, e la realtà empirica del bisogno dall'altro, poiché tutte le limitazioni empiriche dell'uomo, e tra esse il bisogno, non sono solo un fatto volgare, ma hanno una funzione teorica. Acquisendo coscienza teorica dei propri limiti, l'uomo esprime anche l'esigenza del loro superamento. Il bisogno non va quindi svilito, considerato alla stregua dell'empiria volgare; va invece compreso in modo genetico critico, cioè saldato alla teoreticità razionale dell'amore, giacché anche la divinità, se è amore, è bisogno: esigenza di amare gli uomini ed esserne riamata.

Leggendo questa pagina di analisi genetico critica per saldare l'amore come istanza teorica e il bisogno come istanza pratica, balza agli occhi quanto Feuerbach sia ancora, volente o nolente, legato all'hegelismo. L'analisi empirica del bisogno è molto labile, e tutto l'accento viene posto sulla sua interpretazione razionale, previo rifiuto dell'« empiria volgare ». Rilevando anzi la povertà di questa analisi dei bisogni concreti, viene fatto di ricordare ciò che scrisse Engels, che con ragione, a mio avviso, giudicava Hegel assai più « realista » di Feuerbach <sup>129</sup>; povertà che rappresenta una prova di più che il pensiero feuerbachiano non si è ancora impregnato d'empirismo quanto basti a rovesciare, anziché solo correggere, l'hegelismo.

Tuttavia, la caratterizzazione in senso empirico della filosofia di Feuerbach è costantemente in aumento. Nella recensione a Lützelberger, Feuerbach scrive che se gli « Annali di Halle » vogliono essere un punto d'incontro del pensiero progressista, devono avere come carattere specifico il dare sostegno alle esigenze empiriche della cultura contemporanea, poiché empiria e filosofia devono essere congiunte, non separate. Certo l'empiria non può costituire di per sé il principio di fatti spirituali, tuttavia quando manchi la sua presenza ed essa non sia il punto di partenza della ricerca filosofica, si rischia di cadere in teorizzazioni astratte e fasulle. L'empiria può giovare anche alla teologia, della

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 129-130.

<sup>129</sup> Si legge in F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach*: « L'etica, o dottrina della morale di Hegel è la filosofia del diritto e comprende: 1° il diritto astratto, 2° la moralità, 3° la dottrina dei costumi, che a sua volta abbraccia: la famiglia, la società civile, lo Stato. Per quanto è idealistica la forma, altrettanto è qui realistico il contenuto. Tutto il campo del diritto, dell'economia, della politica, viene qui abbracciato insieme con la morale. In Feuerbach accade precisamente l'opposto. Nella forma egli è realista, egli parte dall'uomo; ma non dice assolutamente nulla del mondo in cui quest'uomo vive, e perciò l'uomo rimane sempre lo stesso uomo astratto che era il protagonista della filosofia della religione » (p. 42).

quale corregge i vaniloqui. Ed è all'esaltazione di questo suo aspetto che mira la presentazione dell'opera di Lützelberger, « teologo empirico e liberale »<sup>130</sup>. Questo autore (che nel 1838 aveva deposto l'ufficio ecclesiastico) non era, contrariamente a Feuerbach, un critico filosofico della religione, ma piuttosto un esegeta critico, un filologo empirico, del tipo di D. F. Strauss: egli si limita infatti prevalentemente a rilevare le contraddizioni nelle quali cade l'esegesi ecclesiastica sulle sacre Scritture, le aporie tra le Scritture stesse e gli altri monumenti storici, le palesi inesattezze che sono in esse contenute, etc. Egli contesta, soprattutto, la fondatezza della tradizione ecclesiastica che vuole che Giovanni l'apostolo abbia soggiornato ad Efeso, e mostra come le notizie in quel senso risalgono al massimo alla metà del II secolo; d'altra parte i monumenti storici ci dicono che nel II secolo la confusione dottrinarie del cristianesimo in Asia Minore era tale, da escludere senz'altro che una personalità « ortodossa » quale Giovanni vi avesse soggiornato a lungo; impossibile quindi che il quarto vangelo sia stato dettato ad Efeso, e, in generale, che possa essere attribuito a questo apostolo. Nell'anonima recensione Feuerbach si limita a render conto di questi procedimenti empirici, astenendosi, proprio ora che stava lavorando a *L'essenza del cristianesimo*, da teorizzazioni filosofiche critiche di portata generale. Un solo accenno, ed indiretto, trovasi ove egli afferma che le ricerche di Lützelberger forniscono argomenti preziosi « sull'essenza originaria del cristianesimo, che del resto ancora oggi vale come il vero, normale cristianesimo »<sup>131</sup>. Feuerbach accetta pienamente anche la tesi lützelbergeriana, di evidente origine straussiana, che la Bibbia sia ormai priva, per noi, di ogni valore storico: per l'uomo moderno essa non ha alcun significato razionale a causa della fantasia che in essa impera.

La recensione a Lützelberger è l'ultimo scritto che il nostro pubblicò prima de *L'essenza del cristianesimo*, nella stesura della quale opera, come sappiamo dall'epistolario, era ormai molto impegnato. Tra i frammenti pubblicati postumi, alcuni ve ne sono però datati 1840 e riguardanti direttamente i rapporti con Hegel<sup>132</sup>.

Uno di questi, dedicato alla *Storia della filosofia* di Hegel, riprende alcuni spunti della critica all'unidimensionalità temporale dell'esposi-

<sup>130</sup> S. W. 2, VII, pp. 178-179.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 180. Non si tratta tuttavia di un'anticipazione del titolo dell'opera maggiore, che sappiamo esser stato scelto parecchi mesi dopo.

<sup>132</sup> Questi inediti vennero pubblicati in GRÜN, I, pp. 393-401, e poi ristampati in S. W. 2, IV, pp. 417-433.

zione: i vari sistemi, rileva, sono presentati come *successioni* (e subordinazioni) *logiche*, mentre invece non solo hanno eguali diritti, ma sono anche contemporanei<sup>133</sup>. In realtà non v'è alcun motivo di considerare la filosofia parmenidea inferiore, dal punto di vista logico, a quella eraclea. La *Storia della filosofia* hegeliana è dunque un fiume senza alveo: studia la successione dei sistemi filosofici senza studiarne i condizionamenti storici<sup>134</sup>. È la consueta esigenza di concretezza genetico critica, ma se si paragonano queste affermazioni alla professione hegeliana di cinque anni prima, quando Feuerbach recensì la *Storia della filosofia* di Hegel da poco scomparso per gli « Annali berlinesi », il cambiamento d'impostazione filosofica ed il cammino percorso da Feuerbach appaiono rilevanti<sup>135</sup>. Anche il brevissimo frammento intitolato *Identità e differenza*<sup>136</sup> non aggiunge nulla di nuovo, limitandosi l'autore a ribadire che nella dialettica hegeliana le opposizioni sono solo apparenti (l'affermazione era già in *Per la critica della filosofia hegeliana*).

Quanto al più ampio frammento *Sulla 'filosofia dello spirito'*, si tratta di pensieri staccati, spesso aventi carattere di aforismi. Purtroppo né Grün, né i due curatori di *S. W. 2*, che pure ebbero tutti modo di consultare le carte di Feuerbach, danno una datazione precisa, e la collocazione cronologica di questi passi sulla base delle sole considerazioni critiche interpretative appare difficile, anche a causa dell'estrema brevità di molti aforismi. Il mio avviso è che si tratti di riflessioni scritte tra il 1840 ed il 1845. Mentre infatti alcune ripropongono aspetti già noti dal saggio *Per la critica della filosofia hegeliana*<sup>137</sup>, altre riflettono decisamente temi che saranno delle *Tesi* e dei *Principi*<sup>138</sup>.

<sup>133</sup> *S. W. 2*, IV, p. 425.

<sup>134</sup> « In generale, il metodo di Hegel ha il difetto di considerare la storia esclusivamente come un fiume, senza osservare il terreno su cui il fiume scorre. Esso fa della storia un atto intelligente ininterrotto, cosa che pure non è » (*ibid.*, p. 426).

<sup>135</sup> L. FEUERBACH, rec. a G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, edite a cura di K. L. MICHELET, voll. I e II, Berlin, 1838, apparsa in « Annali berlinesi », nn. 46-48, settembre 1835, cc. 369-389; riedizioni in *S. W. 1*, II, pp. 1-17; *S. W. 2*, II, pp. 1-17.

<sup>136</sup> *S. W. 2*, IV, pp. 428-429.

<sup>137</sup> Ad es. questo: « La filosofia hegeliana è nata dall'io kantiano e fichtiano con l'identità assoluta di ideale e reale » (*ibid.*, p. 432).

<sup>138</sup> È il caso delle seguenti, in cui Feuerbach si dichiara del tutto immune dall'influenza hegeliana: « Secondo il principio della filosofia hegeliana lo stato è in realtà una *teocrazia*, e l'aspetto fondamentale di Hegel — *teologocrazia* » (*ibid.*, p. 433). « L'istinto mi ha condotto ad Hegel, l'istinto mi ha liberato da Hegel » (p. 433).

## CAPITOLO II

### « L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO »

#### § 1. - LA RIDUZIONE DELLA RELIGIONE AD ANTROPOLOGIA.

Nel 1841 Feuerbach pubblicò l'opera che ancora oggi lo rende celebre, *L'essenza del cristianesimo*<sup>1</sup>, presso lo stesso editore degli « Annali » di Ruge e di tutta la sinistra più radicale: O. Wigand<sup>2</sup>. Nella lettera in cui offriva il manoscritto all'editore, Feuerbach colloca anche l'opera rispetto alla sua produzione precedente; egli si richiama al Bayle e a *Filosofia e cristianesimo*, ma afferma trattarsi di un'opera « indipendente, nuova, in sé conchiusa »<sup>3</sup>. La novità consiste, precisa, in questo fondamentale principio:

« l'essenza *oggettiva stessa* della religione, della cristiana in particolare, altro non è che *l'essenza del sentimento umano*, del cristiano in particolare »<sup>4</sup>,

sicché si può senz'altro affermare che l'antropologia è il mistero rivelato della teologia.

Il principio affermato non è, nel pensiero feuerbachiano, metodologicamente nuovo; ma nuova è la coerenza, l'ampiezza, l'approfondimento con cui esso viene applicato alla sostanza stessa della religione cristiana. Tutti gli accenni antropologici alla realtà umana, l'inversione soggetto-

---

<sup>1</sup> L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig, 1841.

<sup>2</sup> Sullo « *Intelligenzblatt* » del foglio che, a partire dal luglio del '41, sostituì gli « *Annali di Halle* », cioè gli « *Annali tedeschi* », la *manchette* pubblicitaria dell'opera feuerbachiana apparve nel mese di luglio, e l'opera è indicata come uscita dalla tipografia in giugno. Cfr. « *Annali tedeschi* », « *Intelligenzblatt* », n. 1. Feuerbach aveva scritto a Wigand, offrendogli il manoscritto dell'opera, il 5 gennaio '41 (brano della lettera in GRÜN, I, pp. 334-335, e, più estesamente, in BOLIN, II, pp. 54-56; testo integrale della lettera in SCHUFFENHAUER, pp. 140-144).

<sup>3</sup> BOLIN, II, p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 54.

predicato, l'affermazione che la religione è alienazione fantastica della soggettività egoistica umana, vengono inserite in questo vasto disegno critico, sino a comporre un tutto estremamente omogeneo, il cui risultato è la fondazione filosofica dell'antropologia: il recupero all'uomo dei predicati che la teologia attribuisce al soggetto mistificato. È questo, come vedremo, il risultato costante di tutte le riduzioni della religione che Feuerbach attua.

L'impostazione metodologica di fondo resta, anche in quest'opera, quella della filosofia genetico critica. Scrivendo a Wigand, egli distingue tra questa sua filosofia della religione e le filosofie della religione precedente, spiegando che mentre il metodo speculativo assumeva acriticamente la realtà empirica della religione, il metodo genetico critico (che, da buon giovane hegeliano ancora legato, seppur mediatamente, alla filosofia del maestro, definisce anche « speculativo empirico » e « speculativo razionale ») tende a realizzare quella saldatura tra empiria e pensiero ch'era meta del saggio *Per la critica della filosofia hegeliana*<sup>5</sup>.

Sappiamo dalle vicende di Strauss quanto la teologia e la filosofia « ortodosse », seppur di varia ortodossia, avessero fatto ricorso ad un'accusa invero assai facile contro tutti i « critici »: siete solo distruttori, non costruire nulla di positivo! Feuerbach conosceva bene quest'accusa, ed esprimendo la propria condanna di tutto ciò che fino ad ora la filosofia tedesca aveva « detto a vanvera » sulla religione, rivendica alla propria opera anche una *partem construentem*: 1) propone una religiosità nuova, piú alta, superiore alla mentalità volgare del popolo incolto; 2) ha un carattere pratico, terapeutico, pedagogico: sradicare il diffuso atteggiamento speculativo verso la religione non solo dalla mente dei filosofi, ma anche da quella dei governanti<sup>6</sup>. Questa preoccupazione politica sarà sempre presente, seppur mai in primo piano, nel periodo feuerbachiano che qui prendo in esame: la ritroveremo nella prefazione alla seconda edizione dell'opera (1843) e nel carteggio con Ruge, Marx e Bakunin pubblicato sugli « Annali franco-tedeschi » (1843). L'accento ai « governanti » è indicativo: nel 1841, effettivamente, gli esponenti della sinistra hegeliana non erano ancora dei « rivoluzionari », non esprimevano ancora un'opposizione radicale, alternativa, agli stati tedeschi (ed in particolare a quello che fu anche la patria d'elezione di Hegel, il regno di Prussia), ma solo la tendenza a riformare, laicizzare, razionaliz-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 55.

zare lo stato<sup>7</sup>. Già da ora tuttavia i giovani hegeliani agivano, con criteri illuministici, come circoli di pressione, per modificare e contenere la spinta reazionaria della Germania restaurata. È in questo senso che va intesa l'espressione di Feuerbach quando parla di un interesse « pratico » dell'opera sua: l'espressione designa una politica culturale che sempre più esplicitamente, in Feuerbach e negli altri, assumeva l'aspetto di un « nuovo illuminismo », e non designa né una *filosofia della prassi* — come in Feuerbach significherà dopo il 1841 —, né *impegno politico rivoluzionario* — come in Feuerbach non sarà mai.

Quanto al titolo, Feuerbach ne propone parecchi a Wigand: Γνωθὶ σαυτὸν, o la verità della religione e l'illusione della teologia. Un contributo alla critica della filosofia speculativa della religione; oppure quest'altro: Un contributo alla critica della non ragione pura, ovvero un complemento critico della filosofia speculativa della religione; questi due titoli nel caso che Wigand avesse acconsentito a lasciare anonimo l'autore; qualora invece il proprio nome dovesse figurare in copertina, Feuerbach proponeva i seguenti titoli: *Analisi dei misteri della dogmatica cristiana*; *Filosofia della religione dal punto di vista di un razionalismo speculativo*; *Filosofia della religione secondo la filosofia genetico critica*<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. A. CORNU, *K. Marx et F. Engels...*, vol. I, capp. I e IV; vol. II, cap. I, nonché la conclusione al vol. I, pp. 289-299. La elaborazione di una « alternativa » allo stato prussiano (con la richiesta, ad es., non più di una costituzione monarchica bensì di una repubblica) comincia proprio nei mesi in cui *L'essenza del cristianesimo*, già compiuta in manoscritto da circa mezzo anno, appare nelle librerie: in pratica, dall'1 di luglio del 1841, cioè da quando, a causa della censura, gli « Annali tedeschi » cominciarono ad uscire, a Dresda, sotto la direzione del solo Ruge (il coredattore degli « Annali di Halle », Echtermeyer, restò a Halle, e subì poi anzi un'involuzione moderata); per un maggiore approfondimento ed indicazioni bibliografiche su questa « svolta », cfr. le appendici I e II del mio più volte citato studio su *Le origini della sinistra hegeliana*.

<sup>8</sup> De *L'essenza del cristianesimo* si ebbero, vivente Feuerbach, tre edizioni, 1841, 1843, 1849, senza contare le ristampe della terza. Un'ottima edizione critica è quella, già citata, di W. SCHUFFENHAUER, che tuttavia ha il difetto, almeno per chi voglia particolarmente studiare la formazione genetica del pensiero feuerbachiano nel contesto generale della dissoluzione della filosofia hegeliana, di assumere come testo base quello del 1849, quando l'autore aveva ormai profondamente modificato la propria impostazione filosofica rispetto al 1841, ed apportato notevoli modifiche al testo originario. A mio giudizio, la vera edizione de *L'essenza del cristianesimo* è la prima, ché le altre, seppur rimaneggiate, non esprimono la posizione filosofica dell'autore al momento della loro pubblicazione: nonostante le correzioni, né nel 1843 né, tanto meno, nel 1849 (quando era ormai in piena fase materialistica) Feuerbach era d'accordo con quanto aveva scritto nel 1841. Già nel 1843 il testo presenta



*L'essenza del cristianesimo* si divide in due parti (nonostante che la prima edizione fosse in un solo volume): la prima comprende due capitoli introduttivi sull'essenza dell'uomo e della religione in generale, nonché sedici su « La religione nella sua coincidenza con l'essenza dell'uomo »; la seconda comprende sei capitoli su « La religione nella sua contraddizione con l'essenza dell'uomo » ed una conclusione generale di tutta l'opera. Nella prima parte è costantemente applicato il metodo riduttivo, cioè l'inversione di soggetto e predicato ed il recupero all'uomo dei predicati divini; nella seconda si studiano invece le contraddizioni in cui necessariamente cade la spiegazione teologica della religione, e si dimostra che l'unico modo per risolvere quegli intricatissimi nodi gordiani è l'accettazione della soluzione antropologica prospettata nella prima parte. Seguono infine le note, per lo più citazioni di testi teologici (della patristica e della riforma).

Nell'introduzione, ove definisce l'essenza dell'uomo in generale, Feuerbach afferma che la religione si basa sulla differenza tra l'uomo e l'animale, cioè sul *Bewusstsein*. Anche l'animale è infatti un essere individuale, ma non ha la coscienza, e quindi non può avere come proprio oggetto il *genere*, che per l'uomo è *l'umanità in generale*<sup>9</sup>. L'uomo è dunque non un individuo isolato, ma un essere generico, un *io-tu*<sup>10</sup>. In questa potenzialità dell'uomo ha radice anche la religione, oggetto della quale è l'essenza infinita ed intersoggettiva dell'umanità, e poiché la coscienza si definisce in base a ciò che può avere come oggetto, l'uomo ha una coscienza infinita, mentre il biondo, che può avere come oggetto solo una foglia di gelso, non ha religione<sup>11</sup>.

---

notevoli varianti; nel 1849 Feuerbach corresse anche il linguaggio, volgarizzando i testi latini e greci e le espressioni teologiche, nonché modificando ove possibile la terminologia largamente hegeliana del 1841. Questa menda dell'edizione Schuffenhauer è tuttavia parzialmente corretta da un prezioso elenco delle varianti (II, pp. 543-613). Nel mio studio ho però preferito usare la prima edizione, che citerò con l'abbreviazione *W. d. Ch. 1841*; per le varianti, citerò invece l'edizione Schuffenhauer, con l'abbreviazione *W. d. Ch.* Cfr. in SCHUFFENHAUER, pp. 144-145, la risposta dell'editore Wigand a Feuerbach.

<sup>9</sup> « Coscienza nel senso più rigoroso si ha solo quando un ente abbia come oggetto il proprio *genere*, la propria *essenzialità* » (*W. d. Ch. 1841*, p. 1).

<sup>10</sup> « L'uomo è ad un tempo *l'io* ed il *tu* di se stesso; egli può rappresentare se stesso al posto dell'altro appunto perché ha come oggetto il proprio genere, la propria essenza, e non esclusivamente la propria individualità » (*ibid.*, p. 2).

<sup>11</sup> È questo il tema feuerbachiano, anch'esso d'origine hegeliana, della coincidenza tra essenza ed esistenza, tema che viene messo particolarmente in luce da quegli interpreti moderni che si sforzano di avvicinare il nostro ad una tematica esisten-

L'essenza della coscienza, prosegue Feuerbach, sono ragione, volontà e cuore, le quali non appartengono né ineriscono alla coscienza dell'uomo: *sono* la coscienza dell'uomo. Tuttavia sono al di sopra dell'individuo, lo trascendono, ne rappresentano la potenzialità infinita che nessun singolo può sperare di esaurire; la coscienza generica può quindi apparire al singolo come « oggetto » proprio perché lo trascende. Dio non è altro che l'oggettivazione di questa essenza generica dell'uomo: se l'uomo proclama Dio come proprio oggetto, ciò significa che la sua coscienza vede la propria essenza generica come Dio. Che significa quindi inversione di soggetto e predicato, riduzione antropologica? Che tutto ciò che viene presentato dalla religione come originario, ad es. Dio come somma intelligenza e sapienza, è in realtà derivato dall'essenza umana, è l'essenza dell'uomo elevata ad essenza generica, alienata come Dio<sup>12</sup>. Come sempre, ciò che per la religione è predicato, per l'antropologia feuerbachiana è soggetto; l'uomo, ad es., non può « uscire » dalla propria intelligenza; può solo oggettivarla fuori di sé, farne un'essenza intelligente, generica, universale (svilendo, per contro, la propria intelligenza individuale a predicato di quella). Ma l'essenza originaria resta sempre quella antropologica, umana, e che essa venga predicata di Dio anziché dell'uomo è questione secondaria, un « errore », causato dall'infinità della coscienza generica rispetto a quella individuale. Tuttavia, essendo l'essenza dell'uomo il fondamento della religione, quest'ultima costituisce la presa di coscienza indiretta che quello, quando ancora non ha varcato la soglia

---

zialistica. Così ad es. H. ARVON, *L. Feuerbach*, ed. cit., pp. 1-6, 84-141; G. BALANTI, *Il problema dell'essere in Ludovico Feuerbach*, sta in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1951, pp. 125-145, è anch'egli sensibile a questo tema. Una certa affinità teoretica, su questo punto ed anche su altri, tra Feuerbach e l'esistenzialismo è certo presente, ma non va dimenticata l'origine hegeliana di questo giro di pensieri; si ricordi l'identificazione che Hegel fa, per il *Bewusstsein* impegnato nel cammino fenomenologico, tra *Wahrheit* e *Begriff*.

<sup>12</sup> « Quindi tutto ciò che dal punto di vista della speculazione iperfisica e della religione trascendente ha solo il significato *del secondario, del soggettivo, del mezzo, dell'organo*, ciò ha, dal punto di vista della verità, il significato *del primitivo, dell'essenziale, dell'oggetto* stesso. Se, ad es., il sentimento è l'organo specifico della religione, allora *l'essenza di Dio* non esprime altro che *l'essenza del sentimento* » (*W. d. Ch.* 1841, p. 13). È questo il centro della demistificazione della religione compiuta da Feuerbach, che ispirò tra l'altro alcuni versi, assai brutti e retorici ma indicativi, di G. HERWEGH: « Tra cielo e terra il tuo cammino / hai compiuto come quel sommo Dante, / a lungo si è parlato di una divina commedia / sinché il tuo sguardo non la riconobbe per umana » (da *Neue Gedichte*; io qui cito indirettamente da A. KOHUT, *L. Feuerbach*, ed. cit., p. 297).

dell'era antropologica, ha di se stesso<sup>13</sup>. Come si vede, è facile leggere tra le righe di queste affermazioni giovani hegeliane i ricordi della dialettica fenomenologica di Hegel, ad es. di quando l'uomo cerca affannosamente fuori di sé la legge morale che poi scopre nella propria coscienza<sup>14</sup>. La stessa tematica dell'alienazione e del suo superamento mediante riduzione al vero soggetto è del tutto hegeliana (rimando ancora alla « coscienza infelice »). È ben vero che qui Feuerbach spezza, più di quanto avesse mai fatto sino ad ora, l'equilibrio hegeliano tra filosofia e religione, ma la sua impostazione mediatamente hegeliana resta a mio giudizio inalterata. Hegeliana è pure la presentazione che Feuerbach sempre fa, anche qui, della propria posizione come presa di coscienza di una realtà (il sostanziale ateismo rispetto alla religione tradizionale) che già esisterebbe (hegeliana in quanto è una riedizione della dialettica fenomenologica tra *Wahrheit* e *Begriff*)<sup>15</sup>. Anche l'affermazione teologica che, pur essendo Dio infinitamente diverso da noi, lo possiamo immaginare solo sotto la nostra immagine, è una prova, per quanto distorta, della nullità della teologia e della verità dell'antropologia, verità che è già presente di fatto nell'ambito stesso della teologia, e che in questo caso specifico si afferma in una visione *antropomorfa* dei predicati di Dio; l'antropomorfismo è l'essenza, sostanzialmente atea, della teologia moderna<sup>16</sup>.

Feuerbach del resto rifiuta ancora la qualifica di « ateo » senz'altro: giacché la vera essenza del divino non è nel soggetto mistificato, ma nei suoi predicati, ateo in senso proprio è chi nega *non* Dio, ma i suoi predicati: sapienza, amore, potenza etc.; per Feuerbach dunque l'antropologia è una nuova religiosità, « laica », se così possiamo dire<sup>17</sup>. Per « nuova religione » Feuerbach intende l'amore per l'umanità, nonché la tesi antropologica secondo cui l'individuo acquista senso solo nel contesto delle relazioni con il genere. La religiosità permane, in quanto permane una tensione tra individuale ed universale, tensione che ha un carattere etico, volutaristico ed affettivo, oltre che teoretico. Ma si tratta d'una religiosità senza dei, laica, non solo diversa da quelle tradizionali, ma addirittura fondata sulla loro cosciente e radicale negazione. Quello

---

<sup>13</sup> *W. d. Ch.* 1841, pp. 18-19.

<sup>14</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, ed. cit., II, pp. 136 sgg.

<sup>15</sup> *W. d. Ch.* 1841, p. 21.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

di Feuerbach è un *umanismo religioso, ma ateo*<sup>18</sup>. E la religiosità diventa l'amore intersoggettivo, che secondo l'analisi de *L'essenza del cristianesimo* costituisce il rovescio della radice delle religioni positive, cioè dell'egoismo soggettivo. Se Feuerbach insiste sull'aspetto religioso dell'umanismo, è perché è convinto che la religione esprima la realtà *pratica*, drammatica, dell'uomo. Tutto ciò non gli impedisce di presentare Dio come un parassita dell'uomo: quanti più predicati umani vengono alienati in lui, quanto più egli diviene antropomorfo, assumendo anche gli aspetti empirici e corporali dell'uomo, tanto più l'uomo reale s'impoverisce<sup>19</sup>, cosicché Dio è astratto solo apparentemente: all'analisi filosofica (razionale), risulta ch'egli riproduce in sé la realtà empirica dell'uomo. Riappare così la *falsa empiria*, il disvelamento della quale diviene la premessa della riduzione antropologica.

Gli attributi dell'essenza umana, aveva detto Feuerbach nell'introduzione, sono tre: ragione, volontà, cuore. Invertendo soggetto e predicato, si ottiene: l'onnipotenza di Dio è l'essenza alienata della ragione umana; ma la ragione non è che una parte dell'essenza dell'uomo, men-

---

<sup>18</sup> Il fatto che l'opera di Feuerbach insista sulla riduzione di Dio anziché sulla « dimostrazione » della sua inesistenza, è stato più volte portato ad argomento da chi ha voluto dire che la sua opera non ha valore probante contro il cristianesimo e qualsiasi altra religione positiva. Così ad es. H. GIRKON, *Darstellung und Kritik des religiösen Illusionsbegriff bei Ludwig Feuerbach*, Tübingen, 1914 (diss.), conclude una pedante ed inintelligente « confutazione » del nostro con l'affermazione che siccome non giunge mai a conoscere teoreticamente Dio, Feuerbach non ha neppure il diritto di negarlo (p. 71). Anche H. HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna* (trad. it. di P. MARTINETTI), Torino, 1950<sup>6</sup>, 2 voll., indica nella mancanza di una dimostrazione delle sue posizioni una lacuna del pensiero feuerbachiano (II, pp. 231 sgg.). Sulla filosofia della religione di Feuerbach ricordo anche il lavoro, per altro scadente, di G. NÜDLING, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*, Paderborn 1961<sup>2</sup>. — Altri autori, al contrario, corrucciati di questa persistente religiosità di Feuerbach l'hanno senz'altro definito un « prete » (cfr. la trattazione che più avanti dedico ai rapporti di Feuerbach con Marx, Engels e Stirner).

Sulla religiosità feuerbachiana si è soffermato a lungo F. LOMBARDI, *L. Feuerbach*, ed. cit., che ne *L'essenza del cristianesimo* ravvisa un'ambiguità: Feuerbach oscillerebbe tra una valutazione positiva del sentimento religioso ed una sua semplicistica riduzione ai bisogni empirici immediati. Lombardi quindi giudica negativamente proprio la prima parte dell'opera (« se, come Feuerbach si illudeva di fare, si volesse trasformare il soggetto in predicato ed i vari predicati di Dio in soggetto, in sostanza si ritroverà e si potrà ritrovare in Dio tutto ciò che si vuole, ma sarà sfumato precisamente ciò che costituisce la religione, lo stesso concetto e bisogno del Dio, il moto ed il sentimento religioso », pp. 119-120), mentre giudica invece positivamente la seconda parte, che è più specificamente antiteologica (pp. 132-133).

<sup>19</sup> « Per arricchire Dio, l'uomo deve diventare povero; perché Dio sia tutto, l'uomo non deve essere nulla » (*W. d. Ch. 1841*, p. 30).

tre invece Dio, per avere una parvenza di realtà, deve assomigliare il più possibile a *tutto* l'uomo<sup>20</sup>. Da sola la ragione è fredda, distante, quindi inumana<sup>21</sup>: Dio dovrà dunque esprimere anche la volontà morale dell'uomo; non solo il suo aspetto teorico (intelligenza), ma anche quello pratico (volontà)<sup>22</sup>.

La logica interna dell'alienazione religiosa prosegue, ferrea. Se pongo nella divinità solo la mia ragione e la mia volontà morale, quella resterà pur sempre un essere astratto, infinitamente severo verso la mia realtà empirica, la mia pochezza individuale; sarà quindi un giudice implacabile delle mie lacunosità e cadute. Ma poiché alla radice dell'essenza di Dio v'è la realtà dell'uomo, questi trasporterà in lui anche la propria debolezza di peccatore, e Dio diverrà dunque un padre benigno che perdonerà i peccati degli uomini. Ma i peccati sono debolezze sensibili, di carne e di sangue. Dio qui, in armonia con la propria natura di essenza rovesciata, s'incarna, assumendo gli attributi sensibili dell'uomo<sup>23</sup>.

Tutta l'alienazione è quindi condizionata dalla realtà pratica dell'uomo. Non solo: siccome il 'mistero rivelato' dell'incarnazione è la trasposizione in Dio della sensibilità umana affinché vi possa essere il perdono dei peccatori, la religione si rivela anche come *prassi innaturale e distorta, inumana*, con la quale l'uomo implora Dio per avere la forza di vivere dopo aver peccato. E siccome Dio che ama e che perdona contraddice Dio che giudica, la religione cristiana parla di una seconda persona divina (il *Lògos*): la prima, il Padre, è l'essenza della ragione, la seconda invece l'essenza della sensibilità, della carne e del sangue umani<sup>24</sup>.

Comparando quest'analisi antropologica dell'incarnazione a quella speculativa di Hegel, Feuerbach dichiara che per la filosofia speculativa

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>21</sup> « Nella religione, l'uomo vuole soddisfare se stesso in Dio... Quindi, se deve e vuole soddisfarsi in Dio, l'uomo deve trovare *sé* in lui. Un Dio che esprima solo *l'essenza oggettiva dell'intelletto* non soddisfa la religione, non è il Dio della religione » (*ibid.*, p. 42). « Nella religione l'uomo deve avere come oggetto anche qualche cosa d'altro che non l'essenza dell'intelletto » (p. 43).

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 49-51.

<sup>23</sup> « La coscienza dell'amore è ciò grazie a cui l'uomo si concilia con Dio o, piuttosto, con se stesso, con la propria essenza che, nella legge, egli si pone di fronte come un'altra essenza. La contemplazione, la coscienza dell'amore divino o, ciò che fa tutt'uno, di Dio come di un *essere* esso stesso *umano* — questa *contemplazione è il mistero dell'incarnazione* » (*ibid.*, pp. 48-49).

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 49-51.

della religione l'incarnazione è un momento puramente concettuale, che non svela la radice del mistero; disvelamento ch'era possibile solo sulla base di una metodologia genetico critica<sup>25</sup>. L'antropologia dunque, in quanto riduzione, « traduce in tedesco » il misticismo orientale, cosicché l'espressione « Dio ama l'uomo » suona, nel linguaggio della cultura filosofica occidentale (terreno che, lo ricordo, era stato riconosciuto essere proprio anche della filosofia hegeliana della « differenza »): « l'amore è la cosa piú alta dell'uomo »<sup>26</sup>. Per svelare il mistero cristiano di Dio che soffre e muore per i peccati dell'uomo, è quindi sufficiente « tradurre in tedesco » la proposizione religiosa orientale, invertendo soggetto e predicato. Non piú dunque: « Dio soffre per l'uomo », bensí: « *soffrire per gli altri è divino*, chi soffre per gli altri... è un Dio per l'uomo »<sup>27</sup>.

In questo modo, Feuerbach riduce i principali misteri della religione cristiana. Il mistero della trinità di Dio si rivela come rispecchiamento delle tre essenze del *Bewusstsein* umano: volontà, cuore ed amore<sup>28</sup>. Dio è trino perché nessun uomo, individualmente, è autosufficiente: quindi nemmeno Dio può essere un'individualità autosufficiente. L'uomo è *io-tu* intersoggettivi; in Dio, l'io ed il tu divengono il Padre ed il Figlio, e poiché tra l'io ed il tu umani vi è anche un vincolo, una relazione, un amore, anche tra il Padre ed il Figlio divini vi sarà una consimile relazione, cioè lo Spirito<sup>29</sup>. Infine, poiché la famiglia umana empirica non è completa senza la femminilità, la religione ha posto Maria a fianco della trinità; ovviamente, la sposa e la madre umane sono la verità antropologica del mistero di Maria<sup>30</sup>. Questo punto mostra come la fede

---

<sup>25</sup> « Da quest'esempio risulta chiaro come il metodo *genetico critico*, *speculativo razionale* o speculativo empirico, ... si differenzia dal metodo meramente speculativo. Il metodo genetico critico o speculativo razionale non filosofa intorno all'incarnazione come mistero *particolarmente meraviglioso*, cosa che invece fa la speculazione, abbagliata dall'apparenza mistica; esso, al contrario, distrugge l'illusione che dietro a ciò si celi un mistero particolarissimo; esso critica il dogma e lo riduce ai suoi *elementi naturali*, alla sua intima origine: *l'amore* » (*ibid.*, p. 51).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>29</sup> « La terza persona della trinità non esprime del resto nient'altro che l'amore che le due persone divine nutrono l'una per l'altra, è l'unità di Padre e Figlio, il concetto della comunione posta anch'essa di nuovo, in modo del tutto irragionevole, come un essere personale, particolare » (*ibid.*, p. 76).

<sup>30</sup> « Fu quindi del tutto coerentemente che, per completare la famiglia divina ed il legame d'amore tra Padre e Figlio, venne assunta in cielo anche una terza persona, e precisamente una *persona femminile* » (*ibid.*, p. 80).

cui Feuerbach si riferisce sia soprattutto quella cattolica; dal punto di vista religioso, egli dà ragione al concilio di Trento che esasperò il culto mariano, e non a Lutero, che l'abolí. Lutero, come si è visto piú volte anche a proposito delle critiche precedenti, è considerato da Feuerbach uno smantellatore, anche se inconscio, della religione, piú che un suo rinnovatore; è l'iniziatore del cammino che porterà all'antropologia.

Mano a mano che ci si addentra nell'opera, il metodo diviene però sempre piú scontato, meccanico, stucchevole anche, ed il cattolicesimo con i suoi santi, la verginità dei suoi consacrati, la pletera delle sue immagini sacre e tutto il bagaglio di superstizioni popolari si presta effettivamente assai meglio che non il protestantesimo alla riduzione feuerbachiana. Nel cattolicesimo gli aspetti « assurdi » della religione non vengono spiegati, bensí imposti dogmaticamente, cosicché la « falsa empiria » vi traspare con molta maggior chiarezza. Il protestantesimo, allontanandosi dalla purezza cristiana della fede medioevale, rappresenta già una prima vittoria della ragione<sup>31</sup>. Questo è anzi il motivo della sostanziale incredulità, piú volte loro rimproverata da Feuerbach, dei teologi moderni: tra fede e ragione *tertium non datur*: se si fanno valere le armi della ragione critica contro Maria, perché non anche contro Cristo? contro Dio?

Ma se nella realtà umana si trova il mistero rivelato della fede, in essa si trova anche il *movente* a demistificare la fede: emancipazione nel campo umano e nel campo religioso vanno di pari passo: il vero motivo per cui Lutero ha abolito il culto mariano, è stato che ha provato l'amplesso di una donna reale, terrena<sup>32</sup>. Lo studio dell'alienazione religiosa si allarga cosí ad uno studio fenomenologico, in senso genetico critico, delle sue manifestazioni ed origini storiche ed umane: quanto piú la sua vita terrena è povera, tanto piú l'uomo è alienato in Dio, ed il ricorrere della religione alla trascendenza di Dio è un modo indiretto, distorto, per vincere la povertà umana reale. Qualora questa povertà o lacunosità venga colmata (se, ad es., all'astinenza sessuale innaturale del sacerdote cattolico si sostituisce la vita sessuale completa del pastore protestante), allora tutta l'impalcatura alienata che sorreggeva Maria assunta in cielo crolla: l'uomo non avrà piú bisogno di ricercare in cielo le braccia fem-

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 83-84.

<sup>32</sup> « È ovvio che il protestantesimo non sente piú l'esigenza di una donna *celestes*, dal momento che ha accolto a braccia aperte nel proprio cuore la donna *terrena* » (*ibid.*, p. 84).

minili che gli mancano sulla terra, e Maria scompare dalla famiglia divina<sup>33</sup>. Riflessioni di questo tipo fanno pensare a Marx, al suo studio della base storica « reale » dell'alienazione (religiosa, speculativa od ideologica che sia). Possono già dirsi « reali » in senso marxiano, queste riflessioni? A mio giudizio, no<sup>34</sup>: l'impostazione di Feuerbach è ancora chiaramente genetico critica, cioè giovane hegeliana<sup>35</sup>, ed anzi a volte presenta un'affinità veramente sbalorditiva con testi del giovane Hegel che né Feuerbach né gli altri autori della sinistra conoscevano; l'affinità

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>34</sup> Molto forzata mi pare ad es. l'interpretazione che de *L'essenza del cristianesimo* dà A. CORNU, *K. Marx et F. Engels...*, I, p. 249, secondo cui Feuerbach trasformerebbe completamente il carattere ed il senso dell'alienazione hegeliana, e vi sostituirebbe una visione materialistica della stessa (p. 250). E giacché dal contesto dei giovani hegeliani appare in modo inequivocabile che Feuerbach, dopo quest'opera, non venne affatto inteso come materialista, Cornu ricorre ad uno schema che a mio avviso non può che generare confusione: il materialismo è rivoluzionario (cioè la visione del mondo del nascente proletariato), mentre i giovani hegeliani erano solo i rappresentanti della borghesia liberale e progressiva; il loro fraintendimento del nuovo concetto feuerbachiano di alienazione è quindi fraintendimento « ideologico »: facendo parte di una classe borghese, non avrebbero potuto intendere appieno la portata di una filosofia materialistica e, almeno potenzialmente, rivoluzionaria socialista. Questa spiegazione è semplicistica, ed in realtà non solo Feuerbach era ancora giovane hegeliano, ma in certa misura addirittura impoveriva il concetto hegeliano di alienazione, assumendo nella propria filosofia genetico critica solo, o quasi solo, quello di *Entfremdung*, e sottovalutando quello di *Entäusserung*. A questo proposito G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (trad. di R. SOLMI), Torino, 1960, ha mostrato come anche nella *Fenomenologia* alienazione ed oggettivazione vadano tenute distinte, e come la seconda, derivando dalla positività degli scritti giovanili, abbia una caratterizzazione storica, economica e politica ben precisa, anche se a volte lo studioso mostra di volerla sopravvalutare (pp. 743 sgg.). Anche J. HYPOLITE, *Études sur Marx et Hegel* (trad. italiana Milano, 1963), Paris, 1955, pur dissentendo dall'analisi di Lukács, concorda con lui sul fatto che Hegel avesse in mente precisi problemi politici (p. 83). Lo studio di quest'aspetto della formazione della dialettica hegeliana ha dato origine recentemente, anche in Italia, ad una serie di lavori: C. LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze, 1959; A. MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino, 1959; N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, Milano, 1961; A. NEGRI, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padova, 1958; P. SALVUCCI, *Hegel e Smith*, in « Il corpo », 1966, I, n. 3, pp. 176-189; S. LANDUCCI, *L'operare umano e la genesi dello spirito nella Fenomenologia di Hegel*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1965, I, pp. 16-50, II, pp. 151-181; lo studio della formazione di Hegel potrà essere aggiornato dalla pubblicazione di una nuova edizione critica dei suoi scritti giovanili, che presentano enormi difficoltà di datazione (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Osservazioni sulla cronologia dei primi scritti di Hegel*, sta in « Il pensiero », 1960, V, pp. 157-175).

<sup>35</sup> Lo stesso S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbach...*, del quale ho messo più volte in evidenza che fu praticamente il solo dei meno recenti interpreti di Feuerbach a non anticipare troppo il suo antihegelismo, qui cade in quello che a mio avviso è un



tra queste pagine genetico critiche e quegli scritti prefenomenologici dimostra che Feuerbach era ancora su terreno hegeliano, ed anzi suggerisce l'esistenza di una comune tradizione di « teologia pratica » che indubbiamente meriterebbe di essere studiata<sup>36</sup>.

Si veda l'analisi feuerbachiana della creazione dal nulla: il Padre rap-

---

errore, affermando (sotto la suggestione della tradizione interpretativa universalmente accettata): « Che con *L'essenza del cristianesimo* Feuerbach volesse rompere, e rompere completamente e per sempre, con tutta la speculazione, risulta da molte espressioni » (p. 100); ma quando poi espone queste espressioni, esse risultano tutte tratte dalla prefazione alla seconda edizione (1843), prefazione che venne dettata nell'atmosfera filosofica non de *L'essenza del cristianesimo*, bensì delle *Tesi* e dei *Principi*, quando la rottura con Hegel era veramente un dato acquisito. E difatti, quando esamina ed espone il testo dell'opera anziché la sola prefazione, Rawidowicz è costretto a scrivere che « Tutto il cosiddetto antropoteismo... è ancora intessuto di reminiscenze dell'idealismo panlogistico » (p. 105). Concludendo il suo esame, per superare la contraddizione esegetica che ho ora rilevato, Rawidowicz postula la presenza nel Feuerbach del 1841 di due tendenze diverse, due mondi di idee incompatibili che ancora convivono nell'autore: i resti dell'idealismo assoluto hegeliano e il sensualismo (pp. 108-109). Ma a mio avviso, piú che di una lotta tra due tendenze si tratta di uno sviluppo dall'una all'altra. Rawidowicz, questa è la lacuna della sua interpretazione, non ha inteso in Feuerbach la presenza di una filosofia di passaggio, quella genetico critica, e quindi i due momenti maggiori dello sviluppo complessivo, hegelismo e sensismo, gli appaiono avvicinati (ad es. ne *L'essenza del cristianesimo*) troppo brutalmente, con forti « incompatibilità ideali ». Non mi sento di concordare, poi, col giudizio di M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, ed. cit., II, su quest'opera di Feuerbach: lo studioso ravvisa infatti ne *L'essenza del cristianesimo* « non piú la critica dello hegelismo, ma il suo *rovesciamento teorico* » (p. 131).

<sup>36</sup> Si cfr. ad es. in *Hegels theologische Jugendschriften*, a cura di H. NOHL, Tübingen, 1907, il testo G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (pp. 241-342), in cui appaiono temi tanto vicini alla problematica feuerbachiana de *L'essenza del cristianesimo* ed anche delle altre opere che prendo in esame, da lasciare veramente perplessi. Hegel ad es. caratterizza l'alienazione religiosa d'Abramo come una frattura tra lui ed il mondo, la natura (*ibid.*, pp. 243 sgg.), cosicché essa alienazione si presenta come una prassi negativa con la quale Abramo tenta d'imporre alla natura il proprio dominio (p. 244). Sono, com'è facile rilevare, temi assai vicini alla critica che Feuerbach fa dell'alienazione religiosa in generale e di quella del miracolo in particolare. Nel cap. IX de *L'essenza del cristianesimo* (*W. d. Cb. 1841*, pp. 142 sgg.), Feuerbach scrive che l'ebraesimo è la piú tirannica di tutte le religioni perché esercita un'oppressione sull'uomo persino per ciò che concerne il suo cibo, le sue vesti, le sue abitudini piú intime. Quasi identico il giudizio che aveva espresso Hegel: la tirannia e la gelosia del Dio d'Israele si esprime nel fatto che persino la vita fisiologica e sessuale del suo popolo è minuziosamente regolata dalla *Torà* (pp. 250 sgg.). Hegel istituisce anche una stretta relazione di interdipendenza tra l'alienazione religiosa del popolo ebraico e la sua cronica incapacità ad avere una vita politica statale sicura e stabile, e, paragonando il diritto ebraico sulla proprietà con quello greco, vi vede riflessa la sostanza dell'alienazione che domina tutta la legge mosaica (pp. 255 sgg.). Non sono queste argomentazioni vicinissime a quelle che feuerbachianamente possiamo definire genetico critiche?

presenta l'unità di Dio, il Figlio, la differenza all'interno di Dio<sup>37</sup>; il Figlio è generato dal Padre, e ne manifesta l'autodifferenziazione, la potenza creatrice. Come il Figlio, così il mondo è autodifferenziazione di Dio e può essere ricondotto a lui<sup>38</sup>. Questa riconduzione a Dio di tutte le differenze è come sempre una sublimazione (con inversione) di una realtà umana: del pensiero dell'uomo, che è autodifferenziazione nei pensati, ma che resta sempre se stesso pur pensando molteplici e differenti oggetti. Il mistero rivelato della creazione è quindi l'unità tra coscienza ed autocoscienza<sup>39</sup>. Il disvelamento genetico critico della creazione è esposto nella seconda parte del capitolo: il mondo, spiega Feuerbach, rappresenta per l'uomo una presa di coscienza — tramite l'intersoggettività — del proprio esser limitato individuale<sup>40</sup>. Prendendo coscienza di un *tu*, l'*io* si avvede che il mondo è più ampio di quanto non gli appaia immediatamente, poiché attraverso la comunità umana l'uomo raggiunge una visione del mondo qualitativamente diversa da quella del pensiero isolato. Quando dunque si eleva Dio a creatore del mondo si compie non solo un errore di predicazione, ma anche, e soprattutto, un atto di egoi-

---

<sup>37</sup> *W. d. Ch.* 1841, pp. 96 sgg. Il capitolo sulla creazione è intitolato « Il mistero del principio cosmogonico in Dio ».

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>39</sup> « Ma questo processo cosmogonico altro non è che la perifrasi mistica d'un processo *psicologico*, che l'oggettivazione dell'*unità della coscienza* e dell'*autocoscienza* » (*ibid.*, p. 99). Grande, anche in questo caso, la continuità, seppur dinamica, di temi del pensiero feuerbachiano; l'unità di questi due termini era già stata da Feuerbach studiata sin dal 1828, nel *De ratione*. Lo studio genetico critico dell'autodifferenziazione che qui Feuerbach fa è anzi tanto legato all'hegelismo, che nel 1849, per la terza edizione, aggiunse in calce una nota, ammettendo d'aver usato il termine « soggettività » in modo ambiguo (*W. d. Ch.*, I, p. 150, n.). Decisamente errato mi pare quindi il giudizio di H. HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna*, ed. cit. (II, p. 226), ove afferma che l'opera di Feuerbach è affine a quella di Comte, e che la sua analisi dell'origine del cristianesimo può esser paragonata alle ricerche geologiche di Lyell (altrove, invero, lo studioso ammette che Feuerbach non giunse mai alla chiarezza positivista di Comte; II, p. 27). L'avvicinamento tra Feuerbach e Comte fu molto in voga al tempo della cultura positivista; vi si rifà anche A. LÉVY, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Paris, 1904, per il quale Feuerbach « è positivista nel senso pieno del termine » (p. XVI). Lévy tuttavia non spinge fino in fondo questo parallelismo; ammette che *L'essenza del cristianesimo* molto conserva dell'hegelismo (pp. 3-4), e che « Comte è uno scienziato, Feuerbach un teologo » (p. 33; cfr. anche p. 42). Lévy tuttavia si riferisce più al Feuerbach delle lezioni tenute a Heidelberg nel 1848 che a *L'essenza del cristianesimo*, e questo gli consente di vedere che l'opera del 1841 è ben lontana dall'antihegelismo di quelle posteriori al 1843 (cfr. anche pp. 127-128).

<sup>40</sup> *W. d. Ch.* 1841, p. 101.

smo soggettivistico: invece di raggiungere l'intersoggettività umana (che è anche spaziale), ci si chiude nel proprio io, ci si illude di superare il proprio esser limitati ponendo il mondo come autodifferenziazione di Dio e sublimando in lui la legge psicologica del proprio pensiero, che pensa il molteplice pur restando presso di sé <sup>41</sup>.

In questo procedimento riduttivo si reinseriscono anche tutte le critiche che abbiamo già da tempo udite rivolte al misticismo, qualificato come *deuteroscopia*, discorso sulla realtà empirica come si presenta in *seconda istanza*, cioè nella falsa empiricità dell'essere divino: il mistico è affetto da una patologia che gli provoca uno *sdoppiamento della vista intellettuale*: invece di vedere l'oggetto quale realmente è, lo vede (o stravede) nel suo duplicato teologico <sup>42</sup>. Riappare così anche l'aspetto pratico della demistificazione feuerbachiana, ché se il misticismo è patologia, la sua opera viene presentata come terapia <sup>43</sup>. Alla teologia restano aperte solo due vie: o la terapia antropologica, o l'exasperazione deuteroscopica sino alle conseguenze più assurde, quali sono ad es. quelle schellinghiane che il concetto del reale vada assunto nel concetto di Dio. Se vogliamo far questo, esclama Feuerbach in polemica con la filosofia positiva della rivelazione che Schelling di lí a qualche mese avrebbe insegnato a Berlino, dobbiamo anche avere il coraggio di affermare che Dio è veramente reale, che ha un corpo e quindi un sesso reali, cosicché una contemplazione teologica coerente dovrebbe parlare anche di un Dio sessuato <sup>44</sup>. Quando Böhme, ad es., parla del cielo, il suo cielo altro non è che la copia 'distillata' della terra <sup>45</sup>, e già questo 'distillare' esprime *ipso facto* un giudizio, una valutazione umana di ciò che sulla terra c'è di 'buono' e di 'cattivo': deifica quello che gli pare buono, respinge quello che gli pare cattivo (ad es. la malattia, la morte etc.) <sup>46</sup>. E come la creazione, così anche la provvidenza ed il miracolo divinizzano l'arbitrio egoistico dell'uomo, la sua pretesa di eludere i limiti naturali <sup>47</sup>. Non

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>42</sup> « Misticismo è deuteroscopia. Il mistico specula sull'essenza della natura o dell'uomo, ma in e con l'immaginazione di speculare su di un *altro* ente personale, diverso da entrambi » (*ibid.*, p. 107).

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>47</sup> « La creazione dal nulla è la massima espressione dell'*onnipotenza*. Ma l'*onnipotenza* altro non è che la soggettività che si svincola da tutti i limiti e le fron-

libertà quindi si trova nella religione, bensì arbitrio: è la stessa distinzione che già Hegel aveva fatto tra *Freiheit* e *Willkür*<sup>48</sup>. Non per nulla, prosegue Feuerbach, la dottrina della creazione è propria dell'ebraesimo, che pretendeva piegare la natura all'egoismo pratico della comunità di Israele e, d'altra parte, la considerava del tutto estranea all'uomo<sup>49</sup>. Anche questo è un tratto hegeliano, come hegeliana è la distinzione tra una contemplazione disinteressata, estetica, della natura, che sarebbe stata propria del mondo ellenico, ed una sua contemplazione egoistica, tipicizzata anche per Hegel dal mondo ebraico. Nessuna religione è « utilitaristica » quanto l'ebraica, afferma Feuerbach; essa degrada tutto il mondo a servitore e strumento dell'uomo<sup>50</sup>. I greci invece avevano una religione « umanistica », pervasa dalla femminilità di Venere che nasce, senza scissioni rispetto alla natura, dalla spuma del mare. Quello degli ebrei era invece un culto « gastronomico », che aveva come rito essenziale mangiare e bere, atti attraverso i quali compiutamente s'esprime l'esigenza egoistica e gretta di strumentalizzare la natura per la propria soggettività<sup>51</sup>. Anzi: è l'essenza stessa del monoteismo ad essere egoistica, esprimendo l'esigenza d'un Dio esclusivo d'Israele<sup>52</sup>, mentre invece il politeismo greco romano era teorico, disinteressato, educando alla

---

tiere iniziali e celebra questo proprio esser svincolata come il massimo della potenza e dell'essenzialità; — la potenza della facoltà di porre soggettivamente come irreali tutto ciò che è reale, e come possibile tutto ciò ch'è immaginabile; — la *potenza della forza d'immaginazione* o della volontà in quanto coincide con la forza d'immaginazione: la *potenza dell'arbitrio* » (*ibid.*, p. 127). « La creazione dal nulla, in quanto identica al miracolo, è tutt'uno con la *provvidenza*; poiché *l'idea della provvidenza... è tutt'uno con l'idea del miracolo* » (pp. 128-129).

<sup>48</sup> Secondo G. W. F. HEGEL, *Filosofia del diritto*, ed. cit., pp. 35-36, *Willkür* è velleità astratta che, prescindendo dalla situazione reale, è anche irrazionale; razionale è invece la *Freiheit*, che riflette in sé la concretezza della *Wirklichkeit*. La distinzione era nota a Feuerbach, ed è ad essa che egli qui implicitamente si richiama, facendola, seppur nell'ambito genetico critico, propria.

<sup>49</sup> *W. d. Ch. 1841*, p. 142. Vedi anche nota n. 36 al presente capitolo.

<sup>50</sup> « Ove l'uomo assume solo il punto di vista pratico e guarda il mondo da esso, eleva il punto di vista pratico stesso a punto di vista teoretico, ivi egli è completamente scisso dalla natura; ivi abbassa la natura a *serva vilissima* del proprio interesse particolare, del proprio egoismo pratico » (*ibid.*, p. 144); « Ma l'*utilitarismo* è la visione del mondo propria ed essenziale dell'ebraesimo » (p. 144).

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>52</sup> « L'egoismo è essenzialmente *monoteista*, poiché ha per scopo una cosa sola, solo se stesso » (*ibid.*, p. 146); « La *scienza* nasce quindi solo, come l'arte, dal *politeismo*, poiché il politeismo esprime il senso aperto e privo d'invidia per tutto ciò ch'è bello e buono, senza distinzioni; è il senso per il mondo, per l'universo » (p. 146).

contemplazione estetica dell'universo e generando la teoreticità dello spirito scientifico. Come si vede, le radici antisemitiche della cultura tedesca contemporanea sono ben profonde, e risalgono ben piú addietro che non a Feuerbach o a Hegel, che di quell'antisemitismo culturale parteciparono in pieno <sup>53</sup>.

La trattazione si conclude con un paragone interessante: i dogmi della speculazione e dell'ortodossia vengono comparati alle istituzioni statali, che spesso permangono anche dopo aver perso ogni significato reale, trovando giustificazioni fasulle in un *falso apriorismo logico*. Quando si pretenda di dare una giustificazione teorica di una realtà ormai svuotata, ad es. le istituzioni statali (qui certo Feuerbach si riferisce a quelle della Germania restaurata) ed i dogmi religiosi, essa viene elevata a soggetto fittizio, dal quale poi, mediante predicazione, dedurre le istituzioni ed i dogmi esistenti: procedimento identico a quello per cui Dio diviene soggetto e l'uomo predicato <sup>54</sup>.

A proposito di questo passo, ancora una volta non si può non pensare a Marx ed alla sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, e non solo per l'argomento trattato (le istituzioni statali), ma anche, e soprattutto, per il metodo seguito: disvelamento di un falso aprio-

---

<sup>53</sup> Lo stesso giudizio sui cibi votivi degli ebrei e sulla superiorità teorica dei greci è contenuto, ad es., in G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, ed. cit. Mentre Cadmo e Danao, ricorda Hegel, seppur colpiti dalla sventura non perdono la fiducia nella natura bensì si rivolgono ad essa per fondare Tebe ed Ilio, Abramo, che ha rinnegato la natura e la sente ormai estranea a sé, come limite esterno doloroso, resta indifferente al mondo, non fonda alcuna città e se ne va nomade per il deserto, invocando il proprio Dio come strumento di dominio su quell'alterità ostile (p. 246). La preferenza per il naturalismo greco e la ripulsa per il mondo ebraico sono caratteristici già del primissimo Hegel, ad es. nel *Frammento di Tübinga* (trad. italiana in C. LACORTE, *Il primo Hegel*, ed. cit.). Non è mancato tuttavia chi ha visto in Hegel un sostenitore dell'emancipazione ebraica, ad es. S. AVINERI, *Hegel's Views on Jewish Emancipation*, sta in « *Jewish Social Studies* », 1963, XXV, pp. 145 sgg.

<sup>54</sup> *W. d. Ch. 1841*, p. 151: « Nella storia dei dogmi e delle speculazioni accade come nella storia degli stati. Consuetudini ed istituzioni decrepite si trascinano dopo aver perduto il loro significato da un pezzo. Ciò ch'è esistito una volta, non vuole piú lasciarsi togliere il diritto di esistere per sempre; ciò che una volta era buono, vuol ora restar buono per tutti i tempi. E poi vengono i cavillatori, gli speculativi, e parlano del senso *profondo* perché non conoscono piú il senso *vero*. Allo stesso modo la speculazione religiosa considera i dogmi avulsi dal contesto nel quale soltanto hanno senso; essa non li riduce criticamente alla loro vera ed intima origine, bensì fa del derivato l'originario e dell'originario il derivato. Dio è la prima cosa, l'uomo la seconda. In questo modo essa rovescia l'ordine naturale delle cose. La prima cosa è proprio l'uomo, la seconda è l'essenza dell'uomo *oggettiva* a sé: Dio » (*ibid.*, p. 151).

rismo logico che investe soggetto e predicato *per giustificare* una realtà esistente. A mio giudizio, gli aspetti interessanti di questo passo sono due: 1) questa di Feuerbach sembra essere, *in nuce*, la tesi marxiana che la speculazione, religiosa o giuridica, non è solo cattiva empiria, ma anche strumento di conservazione e di giustificazione *a posteriori*, che si pretende *a priori*, di un dato di fatto empirico esistente ed ormai svuotato di contenuto reale; 2) Feuerbach sembra accennare ad un legame, proprio anch'esso del pensiero marxiano, tra alienazione ideale ed alienazione reale, secondo il quale l'inversione soggetto/predicato è l'espressione « ideologica » di un'anomalia reale. — A proposito di questi due punti, giova innanzitutto osservare che Marx (come si è già detto esaminando la critica alla deduzione hegeliana del maggiorascato fatta da Feuerbach nel 1839) per la propria critica della speculazione hegeliana si richiamerà non a queste pagine, ma soprattutto alle *Tesi*, pubblicate proprio poche settimane prima della sua analisi critica della filosofia dello stato di Hegel (punto sul quale tornerò più innanzi). Ma vi è anche un altro motivo per cui, nonostante le affinità, questo non è un brano marxiano *ante litteram*: la critica alla sopravvivenza di istituzioni ormai svuotate è caratteristica di tutto il movimento giovane hegeliano; si tratta di una tesi di filosofia politica che si richiama, seppur spesso anche in funzione critica verso Hegel (e proprio sulla base della filosofia genetico critica feuerbachiana, almeno fin tanto che non apparvero le *Tesi*), all'affermazione hegeliana dell'equivalenza tra reale e razionale<sup>55</sup>. La caratteristica peculiare di Feuerbach rispetto, ad es., a Strauss od a Ruge, è di aver dato, con la critica della predicazione, il più saldo fondamento filosofico a quell'atteggiamento giovane hegeliano.

Tutto ciò non significa che Marx nel 1843, decisamente antihegeliano (e sotto il diretto influsso di Feuerbach), non ricercasse e non ritrovasse ne *L'essenza del cristianesimo*, opera che aveva letto sin da prima, accenti antihegeliani. Come ho più volte avvertito, l'inversione tra soggetto e predicato, qui usata in un contesto genetico critico e quindi mediamente hegeliano, diventerà, *dopo* l'affermazione del valore di per

---

<sup>55</sup> Rimando, per questo aspetto del giovane hegelismo, alle appendici I, II, VI, VIII, IX, XII, XV, XVI e XVII del mio citato studio sulla formazione della sinistra prima del 1838. Caratteristica da questo punto di vista l'evoluzione del pensiero di A. Ruge, che accanto a Strauss e Feuerbach è uno degli autori chiave del passaggio Hegel-Marx. Spero anzi di poter presto pubblicare un'antologia di scritti dagli « Annali di Halle » e dagli « Annali tedeschi », dalla quale questo passaggio graduale dall'hegelismo all'hegelismo di sinistra ed infine all'antihegelismo risulti chiaramente.

sé razionale dei sensi, lo strumento decisivo per *rovesciare* l'hegelismo. Inoltre è certo, come risulta dalle trattazioni che piú innanzi dedicherò ai rapporti tra Feuerbach ed alcuni esponenti della sinistra, che tutti i giovani hegeliani, una volta divenuti antihegeliani, retrodatarono, se così si può dire, il proprio mutamento d'impostazione filosofica, prendendo come data di riferimento proprio *L'essenza del cristianesimo*, cioè l'opera di massimo spicco tra tutta la produzione del giovane hegelismo. Questa retrodatazione appare quasi come obbligata, data la coerenza, più volte ricordata, di temi feuerbachiani, pur nel variare dell'atteggiamento filosofico fondamentale.

Ma che quest'opera del 1841 non possa esser considerata in tutto affine alle pagine marxiane degli anni 1842/1844 risulta anche dall'analisi feuerbachiana dei rapporti tra cristianesimo ed ebraesimo. Entrambe le religioni, si legge ne *L'essenza del cristianesimo*, sono fondate sull'affermazione egoistica dell'individualità; ma mentre nell'una l'egoismo si restringe all'interesse nazionale d'Israele, nel cristianesimo esso è esteso a tutta l'umanità: il cristianesimo ha universalizzato l'egoismo nazionale ebraico, rendendolo cosmopolita<sup>56</sup>. Si tratta, almeno parzialmente, dell'analisi ripresa da Marx ne *La questione ebraica*<sup>57</sup>: ma, come si è visto, questo giudizio dell'ebraesimo era di Hegel. Il passo feuerbachiano termina con la seguente interpretazione della differenza tra le due religioni: mentre l'una è particolaristica e si esprime nella legge mosaica, l'altra è universalistica e si esprime nell'amore<sup>58</sup>: anche qui, non a Marx è da pensarsi, bensí a Hegel, che analoghe affermazioni aveva fatto ne *Lo spirito del cristianesimo ed il suo destino*<sup>59</sup>.

Altro esempio del limite preciso che separa la filosofia genetico critica di quest'opera da quella sensistica del 1843 (e da quella pratica di Marx) è il capitolo dedicato al miracolo, inteso ancora come soppres-

<sup>56</sup> *W. d. Ch. 1841*, p. 154.

<sup>57</sup> Anche su questo punto, si veda l'analisi che piú innanzi faccio dei rapporti tra Feuerbach e Marx.

<sup>58</sup> « Il concetto piú alto, il Dio d'una comunità politica, di un popolo, la cui politica però si esprime nella *forma della religione*, è la *legge*, la coscienza della legge come potenza assoluta, divina; il concetto piú alto, il Dio del sentimento umano non terreno, non politico, è l'*amore* » (*W. d. Ch. 1841*, p. 156).

<sup>59</sup> G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, ed. cit., pp. 289-296, presenta Cristo come il superatore del particolarismo nazionale e dell'utilitarismo ebraici, mediante il riscatto, nell'amore, della positività della *Torà* mosaica.

sione della prassi reale a favore di una prassi illusoria e speculativa che, come sempre, isola l'uomo dall'oggettività della natura <sup>60</sup>.

La superiorità del mondo ellenico viene da Feuerbach riconosciuta non solo rispetto al mondo ebraico, ma anche a quello cristiano: il fedele cristiano si considera avulso dalla natura, soprannaturale, sicché la propria soggettività gli appare enorme al confronto della natura. I pagani invece, che si consideravano parte integrante della natura, non sopravvalutavano la soggettività <sup>61</sup>. E come nel rapporto con la natura, anche in quello con la *Gattung* il cristianesimo esalta l'individuo nella pretesa di farlo coincidere con il genere, mentre il paganesimo seppe mantenere la differenza tra i due termini <sup>62</sup>. Ma parlare di *Gattung* significa parlare di Dio, che ne è la quintessenza oggettivata. Il diverso atteggiamento verso il genere si riflette dunque nel diverso atteggiamento verso Dio: il cristiano si traspone completamente in esso, perché gli manca la mediazione generica per superare i propri limiti individuali; chi invece possa far ricorso ad una simile mediazione, e quindi giunga a concepirsi come essere generico, evita anche quest'assoluto annegamento in Dio, superando le deficienze individuali nell'intersoggettività comune a tutti gli uomini. Ciò che non posso io, dice l'uomo generico, può l'umanità;

---

<sup>60</sup> « Il miracolo è... sentimentale appunto perché, come si è detto, soddisfa i desideri dell'uomo senza lavoro, senza fatica. Il lavoro è privo di sentimento, incredulo, razionalista, poiché in esso l'uomo fa dipendere il proprio essere dall'attività finalistica, la quale a sua volta è mediata esclusivamente dal concetto del mondo oggettivo. Ma il sentimento non si cura del mondo oggettivo, non esce al di fuori, al di sopra di sé; è beato in sé. Il sentimento ignora l'elemento della cultura, il principio nordico dell'estrinsecazione di sé » (*W. d. Ch. 1841*, p. 171). Vorrei ricordare due cose: che hegeliana è l'origine del concetto di cultura (*Bildung*) derivante dal lavoro (cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, dialettica delle « signoria e servitù », I, pp. 153 sgg.); inoltre, che anche il riferimento al « principio nordico dell'estrinsecazione » è un richiamo hegeliano, in quanto è sinonimo dell'occidentalità di tutti i pensieri che si basano sul principio della differenza (Hegel) anziché su quello dell'identità (Schelling). Anche da questi due riferimenti hegeliani risulta una volta di più quanto sia fallace la tesi di chi voglia senz'altro fare del Feuerbach dei testi che sono venuti esaminando un teorico « materialista »; così fa I. M. JESSIN, *Die materialistische Philosophie Ludwig Feuerbach's*, Berlin, 1956, opera che mi pare tra tutte la peggiore della letteratura feuerbachiana, tanto ottuso è il dogmatismo che vi sostituisce l'analisi storica, del tutto assente.

<sup>61</sup> *W. d. Ch. 1841*, pp. 197-198.

<sup>62</sup> « Il concetto dell'uomo come individuo era per gli antichi un concetto secondario, mediato da quello del genere... Il cristianesimo invece lasciò perdere il genere, non prestò più occhio né mente che all'individuo... Ovvero: il paganesimo pensò e concepì l'individuo *solo* come parte, differenziandolo dalla totalità del genere; il cristianesimo invece lo concepì *solo* come unità immediata ed indifferenziata con il genere » (*ibid.*, pp. 199-200).



io sono limitato nel tempo e nello spazio, ma la vita dell'umanità trascende questi limiti, come prova la storia della filosofia e della scienza<sup>63</sup>. Questo sentimento ellenico, classico, della propria limitatezza al cospetto del genere è doloroso, poiché la perfezione diviene un risultato da raggiungersi solo mediatamente, quindi altruisticamente, nella vita futura dell'umanità. Il suo egoismo essenziale rende invece il cristiano incapace di sopportare il dolore, cosicché egli postula l'esistenza di un Dio universale che l'aiuti ad essere immediatamente perfetto e felice<sup>64</sup>.

Da quest'immediatezza egoistica discende anche il senso cristiano del peccato: l'individuo che s'identifica con il genere è necessariamente peccatore, essendo la sua individualità meschina e non bastante rispetto al proprio oggetto: tra sé come individuo limitato (come è in realtà) e sé come genere (come si immagina di essere), v'è un abisso, nel quale prospera il peccato. Feuerbach schizza qui, contrapponendoli alla morale cristiana, alcuni spunti di una morale antropologica ed umanistica, intersoggettiva. Solo un individuo che si sappia incompleto, osserva, può provare amore per gli uomini, trovare in essi il completamento della propria umanità. Questo rapporto intersoggettivo tra l'io ed il tu è tipicizzato dall'amore sessuale: solo sapendosi sessuato, e quindi limitato, unilaterale, l'uomo può sviluppare un rapporto generico, colmare la propria limitatezza individuale nella pienezza intersoggettiva di un amore<sup>65</sup>. Errato sarebbe tuttavia a mio avviso affermare, alla luce di sviluppi *successivi* che Feuerbach darà a queste sue teorie sulla sessualità, che già sin d'ora questi accenni all'amore empirico comportino un atteggiamento antispeculativo tale da coinvolgere la sostanza stessa dell'hegelismo in un rovesciamento radicale. Ancora una volta, Feuerbach riecheggia inconsciamente temi del giovane Hegel, che pure aveva studiato la funzione intersoggettiva dell'amore<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 200-201.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>65</sup> « Segnatamente l'amore, ed in particolare l'amore sessuale, opera miracoli. Uomo e donna hanno tra loro una relazione di vicendevole correzione e completamento, sí che soltanto uniti rappresentano il genere, l'essere umano perfetto » (*ibid.*, p. 206); « Pieno di deficienze, imperfetto, debole, bisognoso è l'individuo; ma forte, perfetto, soddisfatto, privo di bisogni, autosufficiente, *infinito è l'amore* » (p. 207).

<sup>66</sup> Più che sulla sessualità fisiologica (come farà piú tardi), Feuerbach insiste qui sulla funzione intersoggettiva dell'amore (riprendendo, del resto, temi che da hegeliano aveva trattato anni prima, in L. FEUERBACH, *Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen*, Ansbach, 1834; riedizione in *S. W. I*, III, pp. 149-260; *S. W. 2*, I, pp. 265-

A conclusione della prima parte, Feuerbach esamina alcune conseguenze pratiche dell'alienazione cristiana, mostrando come da una teoria distorta discendano necessariamente atteggiamenti pratici distorti. L'alienazione teorica è anche alienazione pratica e morale dell'uomo reale, di cui l'esempio più clamoroso e paradossale è il voto di castità dei consacrati cattolici, che nell'astinenza sessuale manifestano chiaramente il distacco anche pratico, reale, dell'uomo dalla natura<sup>67</sup>. Anche in questo caso Dio diviene il mezzo per il soddisfacimento di bisogni naturali rimossi, cosicché la rinuncia all'atto sessuale ottiene il compenso divino della sublimazione del mio istinto di conservazione: Dio mi garantisce una vita immortale; ancora una volta, il cielo si palesa dunque come ipostatizzazione dei giudizi pratici espressi sulla terra, e dà una realizzazione distorta all'egoismo soggettivo nei riguardi del genere<sup>68</sup>.

Feuerbach riassume così tutti i risultati essenziali della propria ricerca: l'alienazione religiosa è per l'uomo un modo distorto ed indiretto d'affermare la propria compiutezza superando i limiti dell'individualità; ma la felicità ch'egli s'illude di raggiungere è impregnata di falsa empiria, è una brutta copia del mondo apparentemente negato; il mondo celeste manifesta in tal modo la propria vera natura di sublimazione di un giudizio pratico dell'uomo, mediante il quale egli aspira a privare il mondo terreno di tutto ciò che è di ostacolo alla realizzazione del suo egoismo; ma pur snaturalizzandosi, l'uomo non può uscire dalla sua pelle, cosicché il cielo resta pur sempre una copia « distillata » della terra; *unica soluzione è quindi ricondurre la religione alla sua vera origine terrena ed umana, riducendola ad antropologia*<sup>69</sup>. La religione pretende di rispondere a tutti i problemi e tutte le domande dell'uomo, ma in realtà la sua risposta è sempre quella: *no*; dà infatti una risposta, ma che vale quanto nessuna risposta, poiché non fa che rinviare continuamente al

---

366; per uno studio dell'opera, cfr. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, ed. cit.). Anche in questo caso egli attingeva probabilmente ad una tradizione teologica comune sia a lui, sia ad Hegel, dato che, al solito, ignorava l'esistenza dei frammenti giovanili hegeliani. La funzione intersoggettiva dell'amore è studiata con accenti molti simili a questi feuerbachiani in G. W. F. HEGEL, *Die Liebe*, in cit. ed. del NOHL, pp. 378-382, trad. it. in *I principî di Hegel*, a cura di E. DE NEGRI, Firenze, 1949, pp. 18-24. De Negri ha giustamente modificato il titolo generico dato dal Nohl in « L'amore, la corporeità e la proprietà », titolo che esprime molto meglio il « realismo » del testo.

<sup>67</sup> *W. d. Ch. 1841*, pp. 213-214.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 228 sgg.

mistero della sapienza divina, della provvidenza etc.: il Dio della teologia diventa il surrogato dell'assenza d'una teoria antropologica reale <sup>70</sup>. La religione costringe dunque l'uomo ad abdicare alla propria gioia piú alta: la felicità teoretica ed estetica di una contemplazione disinteressata e reale della natura, che viene sostituita da una visione pratica immediata di « sporco egoismo » <sup>71</sup>.

## § 2. - ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA.

Con il XXI capitolo, « La contraddizione nel concetto dell'esistenza di Dio », ha inizio la seconda parte vera e propria. Anche la religione, vi si osserva, subisce un'evoluzione storica: dall'originaria contemplazione immediata di Dio si evolve verso una razionalizzazione teologica. Quanto piú essa è vicina all'origine, tanto piú la sua natura antropologica è chiara: tra uomo e Dio v'è allora una differenza solo *quantitativa*. Nel Pentateuco, Adonai era piú potente dell'uomo, ma qualitativamente simile a lui, e solo nel piú tardo ebraesimo si sostenne che gli antropomorfismi di Dio fossero allegorici, cosicché si distinse anche *qualitativamente* tra lui e l'uomo. Il cristianesimo seguí un'analogia parabola: per Paolo, Cristo era ancora un essere creato, anche se direttamente da Dio; fu la chiesa a tramutarlo teologicamente in una persona della trinità <sup>72</sup>. E la prima forma con cui la religione passa dall'immediatezza alla riflessione, cioè alla teologia che eleva Dio ad *alterità qualitativa* assoluta rispetto all'uomo, è la dimostrazione formale dell'esistenza di Dio.

Le prove dell'esistenza di Dio, afferma Feuerbach, sono contraddittorie rispetto alla forma, non rispetto al contenuto dell'essenza religiosa, secondo la quale Dio oggettivizza l'essenza generica dell'uomo. Nella prova ontologica, ad es., si dichiara che Dio è l'essere piú eccelso che l'uomo possa pensare, ma in realtà questa prova non esprime altro che l'essenza umana della religione, giacché *l'id quo nihil majus cogitari po-*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>71</sup> « La visione pratica è una visione sporca, deturpata dall'egoismo. In essa mi rapporto ad una cosa solo a mio vantaggio » (*ibid.*, p. 264). Si sarà notato che Feuerbach usa pratico in due modi, opposti: pratico in senso immediato, come sublimazione dell'egoismo (e quindi come religione), e pratico in senso mediato, come reale prassi umana (come scienza in opposizione a miracolo, ad es.). Tornerò piú avanti su quest'ambiguità e sulle conseguenze che essa ebbe nei rapporti tra Feuerbach e Marx, il quale, nelle *Glosse*, pensava certo anche a questo passo.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 266-267.

*test*, è ancora e sempre il pensiero dell'uomo. La dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio non contraddice quindi l'essenza della religione quale è stata analizzata nella prima parte (è anzi una riprova che Dio è l'essenza della ragione, cioè di uno dei tre attributi fondamentali che Feuerbach ha riconosciuto nella coscienza umana). La dimostrazione teologica si distingue dalla religione solo perché esprime in un sillogismo, opera della riflessione, l'entimema che ogni religione racchiude in sé, cioè perché analizza e differenzia ciò che la religione unisce in modo immediato. Per la fede, l'esistenza di Dio non è da dimostrarsi, bensì è una verità sentimentale immediata, ma quest'immediatezza (l'entimema) racchiude la contraddizione che la teologia palesa razionalmente (nel sillogismo), come appare anche dalle polemiche che ogni teologia conduce contro le religioni avversarie. Ogni religione riduce infatti le altre ad idolatria, a fenomeni sensibili ed antropomorfici, e non si avvede di negare con ciò anche se stessa. Così, la sofistica teologica si avviluppa viepiù nelle contraddizioni <sup>73</sup>: la teologia cristiana, ad es., sostiene che Dio non è antropomorfo, bensì alterità assoluta rispetto al pensiero; ma la sola forma d'alterità dal pensiero è la sensibilità. Dio è dunque sensibile? I teologi, contraddicendosi ancora una volta, lo negano. Ma allora di che tipo è la realtà di Dio, che non è né sensibilità né pensiero? Ecco quindi che i teologi si trovano costretti ad ammettere che Dio è reale e non reale ad un tempo, è un essere 'spirituale' in senso 'teologico'; ma questa spiritualità teologica, che si vuole di un tipo particolare ed irripetibile, non è che una strada senza uscita, e non può impedire che nella speculazione teologica Dio diventi, di fatto, un miscuglio di sensibilità e di pensiero, un « ibrido pieno di contraddizioni », un essere sensibile senza le determinazioni della sensibilità, un essere « sensibile non sensibile ». Si cade così in un sempre più intricato labirinto di contraddizioni ed assurdità, dal quale non può che scaturire l'ateismo (tradizionale): la pretesa di dimostrare l'esistenza di Dio sollecita infatti la ragione con immagini concrete che, restando sospese a mezz'aria e mancando di ogni verifica, conducono allo scetticismo ed alla negazione di Dio. Kant aveva perfettamente ragione quando affermava che da un concetto non si può dedurre l'esistenza, ma aveva torto quando pensava che questa fosse una deficienza della ragione umana, giacché la ragione non ha affatto il compito di estrinsecare da sé, nella sensibilità, un oggetto <sup>74</sup>. Non solo l'esistenza di Dio, ma anche qualsiasi altra forma di esistenza

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 268-272.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 273.

trascende la deducibilità razionale, ed è sciocco rimproverare al pensiero di non adempiere ad un compito che spetta invece ai sensi.

La religione è talmente ossessionata dall'esigenza di dimostrare l'esistenza di Dio, da trascurare del tutto ogni forma di fede immediata e da cadere nella piú feroce intolleranza. Ciò che essa innanzitutto esige, è che non si sia atei (sempre in senso tradizionale), che si creda all'esistenza del Dio personale; questo Dio abbia poi pure l'inumana ferocia di un Caligola o di un Nerone! L'ateismo fu sempre considerato il piú mostruoso dei peccati, mentre in realtà è sempre stata la religione a cadere nel piú bieco fanatismo, e ad annientare ogni forma di vita umana <sup>75</sup>. La visione che Feuerbach ha della storia della religione è quindi violentemente polemica, profondamente tragica.

La conclusione che l'autore ricava dall'esame delle contraddizioni in cui necessariamente cade il concetto dell'esistenza di un Dio personale, è che solo l'antropologia le risolve. Il problema dell'esistenza di Dio scompare solo quando la fede in lui viene sostituita dalla fede nel mondo umano <sup>76</sup>.

Ho fatto un'esposizione particolareggiata del contenuto di questo capitolo per dare un'esatta idea al lettore dell'andamento che da qui innanzi l'opera feuerbachiana assume, e per non dilungarmi in un'ulteriore analisi che non aggiungerebbe nulla di nuovo all'esame del procedimento filosofico. I risultati antropologici della prima parte, con i capitoli sulle coincidenze tra terra e cielo ed i « misteri rivelati », vengono applicati alla seconda: Feuerbach analizza via via le « contraddizioni » dei principali dogmi della fede cristiana, mostrando sempre come il loro nodo gordiano possa esser sciolto dall'accettazione dell'antropologia, unica via d'uscita da quei labirinti d'errori e d'assurdità.

### § 3. - HOMO HOMINI DEUS.

Nella conclusione generale dell'opera Feuerbach espone la sua concezione avveniristica dell'antropologia, presa di coscienza d'importanza storica del mistero rivelato della teologia; svolta cruciale nella storia dell'umanità; espressione di un cambiamento radicale nella religiosità umana: d'ora innanzi, nuovo Dio dell'uomo sarà la sua *Gattung*, l'intersoggettività stessa <sup>77</sup>, ed il nuovo principio sarà questo: *homo homini*

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 274-276.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 369.

*Deus*<sup>78</sup>, mentre gli affetti umani saranno i riti del nuovo culto. Nella religione teologica Dio usurpa il posto dell'uomo al punto che quest'ultimo lo ringrazia anche come autore delle sue proprie opere, gli rende merito dell'amore manifestato a sé da un altro uomo. Dio usurpa insomma anche i meriti dell'uomo, svilendo a mera manifestazione predicativa della propria benignità l'amorevolezza e l'operosità umana, che è invece soggetto e causa originaria<sup>79</sup>. Quest'inversione tra soggetto e predicato è il vero veleno che uccide la vita umana: quando morale, diritto e scienza sono fondati su Dio, infettano la vita generando i misfatti del fanatismo bigotto. Una morale umana che non si fondi da sé si tramuta necessariamente nella violenza dell'arbitrio: morale, diritto e scienza possono fondarsi solo sull'uomo, non sul cristianesimo<sup>80</sup>.

Feuerbach esemplifica con la riduzione antropologica di alcuni sacramenti cristiani: battesimo ed eucarestia. Nel battesimo, l'acqua è il mezzo, lo strumento con cui l'anima si purifica di fronte a Dio; nella realtà antropologica, i veri soggetti sono l'acqua e la sua utilità per l'uomo: l'acqua che disseta, che dà la vita, che guarisce molte malattie, è un fattore non solo della dietetica e della terapeutica, ma anche della formazione morale, essendo la pulizia del corpo la prima manifestazione della dignità umana. Il significato originario, umanistico del battesimo è la celebrazione di quest'utilità morale, igienica, vitale e pedagogica dell'acqua<sup>81</sup>. Ma l'acqua da sola non basta a caratterizzare l'uomo: essa è propria anche degli animali e dei vegetali. L'uomo ha bisogno anche di un sacramento che lo affermi come essere esclusivo, del pane e del vino, che sono sí prodotti naturali, ma mediati dal lavoro umano. Se l'acqua simboleggia che l'uomo nulla può senza la natura, il pane ed il vino simboleggiano che la natura nulla è senza la spiritualizzazione

---

<sup>78</sup> « *Homo homini Deus est*, questo è il supremo principio pratico, questa è la svolta della storia del mondo. I rapporti tra il figlio ed i genitori, tra il marito e la moglie, tra il fratello ed il fratello, tra l'amico e l'amico, in generale tra l'uomo e l'uomo, i rapporti morali, insomma, sono *per se* (in latino nel testo) *veri rapporti religiosi* » (*ibid.*, p. 370).

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>81</sup> « Per la religione l'acqua del battesimo è solo il mezzo attraverso il quale lo Spirito santo entra in comunione con l'uomo... noi diamo un significato vero al battesimo solo nella misura in cui lo consideriamo come un simbolo del *significato dell'acqua stessa*. Il battesimo deve rappresentare per noi gli effetti meravigliosi ma naturali dell'acqua sull'uomo » (*ibid.*, p. 376); « L'acqua non rientra solo nella dietetica, ma anche nella *pedagogia*. Pulirsi, farsi il bagno è persino la prima, per quanto la più umile, delle virtù » (p. 377).

fattane dall'uomo<sup>82</sup>: il mistero rivelato dell'ultima cena, dell'eucarestia, sono dunque il mangiare ed il bere come atti umani. La religione antropologica vedrà quindi in quei due sacramenti cristiani la santificazione del pane, del vino e dell'acqua<sup>83</sup>. L'aspetto religioso dell'antropologia feuerbachiana è simboleggiato dall'ultimo vocabolo del testo: « *Amen* »!

La prima edizione de *L'essenza del cristianesimo* era preceduta da una breve prefazione nella quale il nostro polemizzava soprattutto contro Hegel, affermando che la propria opera, fondata sul metodo genetico critico, s'opponeva alle pretese di dare una giustificazione logica e metafisica del dogma, errore che Hegel aveva commesso interpretando, ad es., il dogma del peccato originale come espressione e simbolo metafisico dell'imperfezione dell'individualità umana reale. La religione, ribadisce il nostro, non va trattata come pragmatologia mistica delle realtà umane o come ontologia del pensiero, e nemmeno come ontologia simbolica, bensì esclusivamente come patologia<sup>84</sup>. Feuerbach qualifica il proprio metodo come « positivo » (anche questo termine è usato in senso opposto a quello, contro cui polemizzava, di « filosofia positiva del cristianesimo ») perché resta aderente alla lettera delle proposizioni religiose e dogmatiche, svelandone il sostrato antropologico con un metodo simile a quello della chimica<sup>85</sup>. La mia opera, precisa Feuerbach, persegue anche un attualissimo scopo pratico: guarire l'uomo contemporaneo dalla patologia religiosa mediante una cura praticata con la fredda acqua della ragione<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>83</sup> « *Santo* ci sia dunque il pane, *santo* il vino, ma *santa* anche l'acqua! Amen. » (*ibid.*, p. 380).

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. VI.

<sup>85</sup> « Il metodo che l'autore segue... è un metodo del tutto *oggettivo* — il metodo della chimica *analitica*. Per questo dovunque fosse necessario e possibile vengono citati documenti, in parte in calce al testo, in parte in una particolare appendice, sí da legittimare le conclusioni raggiunte con l'analisi, da dimostrarle, cioè, come oggettivamente fondate » (*ibid.*, pp. VI-VII).

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. VII-VIII.

## CAPITOLO III

### IL "ROVESCIAMENTO" DELL'HEGELISMO

#### § 1. - ANTICRISTIANESIMO RADICALE E SENSISMO.

La radicalizzazione che dalle posizioni genetica critiche porta all'antihegelismo radicale ed alla teorizzazione di una filosofia sensistica procede senza soste. Contemporanea all'apparizione de *L'essenza del cristianesimo* è quella di una recensione che poi l'autore intitolò *Critica della medicina cristiana*<sup>1</sup>. L'odierna mania di cristianizzare il mondo moderno, scrive Feuerbach, è una riprova del fatto che il cristianesimo è ormai superato, e che se resta in vita è solo a prezzo di continue ipocrisie. La pura fede religiosa non ha bisogno di cristianizzare il mondo, di trovare fuori di sé puntelli pseudoscientifici ed estrinseci, bensì trova in sé, nella propria immediatezza, la sua giustificazione. Il cristianesimo moderno invece esige una medicina (Ringseis) ed un diritto (Stahl) cristiani, e confessa con ciò la sua povertà interiore<sup>2</sup>. Così il « medico cristiano » fonda la sua scienza sulla « convinzione che *la medicina, come tutte le scienze, ha i suoi principi nella tradizionale dottrina della rivelazione* »<sup>3</sup>, sostenendo che « *creazione, peccato originale e redenzione* sono avvenimenti centrali ed universali, che per questo si riflettono necessariamente in tutto »<sup>4</sup>, e che giacché la seconda persona è

---

<sup>1</sup> L. FEUERBACH (apparso anonimo), *Zur Charakteristik des modernen Aftchristentums. Herr Dr. Nepomuk von Ringseis oder Hippocrates in der Pfaffenkutte*, in « Annali di Halle », nn. 131-134, 2-5 giugno 1841, pp. 521-535; si trattava di una recensione all'opera di J. N. RINGSEIS, *System der Medicin. Ein Handbuch der allgemeinen und speciellen Pathologie und Therapie, zugleich ein Versuch zur Reformation und Restauration der medicinischen Theorie und Praxis* (1841); con il titolo *Kritik der christlichen Medicin* lo scritto venne accolto in *S. W. I*, I, pp. 155-180, ed in *S. W. 2*, VII, pp. 154-178.

<sup>2</sup> *S. W. 2*, VII, pp. 155-156.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 156-157; J. N. RINGSEIS, *System der Medicin*, p. X.

<sup>4</sup> *S. W. 2*, VII, p. 157; J. N. RINGSEIS, *op. cit.*, p. 28.



*concreatrice*, redentrica universale, apportatrice di bene non solo etico e spirituale, ma anche di ogni bene e redenzione corporale, il Figlio deve necessariamente avere la massima incidenza anche sulla medicina. Ma dopo tutte queste affermazioni roboanti, scrive Feuerbach, quando si entra nel vivo di una trattazione vera e propria della patologia medica, l'ipocrisia di Ringseis viene smascherata, e la fede diviene una vacuità, un truismo che non spiega nulla. La malattia viene sí considerata un effetto del peccato, ma solo di quello *originale*! Che significa ciò? Che valore ha dire che Adamo ed Eva prima della caduta erano inattaccabili alla malattia grazie ai doni preternaturali? Nessuno! È un rinvio al regno dei sogni del passato, un'evasione dalla dura realtà della presente malattia. La cristianità della medicina resta dunque nell'atrio, mentre in sala operatoria viene accolta solo la patologia naturale, che cura le malattie secondo l'eziologia reale <sup>5</sup>. Veramente cristiana sarebbe invece una medicina che nel male vedesse solo un segno della collera divina o dell'azione del maligno. I medici atei proclamano di non aver alcun bisogno della chiesa o della fede, bensí solo di una conoscenza dell'anatomia, e Ringseis replica che solo il cristianesimo può dar senso alla medicina. Ma se fosse veramente cosí, un miscredente non potrebbe fare nemmeno la piú banale delle operazioni chirurgiche, mentre in realtà le terapie del miscredente e del cristiano sono identiche, solo che quest'ultimo vela la propria prassi laica con un'ipocrisia cristianizzante <sup>6</sup>.

<sup>5</sup> S. W. 2, VII, p. 159.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 171-172. L'accusa, molto frequente in Feuerbach, ai cristiani del tempo d'essere ipocriti fu interpretata da un suo contemporaneo, S. KIERKEGAARD, come conforme alla sua posizione critica verso il cristianesimo d'allora. Nel suo *Diario* (trad. a cura di C. FABRO), Brescia, 1948, 3 voll., in una serie di riflessioni intitolate *La posizione del cristianesimo in questo momento*, scrive: « In fondo il capovolgimento della situazione è molto piú vicino di quanto non si creda. L'ultima schiera di liberi pensatori (Feuerbach e simili) hanno attaccato e preso in mano l'affare in modo molto piú astuto di prima. Perché, se li osservi un poco piú da vicino, vedrai che in fondo essi hanno assunto il compito di difendere il Cristianesimo contro gli stessi cristiani. Si tratta del fatto che la cristianità presente è demoralizzata, che si è perduto ogni rispetto... degli obblighi esistenziali del Cristianesimo. Ora, dice Feuerbach, questo non va, alto là!, se voi volete vivere nel modo che vivete, dovete anche ammettere di non essere cristiani... Perché è falso quando la cristianità attuale dice che Feuerbach attacca il Cristianesimo. Non è vero! Egli attacca i cristiani mostrando che la loro vita non corrisponde alla dottrina del cristianesimo » (II, p. 268).

Di parere esattamente opposto fu E. RENAN, *Studi di critica e di storia delle religioni*, Milano, 1948, per il quale Feuerbach è un anticristo ed un « ennergumeno » che insulta ottusamente la fede (p. 49).

La piú recente storiografia si è spesso soffermata su di un parallelo tra Feuer-

Sempre nel 1841 Feuerbach pubblicò sulla nuova rivista di Ruge, gli « Annali tedeschi », un articolo più squisitamente filosofico: una recensione a Reiff<sup>7</sup>. Apparse quasi sei mesi dopo *L'essenza del cristianesimo*, queste pagine lasciano già intravedere una chiara radicalizzazione sensistica: le esigenze empiristiche di Feuerbach si vanno concretizzando, e si avvicinano ad intaccare dalle fondamenta il metodo hegeliano. Feuerbach respinge infatti con decisione la tesi secondo cui la filosofia trarrebbe inizio dal proprio concetto. Fin qui era giunto, anche nel 1839,

---

bach e Kierkegaard. Cfr. ad es. la voce *L. Feuerbach* dell'*Enciclopedia filosofica*, stesa da C. FABRO, che sostanzialmente condivide la tesi di Kierkegaard ed avvicina inoltre Feuerbach a Sartre ed a Camus, per la sua tematica sulla finitezza esistenziale dell'uomo. Ma chi maggiormente ha insistito su di un parallelo tra i due autori è K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (trad. di G. COLLI), Torino, 1959<sup>2</sup>, che del resto considera anche Kierkegaard un componente la sinistra hegeliana e lo mette spesso addirittura sullo stesso piano di Marx! « La crisi della filosofia tedesca si può dividere in tre fasi: Feuerbach e Ruge cercarono di trasformare la filosofia di Hegel secondo lo spirito di un'epoca diversa; B. Bauer e Stirner fecero in genere morire la filosofia hegeliana in un criticismo radicale e nel nichilismo; Marx e Kierkegaard trassero conseguenze estreme dalla situazione mutata: Marx distrusse il mondo borghese-capitalistico e Kierkegaard quello borghese-cristiano » (p. 119). Di Feuerbach e Kierkegaard scrive che « concordarono nel ritenere insanabile il contrasto tra il cristianesimo e gli interessi scientifici e sociali del mondo » (p. 539). Nell'antologia *La sinistra hegeliana* (a cura di K. LÖWITH, trad. di C. CESA), Bari, 1960, la scelta dei passi ribadisce quest'interpretazione, a proposito della quale valga quanto scrive P. ROSSI, *Sulla sinistra hegeliana*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1961, III, pp. 327-330, che giustamente afferma trattarsi d'una ricostruzione meramente speculativa di quel tormentato periodo storico.

Affine a quella del Löwith mi pare la tesi di L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Torino, 1950, che intitola « Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach » il primo capitolo dell'opera, e che avvicina i due pensatori per la polemica antiaccademica, la critica alla pretesa d'assolutezza della filosofia hegeliana, lo sforzo per definire l'essenza del mondo nuovo. Sui rapporti tra i due si sono soffermati anche G. PRETI, *Kierkegaard, Feuerbach e Marx*, in « Studi filosofici », 1949, III, pp. 187-208, e F. LOMBARDI, *L. Feuerbach*, p. 10; né l'uno né l'altro sono molto distanti da una interpretazione simile a quella di Löwith. H. ARVON, *L. Feuerbach*, afferma infine che Kierkegaard tentò di difendere la religione cristiana con una dialettica non dissimile da quella con cui Feuerbach la distrusse; si cfr. infine G. BALLANTI, *Il problema dell'essere in Feuerbach*, ed. cit. Cfr. anche uno scritto del tempo: F. CONSTANTIN, *Über den Atheismus mit besonderer Bezugnahme auf Ludwig Feuerbach*, Berlin, 1844.

<sup>7</sup> L. FEUERBACH (apparse a firma L. F.), *Einige Bemerkungen über den "Anfang der Philosophie" von Dr. J. F. Reiff*, in « Annali tedeschi », n. 150, 23 dicembre 1841, pp. 597-600; riedizioni in *S. W. 1*, II, pp. 232-243; *S. W. 2*, II, pp. 205-215. Di J. F. REIFF è da segnalare anche una recensione che fece a Feuerbach, e più precisamente alla sua *Geschichte der neueren Philosophie* (1833) ed al *Leibniz* (1837), in « Annali di Halle », nn. 13-18, 15-21 gennaio 1841, pp. 49-70.

in *Per la critica della filosofia hegeliana*. Ma ora, quando scrive che compito della scienza è non già d'investire dialetticamente l'oggetto, facendolo sparire al proprio interno, bensí di render concretamente ragione di esso, di *oggettivare* ciò che ancora non è oggettivato, giunge, mi pare, non solo alla richiesta di un contatto genericamente piú reale (*wirklich*) in senso genetico critico con gli oggetti del mondo, ma anche alla richiesta di un'oggettivazione del metodo filosofico che porti quest'ultimo a coincidere con l'esposizione dell'oggetto. L'esigenza d'empiria si è quindi decisamente accentuata.

Fare della filosofia un metodo oggettivo, renderla *gegenständlich*, non significa però sopprimere la teoria, la quale non è qualche cosa di astratto, bensí la presa di coscienza dell'uomo rispetto al mondo. Anche gli oggetti della vita quotidiana sin tanto che non divengono parti di questa presa di coscienza teorica non hanno valore d'oggetti, non sono *gegenständlich*. L'aria, ad es., è necessaria all'uomo da sempre, ma è oggetto dell'uomo solo da quando egli la conosce teoricamente e scientificamente come gas <sup>8</sup>.

Il passo citato mostra chiaramente come Feuerbach, seppur allontanandosi da Hegel, resti ancora legato al suo insegnamento. Che la scienza sia presa di coscienza qualitativamente diversa dall'empiricità immediata è, in lui, insegnamento d'indubbia origine hegeliana <sup>9</sup>. D'altro canto, nel rifiuto di sublimare dialetticamente la *Gegenständlichkeit*, la correzione genetico critica dell'hegelismo arriva sino a parlare della necessità che la teoria divenga essa stessa una sorta di predicato della realtà: ci avviciniamo quindi sensibilmente ad una concezione del rapporto tra essere e pensiero che anziché correggere, rovesci l'hegelismo. L'articolo è però molto breve, e non sviluppa a fondo questa posizione, che si viene anzi appena affacciando. Ma ciò che importa rilevare, è lo sforzo, indubbia-

---

<sup>8</sup> « Il compito della scienza in generale non è quello, Dio ne guardi!, di dialettizzare il proprio oggetto, bensí di oggettivare ciò che non lo è. Ma, evidentemente, ciò che non è oggetto non è dato — ogni scienza comincia dunque senza un dato, senza un terreno sul quale appoggiarsi. Cos'è infatti il non oggettivo? — Tutto ciò che è — anche la cosa piú sensibile, piú comune, piú quotidiana sin tanto che sia oggetto solo dell'istinto vitale o della visione volgare, non della scienza. Un esempio molto interessante ed istruttivo è dato dall'aria. Per noi è la sostanza esterna piú essenziale, vicina, ineliminabile, che maggiormente ci penetra e ci circonda; tuttavia, per quanto tempo proprio lei non ha avuto la meglio su fisici e filosofi, quanto tempo ci volle prima che anche le sole sue caratteristiche elementari, pesantezza e dilatabilità, divenissero nostro oggetto! » (S. W. 2, II, pp. 205-206).

<sup>9</sup> Cfr. ad es. la funzione della teoria nella formazione della *Bildung* in G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, pp. 162-164.

mente presente, che il filosofo fa per avvicinare sempre piú, sino a fonderli, empiria e metodo filosofico <sup>10</sup>.

Del resto qui l'analisi del testo feuerbachiano diventa estremamente ardua, perché il compimento del suo distacco da Hegel « precipita », se è consentito usare questo termine che mi pare renda bene l'idea, in pochissimo tempo. Tra il dicembre del 1841 ed il gennaio del 1842 le *Tesi* erano cosa fatta, mentre invece quest'articolo risale a qualche tempo prima, essendo dell'ottobre-novembre <sup>11</sup>. Ma si tratta pur sempre, come si vede, di settimane, non di mesi e mesi di differenza! Ed in Feuerbach la rapidità sconcertante d'evoluzione non esclude la complessità della rielaborazione. Soprattutto in questo momento di passaggio, l'analisi è resa difficile dal fatto che accanto a proposizioni che suonano già dense di sensismo, altre se ne collochino che richiamano fortemente l'hegelismo. Credo tuttavia di non andar errato nel vedere in questo saggio, che contiene una piú precisa esigenza di fondere teoria ed empiria e l'abbozzo di una concezione della teoria che renda quest'ultima pressoché un predicato dell'empiria, un momento di passaggio che chiaramente indica la direzione di maturazione del pensiero feuerbachiano: l'avvicinamento al sensismo.

La fluidità feuerbachiana all'interno della quale sta per avvenire la precipitazione dell'antihegelismo è a volte particolarmente evidente, ad es. proprio quando Feuerbach si sforza di rispondere alla domanda: come si congiungono empiria e filosofia? Memore della polemica contro l'empirismo speculativo della filosofia positiva, della destra etc., Feuerbach ribadisce che non vi può essere avvicinamento estrinseco tra i due termini; la fusione deve essere intrinseca, nel senso che la stessa attività empirica dei sensi deve esser riconosciuta come teorica <sup>12</sup>. Nel passo

<sup>10</sup> « La filosofia è la madre delle scienze naturali. I primi indagatori naturali erano filosofi, sia nel tempo antico sia in quello moderno » (p. 206); « se l'inizio del sapere filosofico ed empirico è, originariamente, un unico e stesso atto, allora evidentemente la filosofia ha il compito di ricordarsi subito, sin da principio, di quest'inizio comune, e quindi di cominciare non dalla *differenza* dall'empiria (scientifica), bensí dall'identità con la stessa » (*S. W.* 2, II, pp. 206-207); la filosofia deve insomma, secondo Feuerbach, rinunciare radicalmente all'« atteggiamento di una personalità delicatissima, che crede di disonorarsi già al solo contatto con lo strumento dell'empiria, quasi che l'unico ed esclusivo organo rivelatore o strumento della verità fosse la penna d'oca, e non anche il telescopio dell'astronomia, il ferruminatorio della mineralogia, il martello della geologia, la lente del botanico » (p. 207).

<sup>11</sup> Cfr. *S. W.* 2, XIII, p. 381, lettera del 4 novembre 1841 a Ruge.

<sup>12</sup> « Ma in qual modo la filosofia giunge all'empiria? Solo appropriandosi dei risultati dell'empiria? No! Solo riconoscendo l'*attività empirica* anche come un'atti-

testé citato in nota, da un lato affiora chiaramente la tesi hegeliana che la filosofia è metodo della ragione e non può risolversi nell'allineamento o nella mera classificazione dei fatti empirici; dall'altro, si vede che l'empiria generica, di impostazione genetico critica, non basta piú, e traspare lo sforzo d'assumere sempre piú l'empirico nella filosofia: nella filosofia intesa come attività *umana*, ma di *tutto l'uomo*, quindi anche dei *sensi*, che in tal modo acquistano anche di per sé valore filosofico. In queste pagine però i due poli, quello hegeliano dal quale Feuerbach si sta staccando e quello sensistico al quale si sta avvicinando, non solo convivono, ma anche concorrono nell'elaborazione della nuova posizione. Ciò appare chiaramente quando Feuerbach precisa che della necessità di dare alla filosofia un inizio empirico si può anche dare, hegelianamente, una dimostrazione « speculativa »<sup>13</sup>. È evidente qui il richiamo ad Hegel (contro Fichte e contro Schelling) per rendere filosoficamente ma anche realmente conto della natura, anziché restare nell'ambito del soggettivismo o del misticismo; d'altra parte, l'ultima frase del passo citato mostra chiaramente come, seppur presente, la derivazione hegeliana non lo è in modo immediato, bensí con la mediazione della filosofia genetico critica: sono ormai due anni dacché, in *Per la critica della filosofia hegeliana*, Feuerbach ha dichiarato che anche la filosofia del proprio maestro d'un tempo è senza presupposti, inizia da sé, come quella di Fichte e di Schelling; ma qui, anche se criticato, Hegel è ancora presente, ed a volte pare quasi che le critiche feuerbachiane al soggettivismo si ispirino a quelle hegeliane<sup>14</sup>. La parte finale del saggio è infatti di diretta polemica contro gli aspetti fichtiani del pensiero di Reiff<sup>15</sup>.

---

vità filosofica, — riconoscendo che anche il *vedere è pensare*, che anche gli *strumenti sensibili* sono organi del pensiero » (S. W. 2, II, p. 207).

<sup>13</sup> « Del resto il cammino dall'empiria alla filosofia può essere fondato bene anche in modo speculativo. Se infatti, come è indubbio, la natura è la base dello spirito, ma non perché, come nella dottrina del misticismo, la natura è tenebra, lo spirito luce e la luce si sviluppa solo dalla tenebra, bensí piuttosto perché la natura stessa è già luce, allora necessariamente anche l'inizio fondato oggettivamente, la vera base della filosofia, è la natura. La filosofia deve iniziare con la sua *antitesi*, il suo *Alter Ego*; in caso contrario, rimane sempre soggettiva, sempre imprigionata nell'io. La filosofia che non presuppone nulla è quella che presuppone *se stessa*, che inizia immediatamente con se stessa » (*ibid.*, pp. 208-209).

<sup>14</sup> Si cfr. ad es. la critica al soggettivismo di stampo fichtiano in G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, pp. 193 sgg.

<sup>15</sup> S. W. 2, II, pp. 209 sgg.

## § 2. - CRITICA DEL CULTO MARIANO.

Di carattere piú decisamente religioso e polemico il primo saggio pubblicato nel 1842, *Sul culto di Maria*<sup>16</sup>. Feuerbach ricalca l'impostazione riduttiva de *L'essenza del cristianesimo*, mostrando continuamente la base umana ed empirica del culto mariano. Ma anche se l'impostazione dell'opera maggiore non subisce mutamenti filosofici espliciti, l'aumento di esigenze sensistiche traspare ugualmente, giacché Feuerbach insiste molto, ed a volte con pesantezza, sull'aspetto piú propriamente concreto della riduzione, tralasciando del tutto le considerazioni generali che costituivano l'introduzione a *L'essenza del cristianesimo*. La polemica e la riduzione antropologica sono violentissime: una denuncia continua e martellante della falsa empiria, tesa a mostrare come nel culto mariano si esprima distortamente un'attrazione d'origine sessuale per la femminilità nei suoi vari attributi: seno, capelli, labbra etc. Una bella donna deve aver bel seno e bei capelli: ecco perché la tradizione cattolica esalta il seno e la chioma di Maria (e Feuerbach adduce testi a comprova di quanto dice: nel '700 il gesuita bavarese J. Pemble — da qui lo pseudonimo con cui il saggio feuerbachiano apparve sugli « Annali tedeschi » — chiamava Maria con l'appellativo di *cellaria*; ciò è dovuto, spiega Feuerbach, alla sua ammirazione per le cameriere delle birrerie bavaresi, « poiché notoriamente le cameriere bavaresi, soprattutto di Monaco, si distinguono per la loro bellezza »)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> L. FEUERBACH (apparso con lo pseudonimo « ANTI-PEMBLE »), *Über den Mariencultus*; si trattava in sostanza di una recensione della seguente opera: *Die Glorie der heiligen Jungfrau Maria. Legenden und Gedichte nach spanischen, italienischen, lateinischen und deutschen Relationen und Originalpoesien durch Eusebius Emmeran* (pseudonimo di G. F. Daumer), Nürnberg, 1841; il saggio apparve dapprima in « Annali tedeschi », nn. 10-11, 13-14 gennaio 1842, pp. 37-44; riedito in *S. W. 1*, I, pp. 181-189; *S. W. 2*, VII, pp. 195-211. Venne ultimato il 15 novembre 1841 (cfr. lettera a Ruge del 13-15 novembre 1841, in *S. W. 2*, XIII, pp. 382-384). G. F. Daumer, insegnante ginnasiale a Norimberga, già da tempo conosceva Feuerbach e si dedicava alla critica della religione; nel 1844 pubblicò anche un'opera in cui criticava Feuerbach e Bruno Bauer per non aver saputo dare un contenuto sufficientemente « positivo » alle loro critiche: *Der Anthropologismus und der Kriticismus der Gegenwart in der Reife der Selbstoffenbarung*; molti anni dopo, convertitosi ormai al cattolicesimo, scrisse un'altra opera nella quale cercava di tirare le somme di quel vasto movimento di critica religiosa al quale aveva seppur marginalmente partecipato: *Das Christentum und sein Urheber, mit Beziehung auf Renan, Schenkel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Ruge und die gesammte moderne Negation*, Mainz, 1864. Per i rapporti tra lui e Feuerbach, cfr. GRÜN, I, pp. 341, 354-361.

<sup>17</sup> *S. W. 2*, VII, p. 197.

Feuerbach insomma spinge fino all'estremo la demistificazione riduttiva, sottolineandone nel contempo solo gli aspetti empirici. Nelle preghiere i cattolici invocano i baci celesti di Maria? Ma una donna che bacia è una donna che ama, ed anche Maria è dunque oggetto d'amore carnale, come una donna terrena<sup>18</sup>, sí che dietro il culto di Maria si nasconde, in realtà, quello dell'« eterno femminile », ma in modo distorto ed innaturale, giacché l'amore per la donna non si esplica in pienezza umana, bensí mediante un eviramento spirituale. Quest'innaturalità impregna di sé tutto il culto cattolico, costituito soprattutto da rinunce, da pratiche disgustose ed alienate di umiliazione della carne. La repressione di un istinto naturale e necessario qual è quello sessuale provoca infatti altre negazioni, altrettanto assurde ed innaturali: i monaci cattolici spesso accompagnavano la verginità sessuale con digiuni tremendi e pratiche ripugnanti, quali la consumazione di cibi immondi<sup>19</sup>.

La novità dello scritto è, ripeto, soprattutto nel tono: la riduzione della religione al *Selbstbewusstsein*, che occupava l'introduzione e tanta parte de *L'essenza del cristianesimo*, è del tutto scomparsa, a vantaggio d'una riduzione metodologicamente non dissimile ma sostanzialmente molto piú cruda. Anche questo accentuarsi dell'interesse di Feuerbach per l'empiria e per la realtà sessuale è uno dei caratteri dello sviluppo che lo conduce all'antihegelismo.

### § 3. - POLEMICHE SU « L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO ».

La tappa veramente decisiva di questo cammino sono le polemiche che Feuerbach sostenne in difesa de *L'essenza del cristianesimo*. Come ho già osservato, ogni qual volta Feuerbach ritorna su di un'opera per difenderla aggiunge risultati filosofici nuovi. La critica radicale, globale, il « rovesciamento » del metodo hegeliano, è appunto il frutto di queste pagine in difesa dell'opera maggiore.

Il primo di questi scritti venne pubblicato sugli « Annali tedeschi » immediatamente dopo il saggio antimariano: *Chiarimento di una recensione teologica de " L'essenza del cristianesimo "*<sup>20</sup>. Feuerbach apre la

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 197-200.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 203-204.

<sup>20</sup> L. FEUERBACH, *Beleuchtung der in den theologischen Studien und Kritiken (Jahrgang 1842 I. Heft) enthaltenen Recension meiner Schrift: " das Wesen des Christenthums "*, in « Annali tedeschi », nn. 17-22, 21-27 gennaio 1842, pp. 65-88; riedizioni in *S. W. I*, I, pp. 200-247, ed in *S. W. 2*, VII, pp. 212-258. I « *Theolo-*

polemica con un'argomentazione *ad personam*: in quanto teologo, e quindi partecipe dell'alienazione religiosa, J. Müller non avrebbe mai potuto intendere la portata antropologica della mia opera. La sua può quindi essere considerata come il modello di tutte le recensioni e « confutazioni » teologiche, e Feuerbach dichiara di voler rispondere a tutte esaminando questa sola <sup>21</sup>.

Effettivamente l'obiezione fondamentale di Müller non era priva di sottigliezza: Feuerbach identifica esistenza ed essenza, poiché riconosce l'essenza dell'uomo negli oggetti della sua esistenza; la sua è quindi una posizione soggettivistica, che non esce dall'individualità e non vale a negare oggettivamente l'esistenza d'una divinità personale. Feuerbach invece ribatte che, pur riaffermando l'identità tra esistenza ed essenza, egli non è soggettivista, giacché ridurre la religione alla soggettività reale dell'uomo antropologico non significa affatto essere soggettivisti filosoficamente, né intimizzare la polemica contro la religione al punto da privarla d'ogni riferimento oggettivo. Dal fatto che gli oggetti, nella misura in cui l'uomo li conosce, siano « specchi » dell'essenza umana, non consegue affatto né che gli oggetti siano irreali, né che la conoscenza umana sia soggettiva. Se Caio è uno studioso di mineralogia, chi ignorasse quest'aspetto della sua esistenza e conoscenza ignorerebbe l'autentica essenza di Caio, che si dedica anima e corpo alla mineralogia; e che l'uomo possa esaltarsi ed entusiasinarsi per la mineralogia è uno degli aspetti *essenziali* della sua natura, e Caio, ad es., ha l'essenza del mineralogo. Ma forse che da ciò consegue che la mineralogia ed i minerali esistono solo nella fantasia soggettiva di Caio <sup>22</sup>? Del resto, prose-

---

*gische Studien und Kritiken* » erano un foglio di tendenza neanderiana moderata, e vi facevano spicco soprattutto Julius Müller (autore della recensione cui Feuerbach replica) e Ullmann, teologi che già erano stati tra i critici, seppur più ragionevoli di altri, della *Vita di Gesù* di Strauss.

La datazione dello scritto indica quanto poco esso disti, nel tempo, da quelli or ora analizzati: era già stato inviato a Ruge il 17 dicembre 1841 (cfr. *Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp. 1832 bis 1848*, Leipzig, 1876 — d'ora innanzi citato come KAPP —, p. 169; cfr. anche BOLIN, II, p. 87; *S. W.* 2, XIII, pp. 384-385); nella edizione originale sugli « Annali » lo scritto arrecava anche una datazione precisa: la « terza domenica d'avvento »; è dunque sicuramente della prima parte di dicembre.

<sup>21</sup> La recensione di J. Müller è stata per lungo tempo considerata « classica » da parte della teologia protestante; cfr. in W. BOLIN, *L. Feuerbach*, ed. cit., p. 94. Per i rapporti tra Feuerbach e gli altri critici della religione (Strauss, B. Bauer), cfr. M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*, II, pp. 77 sgg.

<sup>22</sup> *S. W.* 2, VII, p. 214. Questo « Caio » nasconde in realtà lo stesso Feuerbach, che per la mineralogia aveva una vera e profondissima passione, come del



gue Feuerbach, meta de *L'essenza del cristianesimo* è non precipuamente di confutare la teologia, ma soprattutto di *fondare una nuova filosofia*; la polemica antiteologica è un aspetto importante, ma secondario<sup>23</sup>. Questo accenno ad una « nuova filosofia » è rilevante perché essa sarà il contributo maggiore delle *Tesi*, che sono frutto del lavoro di queste settimane della vita di Feuerbach. E proprio se si tiene presente che questo saggio è praticamente coevo delle *Tesi*, e nel contempo lo si esamina anche alla luce dei precedenti risultati cui era approdato il pensiero feuerbachiano, si costata come il passaggio dalla filosofia genetico critica all'antihegelismo sia uno sviluppo senza soluzione di continuità, senza nessun brusco mutamento di problematica; la differenza è, se si vuole, soprattutto metodologica. Nel difendere il risultato positivo (l'antropologia) della propria opera maggiore, Feuerbach torna infatti sui temi che gli abbiamo sempre visto consueti: la critica antropologica apre una nuova era nella storia dell'umanità, rappresentando la *presa di coscienza* teorica dell'uomo moderno, che ormai risolve i propri problemi in modo pratico e reale, senza più alcun bisogno di religiosità alienata<sup>24</sup>. Ancora una volta Feuerbach nega di essere ateo, ché la sua negazione investe solo il soggetto (Dio) e non i predicati, che vengono solo trasferiti ad un altro soggetto, il vero Dio, l'umanità<sup>25</sup>. Feuerbach ribadisce anche l'accusa d'ipocrisia al cristianesimo moderno, nonché il fatto ch'egli intende la propria antropologia come prosecuzione della 'cristologia' luterana, come, cioè, compimento di un'emancipazione dell'uomo che Lutero aveva iniziato.

Sono insomma ancora i temi de *L'essenza del cristianesimo*, ma esposti con *molta maggior radicalità ed empiricità*. La religione non è più

---

resto l'amico Kapp. Dal carteggio KAPP, *passim*, risulta che spesso i due amici si scambiavano il dono di minerali.

<sup>23</sup> « Ma subito, sin dall'inizio, devo dichiarare al recensore che l'intenzione del mio scritto è *più alta, universale, filosofica*. Riferimenti polemici alle basse rappresentazioni della teologia erano inevitabili, ma secondari » (S. W. 2, VII, p. 215).

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 219-220.

<sup>25</sup> « Nulla io sono di meno che un avversario indiscriminato, *acritico*, fanatico della religione. Solo distinguo tra il vero ed il falso — distinzione che, ovviamente, il teologo *qua theologus* non può sopportare né accettare, perché egli prova gusto alla verità solo quando è mescolata con una robusta dose di falsità. In particolare, nel cristianesimo distinguo due elementi: uno *universale* (od umano) che è l'amore, ed uno *egoistico* (o teologico) che è la fede, perché a differenza dell'amore, l'oggetto della fede non è altro che *l'essenza spoglia dell'individualità umana*. Io non sono quindi entusiasta di ciò che nella religione è vero ed essenziale in senso teologico, ma di ciò che lo è in senso antropologico » (p. 223).

solo ridotta all'essenza dell'uomo in generale, come avveniva nell'introduzione di quell'opera, bensì soprattutto all'empiria, come nel saggio *Sul culto di Maria*. Si veda ad es. nel passo seguente:

« proprio questo è il *fondamento essenziale* della mia opera, che la vera religione è solo l'*incondizionato ed indiviso* amore dell'uomo per l'uomo, l'amore che ha *in se stesso* il proprio *Dio* ed il proprio *paradiso*; — *essenziale, esplicito* fondamento della mia opera è che la *suprema essenza* che l'uomo può sentire e pensare e nella quale può credere è l'*essenza* dell'uomo; — che il suo compito (teoretico) supremo è quindi il “conosci te stesso”; — *conseguenza essenziale, necessaria*, è quindi che non quell'intelletto che resta fermo alle stelle, agli animali ed alle pietre, e che amalgama l'uomo con tutto ciò (perché senza sentirsi attratto a questi enti ed a queste cose, senza identificarsi con loro, non li si può capire) è l'intelletto supremo, bensì piuttosto quell'intelletto che ha per proprio oggetto l'*essenza* dell'uomo. Secondo la mia opera la natura è il *primo principio*, la *base* dell'etica e della filosofia, l'inizio d'una nuova vita dell'umanità, la condizione fondamentale della sua rinascita, l'insopprimibile antidoto contro l'esizialissimo veleno delle fumosità e dello spirito menzognero teologici e sovranaturalistici; ma essa non è il principio supremo, *ultimo*. Questo è invece l'*unità di io e tu* »<sup>26</sup>.

La novità di questo passo è non nella teorizzazione dell'intersoggettivismo amoroso, presente già ne *L'essenza del cristianesimo*<sup>27</sup> ed anche prima, ma nell'affermazione che la natura è il *primo principio*. Nelle opere genetica critiche, il tentativo di porre su basi nuove, rispetto all'hegelismo, il rapporto tra essere e pensiero, era sfumato in un generico atteggiamento giovane hegeliano, che non staccava nettamente Feuerbach da Hegel, dal punto di vista della metodologia filosofica. Più chiaro era su questo punto di fondamentale importanza, il saggio *Su 'L'inizio della filosofia'*, ove tuttavia, nell'estrema fluidità della pagina feuerbachiana, si osservava un'oscillazione tra osservazioni empiriche e fondazione ancora di derivazione hegeliana delle stesse; poi, nel saggio *Sul culto di Maria*, si era osservato un tono sempre più antispeculativo ed empiristico; finalmente queste dichiarazioni conclusive dello scritto *Chiarimento di una recensione teologica*, anticipano già un risultato teoretico concreto delle *Tesi*:

« Io è intelletto, tu è amore. Ma amore con intelletto ed intelletto con amore è spirito »,

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 257-258.

<sup>27</sup> *W. d. Ch.* 1841, p. 75.

scrive Feuerbach, citando *L'essenza del cristianesimo*<sup>28</sup>. Fatta in un contesto nuovo, cioè *dopo* aver affermato che il primo principio è la natura, quest'affermazione acquista un significato nuovo, più impregnato di sensismo naturalistico: non è più un'affermazione genetica critica, ma un principio che trova la sua « nuova fondazione filosofica » nelle *Tesi*, e rappresenta un tentativo di superare il dualismo tra spirito e materia, facendo della realtà naturale ed empirica dell'uomo *anche* la sua realtà teorica<sup>29</sup>.

#### § 4. - ROVESCIAMENTO DELLA PREDICAZIONE HEGELIANA.

Ed ecco finalmente le *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*<sup>30</sup>, opera brevissima nella quale il *nuovo* pensiero di Feuerbach giun-

<sup>28</sup> S. W. 2, VII, p. 258; *W. d. Ch.* 1841, p. 75.

<sup>29</sup> Che Feuerbach qui stia veramente anticipando risultati antropologici che non aveva ancora reso pubblici e che veniva enunciando nelle *Tesi*, è dimostrato anche dal fatto che nel dicembre del 1841 indirizzò alla « Gazzetta generale d'Augusta » una lettera dove distingueva tra la propria posizione e quella di Bruno Bauer (GRÜN, I, p. 340). Questa lettera, il *Chiarimento d'una recensione teologica*, le *Tesi* ed il saggio *Per il giudizio de 'L'essenza del cristianesimo'* non solo sono contemporanei, ma s'intrecciano l'uno nella stesura dell'altro. Gli ultimi aforismi delle *Tesi*, ad es., sono certo posteriori alla lettera ed al saggio *Per il giudizio de 'L'essenza del cristianesimo'*, anch'esso motivato dalla polemica contro la « *Augsburger allgemeine Zeitung* ». — Per analizzare queste opere mi sono attenuto al seguente criterio: dapprima ho esposto ed interpretato il *Chiarimento*, perché in esso le anticipazioni sono più labili e si ricollegano direttamente ai saggi esaminati precedentemente; ora prendo in esame le *Tesi*, che di questo momento delicatissimo del pensiero feuerbachiano rappresentano la fondazione filosofica più consapevole; rimando tuttavia l'analisi degli ultimi aforismi delle *Tesi* a quando avrò compiuto l'esame di *Per il giudizio*, giacché essi si riferiscono direttamente alla polemica condotta in quel saggio.

<sup>30</sup> L. FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. Il manoscritto era nelle mani di Ruge (per la pubblicazione sugli « Annali ») verso la fine di gennaio del '42. In una lettera (recentemente pubblicata per esteso da H.-M. SASS, in S. W. 2, XIII, pp. 390-392, ma il cui contenuto era già noto — così come quello delle lettere del 2 marzo, dell'8 marzo e dell'8 novembre che ricordo più sotto — da una nota di S. RAWIDOWCZ, *L. Feuerbachs...*, pp. 108-109, n.) del 15 febbraio 1842, Feuerbach scriveva a Ruge della necessità di fare i conti con Hegel sulla base dei nuovi principi, lasciando intendere che questo non era stato fatto da B. Bauer nella *Posaune*, e faceva esplicito riferimento alle *Tesi*, lasciando a Ruge la decisione se pubblicarle o meno. Poiché la censura colpì duramente l'organo di Ruge, il 2 marzo 1842 (cfr. S. W. 2, XIII, pp. 392-394) Feuerbach gli richiese il manoscritto, proponendosi di pubblicarlo come volumetto autonomo; Ruge gli rispose l'8 marzo (cfr. BOLIN, II, pp. 94-95), chiedendogli di non ritirare le *Tesi* dagli « *Anekdotas* », ché altrimenti il livello dell'antologia sarebbe scaduto di molto, non

ge per la prima volta ad espressione compiuta, chiara, inequivocabile; il sensismo antropologico ed una polemica addirittura martellante contro la filosofia hegeliana nella sua sostanza metodologica stessa ne costituiscono il centro. Lo scritto consta di una serie di riflessioni e brevi aforismi, forma particolarmente congeniale ad un pensatore eminentemente antisistematico come Feuerbach, ma che ne rende molto difficile l'esposizione.

In queste pagine, la critica alla teologia, che si considera come compiuta con *L'essenza del cristianesimo*, fa solo da sfondo, da preliminare dato per scontato, mentre in primo piano avanza la riduzione della filosofia speculativa, *in primis hegeliana*, a teologia. Alla luce della nuova

---

essendovi null'altro di così chiaramente filosofico. Lo stesso giorno anche Feuerbach aveva scritto a Ruge, manifestando perplessità sull'opportunità di pubblicare gli « *Anekdotas* », nonché le *Tesi*, perché in quel momento gli attacchi contro di loro erano violentissimi, sia da parte degli avversari culturali sia da parte della censura, ed anche per il timore di veder confiscata la seconda edizione de *L'essenza del cristianesimo* (S. W. 2, XIII, pp. 394-395). Ma Ruge alla fine la spuntò su tutte le esitazioni; il 23 maggio Feuerbach elencava a Ruge una serie di varianti da apportare al testo ch'egli aveva in mano per la pubblicazione (*ibid.*, pp. 395-398); altre varianti aggiungeva nella lettera del 29 luglio (*ibid.*, pp. 398-400). Ormai Feuerbach era quindi decisissimo alla pubblicazione delle *Tesi*, e l'8 novembre (*ibid.*, pp. 402-404) scriveva a Ruge di aver molto desiderio di vedersele davanti stampate. La lettera con cui Ruge annunciava a Feuerbach l'avvenuta pubblicazione di quegli aforismi è del 24 febbraio 1843, quindi posteriore di più di un anno a quando le aveva ricevute (cfr. GRÜN, I, pp. 351-352).

Nella prefazione ai *Principi* Feuerbach scrive che il manoscritto originario delle *Tesi* era assai più ampio, e che erano state mutilate dalla censura tedesca e dall'« autocensura » (cfr. S. W. 2, II, p. 245).

La prima edizione delle *Tesi* fu dunque negli « *Anekdotas zur neusten deutschen Philosophie und Publizistik* », Zürich-Winterthur, 1843, 2 voll.; la pubblicazione, apparsa in Svizzera per sfuggire alla censura, conteneva articoli e saggi che erano stati mutilati o soppressi. Il primo volume aveva un carattere più spiccatamente politico e conteneva i seguenti saggi: K. MARX (apparso anonimo), *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*; A. RUGE, *La stampa e la libertà*; A. RUGE, *Bruno Bauer e la libertà d'insegnamento*; K. NAUWERK, *La situazione interna della Prussia ed un'analisi delle 'Quattro domande di un prussiano orientale', nonché una critica di quattro suoi avversari*; il II volume aveva invece un carattere più filosofico e conteneva: A. RUGE, *Nuova svolta della filosofia tedesca. Critica del libro 'L'essenza del cristianesimo'*; L. FEUERBACH, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*; B. BAUER, *Gioie e dolori della coscienza teologica*; B. BAUER, *Introduzione alla 'Storia dei dogmi' di Klieforth*; K. MARX (a firma 'Un non berlinese'), *Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach*; A. RUGE, *Il 'giusto mezzo' cristiano germanico*.

Le *Tesi* vennero riedite in S. W. 1, II, pp. 244-268; S. W. 2, II, pp. 222-244; trad. it. nella citata antologia curata da N. BOBBIO, pp. 49-68. Per uno studio sull'importanza delle *Tesi* e dei *Principi*, cfr. M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*, II, pp. 116 sgg.

chiarezza di pensiero alla quale è giunto, Feuerbach reinterpreta anche la propria stessa opera maggiore, fondata sulla filosofia genetico critica, in base ai nuovi criteri antihegeliani. Già nel *Chiarimento* si era mosso in questa direzione, affermando che la vera meta de *L'essenza del cristianesimo* era una nuova filosofia; nelle *Tesi*, l'opera maggiore è presentata come se fosse stato il primo passo (di critica teologica), al quale ora, del tutto naturalmente, far seguire il secondo (di critica filosofica). Lo sforzo di retrodatazione del sensismo per inglobare anche *L'essenza del cristianesimo* ebbe effettivamente successo, come apparirà dall'esame dei rapporti del nostro con Marx, Ruge, Engels etc., e come ancora oggi appare dal fatto che la totalità degli studiosi, quasi, accetta d'anticipare l'antihegelismo radicale al '41 od addirittura al '39.

Nelle *Tesi* possiamo distinguere, soprattutto, due filoni fondamentali: il primo, *destruens*, di violenta polemica antihegeliana, teso a spazzare via le « vecchia filosofia » e ad indicare gli errori capitali della speculazione; il secondo, *construens*, che contiene gli elementi di un sensismo pratico ed antropologico; questo secondo atteggiamento è però *molto meno sviluppato*.

Caposaldo della *pars destruens* (Feuerbach non segue però un criterio di suddivisione meccanica; gli aforismi e le riflessioni dei due filoni si intrecciano gli uni negli altri) è che come l'antropologia è il mistero rivelato della teologia, così la teologia è il mistero rivelato della filosofia speculativa: muovendosi sullo stesso piano d'astrazione, razionalizza e pretende conoscere le proposizioni che la teologia dichiara inconoscibili: lo *Jenseits*, l'al di là, il trascendente teologico<sup>31</sup>. Fondatore della filosofia speculativa è Spinoza, che razionalizzò, prendendo a modello Euclide, la sostanza teologica; suo secondo fondatore è Schelling; suo assertore compiuto, Hegel, perché se Spinoza aveva identificato pensiero e materia, Hegel ha sviluppato fino in fondo questa tesi della preminenza dell'assoluto<sup>32</sup> inteso come universale autonomo. In realtà, osserva Feuerbach, la speculazione hegeliana ha due origini ben precise:

<sup>31</sup> « Il mistero della *teologia* è l'*antropologia*, ma il mistero della *filosofia speculativa* è la *teologia* — la *teologia speculativa*, che si differenzia da quella *volgare* per il fatto che traspone nell'al di qua, cioè *rende presente, determina, realizza* l'essenza divina che l'altra, per timore ed incompienza, relegava nell'al di là » (S. W. 2, VII, pp. 222-223).

<sup>32</sup> « La paradossale proposizione di Hegel: 'la coscienza di Dio è l'autocoscienza di Dio', riposa su *lo stesso fondamento* che la paradossale proposizione di Spinoza: 'l'estensione o materia è un attributo della sostanza', e non significa altro che: l'autocoscienza è un attributo della sostanza di Dio, Dio è io » (*ibid.*, p. 224).

una psicologica (l'indeterminazione) ed una storica (l'essenza teologico metafisica della tradizione medioevale)<sup>33</sup>: la *Logica* di Hegel è una razionalizzazione moderna della teologia, e giacché il cielo teologico non è che una deuteroscopia della realtà terrena, questa duplicità permane anche nella filosofia hegeliana: in Hegel tutto appare due volte, dapprima come oggetto della logica, poi come oggetto della filosofia dello spirito e della natura<sup>34</sup>.

La razionalizzazione hegeliana non esce dunque dall'ambito teologico, e come la trascendenza dell'uomo è l'essenza della teologia, così la trascendenza del pensiero è l'essenza della logica hegeliana: logica alienata, scissa, essa non ha altro valore che quello di una psicologia esoterica. Il vero soggetto della filosofia hegeliana è ancora il trascendente teologico: Hegel separa il pensiero dell'uomo dall'uomo e poi tenta di mediare queste due unilateralità<sup>35</sup>. Sforzo vano, poiché nella sua mediazione tra finito ed infinito, Hegel parte dall'infinito (suggestionato anche in questo dalla teologia). Il finito appare solo negativamente nella filosofia hegeliana, come negazione dell'infinito, e al momento dell'affermazione viene di nuovo negato, superato dialetticamente nell'infinito<sup>36</sup>. Ecco perché nella filosofia hegeliana il finito appare mistificato, *rovesciato*: come nella teologia l'uomo è la verità svelata di Dio, così nella speculazione hegeliana il finito è la verità svelata dell'infinito<sup>37</sup>. Di questo

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>34</sup> « Nella teologia abbiamo tutto *due volte*, l'una *in abstracto*, l'altra *in concreto*; tutto *due volte* abbiamo nella filosofia hegeliana; come oggetto della logica, e poi di nuovo come oggetto della filosofia della natura e dello spirito » (*ibid.*, p. 225).

<sup>35</sup> « Astrarre significa porre l'essenza della natura *fuori dalla natura*, l'essenza dell'uomo *fuori dall'uomo*, l'essenza del pensiero *fuori dall'atto del pensiero*. La filosofia hegeliana ha *estraniato l'uomo a se stesso*, in quanto tutto il suo sistema riposa su questi atti d'astrazione. In verità essa identifica nuovamente ciò che separa, ma solo in modo esso stesso *separabile, mediato*. Alla filosofia hegeliana manca *unità immediata, certezza immediata, verità immediata* » (*ibid.*, p. 227).

<sup>36</sup> « La filosofia che deduce il finito dall'infinito, il determinato dall'indeterminato, *non giunge mai a porre il determinato ed il finito*. Il finito viene dedotto dall'infinito — ciò significa: l'infinito, l'indeterminato, viene determinato, *negato*; si ammette che *l'infinito senza determinazione, cioè senza finità, è nulla*, e quindi come *realtà* dell'infinito si pone il *finito*. Ma al fondo resta il non ente negativo dell'assoluto; la finità che è stata posta viene dunque sempre di nuovo superata dialetticamente. Il *finito* è la *negazione* dell'*infinito*, e di nuovo l'*infinito* la *negazione* del *finito*. La filosofia dell'assoluto è una *contraddizione* » (*ibid.*, p. 229).

<sup>37</sup> « Come nella teologia l'uomo è la *verità*, la *realtà* di Dio... così nella filosofia speculativa la *verità* dell'*infinito* è il *finito* » (*ibid.*, p. 229).

rovesciamento partecipa tutta la tradizione della filosofia speculativa, e solo l'inversione di quest'astrazione, cioè l'*assunzione del finito come dato originario*, potrà permettere di raggiungere ed esprimere la realtà<sup>38</sup>.

Un altro tratto caratteristico e comune tra filosofia speculativa e teologia è la mancanza di determinazioni spazio temporali. Come Dio ama senza soffrire, patire, sperare etc., e quindi ama senza amare, così la dialettica hegeliana si sviluppa senza tempo; nella dialettica di Hegel il tempo non esiste, bensì viene sostituito da uno sviluppo interno dell'assoluto<sup>39</sup>. Su questo punto specifico ben si riflette il mutamento avvenuto nel pensiero feuerbachiano dopo il '39 (*Per la critica della filosofia hegeliana*). Mentre allora ad Hegel era stata rimproverata solo l'assenza di una dimensione *spaziale*, ora si nega l'effettiva esistenza, nel suo metodo, anche di quella *temporale*.

Insieme ad Hegel viene ovviamente rifiutata tuttavia la tradizione speculativa, in primo luogo l'opera del suo « secondo fondatore », Schelling. I due filosofi, quasi due fratelli nemici della cultura del tempo, appaiono ora a Feuerbach come entrambi chiusi nello stesso ambito speculativo, ma l'uno quale opposto e negazione dell'altro: Hegel assume la materia all'interno del pensiero, Schelling il pensiero all'interno della materia<sup>40</sup>. Ma è soprattutto con Hegel che Feuerbach sente il bisogno di fare i conti: Schelling e la speculazione « positiva », Böhme, Spinoza etc., sono lasciati in secondo piano. Pare quasi che Feuerbach, giunto finalmente a fronteggiarsi con l'antico maestro, voglia recuperare il tempo perduto. Certo con ciò egli esprime anche un preciso giudizio culturale, cioè la molto maggior importanza di Hegel (e la stessa difficoltà ad emanciparsi da lui ne è una prova indiretta). Hegel in realtà fa dell'essere un predicato del pensiero, ed è per questo che la logica hegeliana è lo studio del pensiero come soggetto, mentre la sua filosofia della natura è lo studio della materia come estrinsecazione predicativa dello stesso pensiero; l'essere rimane dunque sempre in posizione subordi-

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>39</sup> « La filosofia speculativa ha fatto dello *sviluppo che prescinde dal tempo* una forma, un attributo dell'assoluto. Questo prescindere dello sviluppo dal tempo è però un vero capolavoro d'*arbitrio speculativo* nonché la prova lampante che i filosofi speculativi hanno trattato il loro assoluto nello stesso modo con cui i teologi hanno trattato il loro Dio, che ha tutte le passioni dell'uomo *senza passione*, ama *senza amore*, s'incollerisce *senza collera*. Sviluppo senza tempo equivale a sviluppo *senza sviluppo* » (*ibid.*, p. 233).

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 237-238.

nata, non viene mai raggiunto in modo immediato<sup>41</sup>, e la predicabilità dell'essere hegeliano è il corrispettivo filosofico speculativo di quella del mondo visto dai teologi, cioè come predicazione di Dio<sup>42</sup>. Dalla teologia ad Hegel vi è difatti uno sviluppo logico e storico senza soluzione di continuità: la teologia affermava che Dio era il creatore del mondo; la trasposizione in campo razionale e filosofico di quest'affermazione fu il panteismo di Spinoza, che identificando essere e pensiero identificava Dio e mondo. Il panteismo rappresenta la forma piú coerente di teologia, in quanto tutto è Dio, ma al tempo stesso la di lei negazione, in quanto nega la personalità di Dio. Hegel e Schelling rappresentano i due sviluppi possibili di questo panteismo teologico: il primo, ponendo l'accento sul pensiero, il secondo, sull'estensione: l'uno e l'altro restano dunque, seppur in modo opposto, prigionieri della speculazione e della pretesa di ridurre il finito all'infinito; né l'uno né l'altro rappresentano soluzioni veramente antiteologiche, quale è invece l'ateismo:

« L' 'ateismo' è la *conseguenza necessaria* del 'panteismo', il 'panteismo' conseguente »; « L' 'ateismo' è il 'panteismo' alla rovescia »<sup>43</sup>.

La posizione antihegeliana di Feuerbach è ormai esplicita e sostanziale, investe il metodo filosofico e la concezione dei rapporti di priorità tra essere e pensiero. Ma anche nella nuova posizione rimangono le tracce della formazione hegeliana del nostro, soprattutto perché accetta lo schema tipicamente hegeliano (basato sulla differenza tra verità e concetto) di elevare la propria posizione filosofica a *soluzione finale* di tutta la storia della filosofia, a presa di coscienza universale. L'ateismo antropologico è per Feuerbach il « mistero rivelato » di *tutta la storia* del pensiero teologico e metafisico.

Quanto ai temi positivi delle *Tesi*, sono presentati in stretto rapporto con quelli negativi delle proposizioni antihegeliane. Tra le parti *destruens* e *construens* vi è non solo un legame estrinseco, dato dal fatto che gli aforismi e dell'uno e dell'altro tipo appaiono mescolati, ma anche uno intrinseco: la *pars construens* è, *alla lettera*, il *rovescio* della *pars destruens*. Nell'una sono state indicate, con il metro dell'antropo-

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 238-239.

<sup>42</sup> « La dottrina hegeliana che la natura, la realtà, viene *posta* dall'idea, è solo l'espressione *razionale* della dottrina teologica che la natura viene creata da Dio, l'ente materiale da un ente immateriale, cioè astratto » (*ibid.*, p. 239).

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 223-224.



logia, le lacune di Hegel, le sue distorsioni speculative; nell'altra l'antropologia 'rovescia' quelle lacune, offrendo al lettore soluzioni *diametralmente opposte*, che pretendono colmarle. Pur nel suo ormai deciso antihegelismo, il pensiero feuerbachiano delle *Tesi* resta così in certo modo subordinato a quello hegeliano, cioè imprigionato e condizionato dall'esigenza di criticare una posizione filosofica tanto complessa. Sarà questo anche un preciso limite teoretico di Feuerbach appetto della ricchezza filosofica di Hegel; tuttavia, è certo che questo limite, se così si può chiamare, è stato un fattore ineliminabile del successo culturale di Feuerbach come *leader* della sinistra: la critica puntuale, quasi pedante delle proposizioni hegeliane, rispondeva molto bene alle esigenze culturali e politiche d'una generazione in fermento, come dimostra l'immediata utilizzazione che di questo testo fecero i giovani hegeliani più radicali. È sotto tale profilo che Feuerbach rappresenta veramente un punto di passaggio obbligato tra Hegel e Marx.

La complementarità della parte positiva rispetto a quella negativa è a volte persino meccanica. Se l'errore fondamentale delle speculazioni teologica e filosofica fu d'invertire soggetto e predicato, per riformare la filosofia speculativa, basterà ripetere quanto già si fece per la riforma della religione: ristabilire il giusto rapporto tra soggetto e predicato:

« Il metodo della critica riformatrice della *filosofia speculativa in generale* non si differenzia da quello già applicato nella *filosofia della religione*. Ci basta fare sempre del *predicato* il *soggetto*, e come soggetto farne l'*oggetto* ed il *principio* — quindi ci basta rovesciare la filosofia speculativa, e così otteniamo la verità senza veli, pura, limpida »<sup>44</sup>.

L'inversione tra soggetto e predicato attuata da Hegel aveva l'effetto di trasformare il finito in un attributo dell'infinito? La nuova filosofia avrà il compito diametralmente opposto: ridurre l'infinito al finito, mostrare che l'inizio della filosofia non è l'infinito, ma il particolare<sup>45</sup>. Basta dunque invertire la predicazione hegeliana per giungere a risultati opposti a quelli di Hegel, e dunque *ipso facto* veri! La filosofia dell'assoluto diviene filosofia dell'empirico, ed Hegel viene letteralmente « rovesciato »<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>46</sup> « L'infinito è la *vera essenza* del finito — il *vero* finito. La vera speculazione, o filosofia, non è altro che la *vera ed universale empiria* » (*ibid.*, pp. 230-231).

Un acuto giudizio su questa sia pur indiretta dipendenza da Hegel della posi-

Non mancano tuttavia, in questo breve testo, proposizioni teoretiche originali, svincolate da una rigida ed alquanto monotona contrapposizione ad Hegel; proposizioni che esprimono la potenzialità d'una filosofia antropologica feuerbachiana non così rigidamente condizionata da Hegel<sup>47</sup>; si tratta per ora solo di spunti, che verranno però ampiamente sviluppati nei *Principi*.

Nelle *Tesi*, l'esempio di maggior rilievo è il tentativo che Feuerbach compie di articolare più ampiamente la propria filosofia verso un superamento del dualismo tra essere e pensiero. Anche queste proposizioni, che godono di una certa maggiore autonomia teoretica, nascono però in primo luogo dalla negazione d'una formulazione hegeliana e da un suo rovesciamento complementare. È infatti in contrapposizione ad Hegel che Feuerbach dichiara che la priorità filosofica spetta non al pensiero, bensì all'essere; che la filosofia deve configurarsi non come idealismo, bensì come realismo, cioè deve giungere a conoscere la realtà, l'essere

---

zione feuerbachiana ha dato M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, ed. cit., II, dove a proposito di questo testo si dice che « il merito di Feuerbach... è quello d'aver compiuto il primo passo in direzione della critica compiuta del procedimento hegeliano di ipostatizzazione », e che il « suo limite, ... è quello di non aver compiuto i passi ulteriori (nel non aver visto, cioè, se non molto genericamente che cosa si nascondesse nel *vuoto di soggetto* cui si riduce l'ipostatizzazione come egli l'ha individuata, e cioè, come già aveva presentito Trendelenburg, la realtà empirica) » (p. 118). Feuerbach rimase insomma distante dal terreno del reale, cioè della *storia*. « E questo invalidato limite "ideologico" della critica feuerbachiana si rivela evidente proprio... [in una concezione del 'superamento' come] 'superamento' dell'estraniamento, come superamento della filosofia hegeliana, ovvero come *negazione di quella negazione dell'essenza umana* che essa, in quanto filosofia speculativa o astratta, rappresenta. La dialettica hegeliana verrebbe qui, allora, superata in forza della sua stessa legge, Hegel dovrebbe esser precisamente negato o 'mediatizzato' così come egli ha fatto per tutti gli altri filosofi: ma è evidente che così ciò che resta valido è precisamente la legge, lo schema della negazione-superamento, la dialettica hegeliana stessa. Ed è sintomatico che Feuerbach dica che la stessa negazione della filosofia hegeliana ne costituisce, per qualche verso, il supremo *inveramento*. La ricognizione dell'alienazione sul terreno pratico permetterà invece a Marx, anche a quest'ultimo proposito, come vedremo, di uscire dal vicolo cieco di un antihegelismo supremamente hegeliano, in quanto muterà le prospettive, i rapporti e le categorie di questa critica, riconoscendo l'alienazione come un *fatto determinato* da contrastare *scientificamente* (non speculativamente) e da *sopprimere operativamente* » (pp. 119-120).

<sup>47</sup> Lo stesso Feuerbach si rese conto della necessità di sviluppare le *Tesi* già prima ancora che queste apparissero a stampa; nella citata lettera dell'8 novembre 1842 scriveva a Ruge: « Ho molto desiderio di veder presto davanti a me le mie *Tesi* stampate, per avere un movente esterno per proseguirle » (*S. W.* 2, XIII, p. 403).

particolare, determinato, concreto delle cose<sup>48</sup>. Ma, aggiunge Feuerbach, su quest'essere particolare occorre sviluppare un discorso generale, ed è qui ch'egli accenna ad un superamento del simmetrico rovesciamento dell'hegelismo, quale sarebbe la contrapposizione della priorità dell'essere a quella del pensiero.

Per superare il dualismo, scrive il nostro, non si può partire dal pensiero, come aveva fatto Hegel, ma nemmeno dall'empirico immediato; occorre invece riuscire a definire filosoficamente un essere che tenga conto del pensiero, comprendendolo sotto la propria determinazione; questo essere mediato è il *Bewusstsein*, la coscienza dell'essere:

« L'essere col quale ha inizio la filosofia non può venir separato dalla coscienza, la coscienza non può venir separata dall'essere. Come la qualità è la realtà della sensazione e, per contro, la sensazione è la realtà della qualità, così anche l'essere è la realtà della coscienza, ma al tempo stesso la coscienza è, per contro, la realtà dell'essere — solo la coscienza è l'essere reale. Solo la coscienza è l'unità reale di spirito e natura »<sup>49</sup>.

Feuerbach cerca dunque una mediazione tra essere e pensiero che non consiste unicamente nel contrapporre, in polemica con il proprio antico maestro, il primo al secondo; è un accenno che sarà sviluppato, come dicevo, nei *Principi*. Vorrei però anche far presente come quest'accenno meriti di essere sottolineato soprattutto per gli sviluppi che avrà, non tanto perché già ora esso dia luogo ad una teorizzazione filosofica completamente emancipata da Hegel. Anche qui, infatti, l'origine di polemica antihegeliana, seppur non speculare, resta: hegeliano è il concetto di *Bewusstsein* come mediazione tra essere e pensiero, anche se Feuerbach ne accentua gli aspetti empirici, Hegel invece quelli universali, logici e dialettici.

La stessa forma letteraria, di riflessioni ed aforismi staccati, sotto-

---

<sup>48</sup> « La filosofia è il riconoscimento di ciò che è. Pensare e riconoscere le cose e le essenze così, come sono — questa è la legge suprema, il compito supremo della filosofia » (*ibid.*, p. 232). Ferma restando l'inversione feuerbachiana tra finito ed infinito, leggendo affermazioni come questa non si può non pensare ad Hegel, il che ancora una volta dimostra il rapporto di rigida contrapposizione e di dipendenza di Feuerbach da lui; si veda ad es. in G. W. F. HEGEL, *Filosofia del diritto*, ed. cit.: « la filosofia, poiché è lo scandaglio del razionale, appunto perciò è la comprensione del presente e del reale; non la ricerca d'un al di là, che sa Dio dove dovrebbe essere, — o del quale, nel fatto, si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un unilaterale e vuoto raziocinamento » (p. 14); come si vede, molte delle critiche di Feuerbach contro Hegel sono straordinariamente vicine a quelle di Hegel contro Fries.

<sup>49</sup> S. W. 2, II, p. 232.

linea questa recalcitrante dipendenza, nelle *Tesi*, di Feuerbach da Hegel. Si tratta infatti di una forma letteraria che tende a suggerire che in ogni aforisma si concentrino un 'errore' hegeliano ed il suo 'superamento' antropologico. Forme essenziali del naturalismo del *Bewusstsein* sono infatti quelle che Hegel, all'inizio della *Fenomenologia*, considerava inesenziali: spazio e tempo.

È dunque all'interno di questa rigida contrapposizione ad Hegel che appaiono e scompaiono gli accenni di maggiore originalità teoretica di Feuerbach, ad es. la sua tesi che l'immediatezza spazio temporale possa esser superata mediante l'intersoggettivismo amoroso, tesi che costituisce forse il più brillante spunto di *naturalismo mediato* presente in questo testo. Spazio e tempo, afferma Feuerbach, sono, seppur finiti, i rivelatori dell'*infinità reale*<sup>50</sup>. Lo spazio esprime il limite che è all'origine dell'esistenza umana individuale; il *Bewusstsein* nasce da questa limitazione, ed è un tentativo di trascenderla sotto l'impulso amoroso per ciò che è esterno a questo limite e che il *Bewusstsein* amante vorrebbe congiunto a sé. La coscienza, l'attributo divino della realtà empirica dell'uomo, nasce così da una limitazione sensibile, dal *pàtos* dell'individualità finita che si avverte e sente incompleta; la limitazione spazio temporale è dunque antropogenica, è la condizione della scintilla divina dell'uomo<sup>51</sup>. È questo uno spunto veramente nuovo. Non va quindi intesa solo nel senso di una meccanica contrapposizione ad Hegel neppure l'affermazione feuerbachiana che avendo l'autore della *Filosofia del diritto* separato spirito e materia, mettendo l'uno nel testo e l'altro nelle note (l'espressione avrà molta fortuna), l'antropologia deve non solo riunire i due termini, ma anche dare la priorità a ciò che Hegel metteva in nota<sup>52</sup>. Per « nota » qui s'intende non la materia in senso immediato come contrapposizione allo spirito, ma la realtà spazio temporale come contrapposizione allo sviluppo dialettico astratto.

Quest'unione di spirito e materia, di attività e passività, viene presentata da Feuerbach come tentativo d'unificare la tradizione liberale,

<sup>50</sup> « Spazio e tempo sono le forme in cui si rivela l'infinito reale » (*ibid.*, p. 233).

<sup>51</sup> « Dove non c'è limite, non c'è spazio, non c'è bisogno, ivi non c'è nemmeno qualità, non c'è energia, non c'è spiritus, non c'è fuoco, non c'è amore. Solo l'ente che patisce un bisogno è l'ente necessario. Esistenza senza bisogni è esistenza *superflua* » (*ibid.*, p. 234).

<sup>52</sup> « Il filosofo deve accogliere nel testo della filosofia quella parte dell'uomo che non filosofa, che anzi è *contro* la filosofia, che si *oppone* al pensare astratto, ciò dunque che Hegel relega solo nelle note » (*ibid.*, pp. 234-235).

senistica e politica dell'illuminismo francese con quella del pensiero tedesco. Feuerbach trovava questo tema nell'ambiente culturale della sinistra hegeliana e, per quanto qui tratti solo dell'aspetto gnoseologico del sensismo illuministico francese, egli è indubbiamente uno degli artefici dell'aspirazione alla fusione delle due tradizioni, aspirazione che avrebbe trovato il proprio ideale punto d'incontro di lì a poco, negli « Annali franco-tedeschi ». Lo sforzo di unificare le due culture fu anzi uno dei tratti tipici della sinistra. Presente già in L. Börne ed H. Heine, i due maggiori esponenti della giovane Germania<sup>53</sup>, venne ripreso in pieno dagli « Annali di Halle » e dagli « Annali tedeschi », che verso la fine della loro esistenza (gennaio 1838 - gennaio 1843) teorizzarono esplicitamente la necessità di dar vita ad un *secondo illuminismo*, che unificasse tradizione filosofica tedesca e tradizione politica francese<sup>54</sup>. In questo contesto s'inserisce anche l'interessantissima figura di M. Hess, sionista, socialista ed autodidatta che durante lunghi soggiorni in Francia ed in Olanda aveva studiato appassionatamente la filosofia di Spinoza e di Rousseau, oltre che il pensiero di Hegel. A Parigi aveva frequentato la ' Lega dei giusti ', e nel 1837, tornato in Germania, aveva pubblicato una *Storia sacra dell'umanità*<sup>55</sup>, dove auspicava una rivoluzione universale cui concorressero Francia e Germania, fondendo le proprie emancipazioni politica e filosofica. Durante la grande crisi europea del 1840 concepì un'opera che apparve l'anno dopo, *La triarchia europea*<sup>56</sup>, in cui esortava Germania, Francia e Inghilterra ad allearsi per la causa del progresso umano. Secondo Hess, la riforma protestante aveva sí emancipato lo stato dalla religione, ma solo teoreticamente; l'emancipazione pratica era stata opera della rivoluzione francese. Ma giacché la Germania da sola era troppo idealista (Hegel) e la Francia da sola troppo materialista (Saint-Simon), solo una terza nazione, e cioè l'Inghilterra, avrebbe realizzato la fusione delle due culture<sup>57</sup>. Anche Marx, già pri-

<sup>53</sup> Anche per questo aspetto rimando al mio citato studio su *Le origini della sinistra hegeliana*.

<sup>54</sup> Si cfr. per questo le appendici I e II del lavoro succitato.

<sup>55</sup> *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart, 1837.

<sup>56</sup> M. HESS, *Die europäische Triarchie*, Leipzig, 1841; l'opera costituiva il contraltare progressista di un'opera apparsa due anni prima e che aveva messo alquanto a rumore la Germania del tempo: ANONIMO, *Die europäische Pentarchie*, Leipzig, 1839 (l'anonimo autore era K. E. HOLDMANN); per una recensione di quest'opera cfr. ANONIMO (RUGE?), in « Annali di Halle », nn. 217-222, 10-16 settembre 1939, cc. 1729-1772.

<sup>57</sup> In queste affermazioni si accavallano tesi di Heine, Ruge e Feuerbach; per

ma che uscissero le *Tesi*, aveva fatto proprie le esigenze avanzate da Heine e Ruge per rendere « piú pratica » la filosofia tedesca<sup>58</sup>.

Ma torniamo a Feuerbach: nell'immaginario linguaggio che spesso i suoi aforismi assumono, l'unione del principio attivo e di quello passivo diviene l'unione tra testa e cuore. Nel pensiero, scrive, l'uomo è attivo, ma nella sensibilità, nel cuore, è passivo, dipende dal mondo esterno. Il naturalismo antropologico di Feuerbach vuole appunto unire testa e cuore, tradizione tedesca e sensualismo francese<sup>59</sup>. Il cuore, cioè l'elemento passivo, assume anche la funzione *materna* della ricettività femminile; la testa invece, come elemento attivo, anche quella *paterna* di potenza virile, cosicché la nuova filosofia avrà madre francese e padre tedesco<sup>60</sup>. Queste proposizioni feuerbachiane scivolano, come si vede, in qualche barocchismo, ma ciò non toglie nulla all'importanza culturale del loro contributo nella saldatura tra le due tradizioni. Rispetto a Heine, a Börne, allo stesso Hess, l'affermazione di Feuerbach della necessità di procedere alla fusione delle due culture aggiunge qualche cosa di *qualitativamente* nuovo ed importante, giacché dà a quest'idea una nuova base filosofica (la critica della speculazione hegeliana) ed una nuova meta:

---

i riferimenti culturali ai primi due, rimando di nuovo al mio citato studio. Per un inquadramento critico di questo e degli altri temi dell'opera di Hess, rimando a: A. CORNU, *Moses Hess et la Gauche hégelienne*, Paris, 1934; E. SILBERNER, *Beiträge zur literarischen und politischen Tätigkeit von Moses Hess. 1841-1843*, in « Annali » dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, VI, Milano, 1964, pp. 387-437.

<sup>58</sup> Cfr. K. MARX, *Der leitende Artikel in Nr. 179 der « Kölnischen Zeitung »*, scritto nel 1842, ora in K. MARX - F. ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe (M.E.G.A.)*, Frankfurt a. M., Berlin, Mosca, 1927-1935, 11 voll., in I, I<sup>2</sup>, pp. 232 sgg.; traduzione italiana in K. MARX, *Scritti politici giovanili* (a cura L. FIRPO), Torino, 1950, pp. 135-156 (d'ora innanzi citato come FIRPO).

Tutti questi fermenti trovarono il loro compimento negli « Annali franco-tedeschi », titolo proposto da Marx proprio per sottolineare la fusione di radicalismo politico francese e ateismo filosofico tedesco (quello stesso ateismo che Feuerbach viene teorizzando nei testi presi in esame in questo mio studio); come sede del periodico, Marx propose Strasburgo, simbolo storico della fusione delle due culture rivierasche del Reno (cfr. lettera del 13 marzo 1843 a Ruge in *M.E.G.A.*, I, I<sup>2</sup>, p. 307). Quando, nel 1914, Lenin scrisse per il *Dizionario enciclopedico Granat* la voce *K. Marx*, spiegava che « Marx è stato colui che ha continuato e genialmente perfezionato le tre piú importanti correnti d'idee del secolo XIX, proprie dei tre paesi piú progrediti dell'umanità: la filosofia classica tedesca, l'economia politica classica inglese e il socialismo francese » (V. I. LENIN, *Marx-Engels-marxismo*, Roma, 1952, p. 13).

<sup>59</sup> *S. W.* 2, II, p. 235.

<sup>60</sup> « Il cuore — il principio femminile, il *senso* per il finito, la sede del materialismo — ha un'indole *francese*; la *testa* — il principio maschile, la sede dell'idealismo — un'indole *tedesca* » (*ibid.*, p. 236).

una filosofia dell'uomo reale (nel senso in cui, per un certo periodo almeno, anche Marx intenderà quest'espressione). L'essenza della filosofia nata da questa straordinaria unione sarà infatti, precisa Feuerbach, *tutto l'uomo*, il *Mensch*, che pensa in quanto è e che è in quanto pensa, che pensa come è e che è come pensa<sup>61</sup>. E poiché l'unilateralità dei genitori tedesco e francese è superata in una nuova totalità armoniosa ed equilibrata, anche il nome che designerà il soggetto della nuova filosofia sarà nuovo e diverso: non più *Selbstbewusstsein*, termine che (almeno nel senso hegeliano) non comprende la realtà sensibile dell'uomo, bensì *Mensch*. La nuova filosofia è filosofia del *Selbstbewusstsein* solo se si prescinde dal significato arcaico (hegeliano) del termine, se si fa coincidere l'autocoscienza con la realtà sensibile dell'uomo: « *Der Mensch ist das Selbstbewusstsein* (l'uomo è l'autocoscienza) »<sup>62</sup>. La nuova filosofia non separa l'autocoscienza dalle sue determinazioni particolari e reali, non distingue l'uomo dal cittadino, dal padre, dall'artista. L'uomo (*Mensch*) è concreto e reale solo in quanto coincide con gli attributi dell'uomo, e l'autocoscienza non è un soggetto immaginario cui questi attributi possono inerire o meno<sup>63</sup>. Trattare in astratto i predicati dell'uomo, come ad es. la libertà od il diritto, riducendo nel contempo l'uomo stesso a predicato di quegli immaginari soggetti astratti, non ha dunque alcun senso. L'unico vero soggetto d'ogni filosofia del diritto, della religione etc., è l'uomo; l'unità di soggetto e predicato è l'essenza stessa della nuova filosofia franco tedesca<sup>64</sup>. Si ottiene così anche una saldatura tra filosofia e scienza: saldatura espressa sempre dal *Mensch* che, con la sua attività pensante, estende il campo della propria azione, dominando la natura mediante la scienza<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 240-241.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>63</sup> « In generale il nome 'uomo' significa solo l'uomo con i suoi bisogni, sensazioni, stati d'animo, l'uomo come persona, distinto dal suo spirito ed in generale dalle sue qualità esteriori — distinto, ad es., dall'artista, dal pensatore, dallo scrittore, dal giudice, quasi che il fatto di essere pensatore, di essere artista, di essere giudice ecc. non fosse una *proprietà caratteristica ed essenziale dell'uomo*; quasi che l'uomo nell'arte, nella scienza etc. fosse *fuori di sé* » (*ibid.*, p. 242).

<sup>64</sup> « Ogni speculazione senza l'uomo, fuori dall'uomo od addirittura sopra l'uomo, sul diritto, la volontà, la libertà, la personalità, è una speculazione *senza unità, senza necessità, senza sostanza, senza fondamento, senza realtà*. L'esistenza della libertà, della personalità, del diritto, è l'uomo. Solo l'uomo è il *fondamento* ed il *terreno* dell'io fichtiano, il *fondamento* ed il *terreno* della monade leibniziana, il *fondamento* ed il *terreno* dell'assoluto » (*ibid.*, p. 243).

<sup>65</sup> « La filosofia deve di nuovo collegarsi con la scienza della natura, la scienza della natura con la filosofia » (*ibid.*, p. 244).

Il contesto storico in cui Feuerbach esprimeva queste sue *Tesi* non poteva, visto il carattere realistico e pratico della sua filosofia, non influenzare il suo pensiero. Si è visto come il precipitare dei rapporti tra filosofia critica ed ordine costituito avesse influenzato direttamente la stessa pubblicazione delle *Tesi*, che tardarono un anno a vedere la luce a causa delle difficoltà frapposte dalla censura; sappiamo inoltre, dallo studio dell'evoluzione degli altri autori della sinistra ed in generale degli « Annali » di Ruge, che un fenomeno universalmente diffuso tra i « giovani » hegeliani che avevano visto lo stato rivolgersi contro il verbo filosofico del quale avrebbe dovuto essere difensore, era quello della « fuga in avanti », cioè di reagire alle difficoltà non già rinunciando alle proprie posizioni avanzate, bensì radicalizzandole viepiù. Nulla da stupire quindi che in questo contesto Feuerbach riprenda ed approfondisca anche quei pochi spunti di filosofia politica che gli abbiamo visto enunciare sino ad ora, e dedichi ad essa gli ultimi aforismi delle *Tesi*, aforismi in cui prende in esame le conseguenze pratiche, politiche, alle quali conduce il rifiuto d'una visione antropologica del mondo: un popolo con una metafisica astratta, ignorante delle determinazioni spazio temporali della realtà storica, non può avere che una politica astratta, una vita statale conservatrice, assurda, antistorica<sup>66</sup>. La nuova filosofia, di contro, ponendo sempre ed ovunque come unico vero soggetto l'uomo, ha anche implicazioni politiche, umanizza e razionalizza la vita degli stati:

« La nuova, la sola filosofia positiva... è l'uomo pensante stesso — l'uomo che è, e si sa, essenza autocosciente della natura, essenza della storia, essenza degli stati (corsivo mio), essenza della religione »<sup>67</sup>.

La tematica politica resta però marginale, non sviluppata. Feuerbach era contrario ad una politicizzazione anche non del tutto immediata dei risultati teorici, come vedremo dall'epistolario scambiato in occasione della fondazione degli « Annali franco-tedeschi » con Ruge e Marx.

Vorrei tuttavia rimandare l'esame dell'ultima parte delle *Tesi* a dopo

---

<sup>66</sup> « La negazione di spazio e tempo nella metafisica, nell'essenza delle cose, porta le più disastrose conseguenze pratiche. Solo chi si pone *ovunque* dal punto di vista dello spazio e del tempo ha *intelligenza pratica* e *tatto* anche nella vita. Spazio e tempo sono i primi criteri della prassi. Un popolo che esclude dalla sua metafisica il tempo, che divinizza l'esistenza eterna, *cioè astratta*, che prescinde dal tempo, questo è un popolo che, coerentemente, esclude il tempo anche dalla sua politica, divinizza il principio di stabilità, principio antistorico che contraddice il diritto e la ragione » (*ibid.*, p. 233).

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 240-241.



aver fatto quello dello scritto *Per il giudizio de « L'essenza del cristianesimo »*, pubblicato nel febbraio del 1842 e la cui stesura s'intreccia con quella delle *Tesi*.

§ 5. - NUOVE POLEMICHE SU « L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO ». FEUERBACH E B. BAUER.

Contro la « Gazzetta generale d'Augusta », sulla quale era comparsa una corrispondenza anonima da Francoforte sul Meno in cui si identificavano le sue posizioni a quelle di Bruno Bauer (autore della *Tromba del giudizio universale* <sup>68</sup>), Feuerbach dettò il breve ma importante saggio *Per il giudizio de « L'essenza del cristianesimo »* <sup>69</sup>, saggio che costituisce una esplicita manifestazione del mutato atteggiamento verso Hegel (le *Tesi* apparvero solo un anno dopo) <sup>70</sup>.

<sup>68</sup> B. BAUER (apparsa anonima), *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, 1841; una traduzione italiana, a cura di C. CESA, di questo testo nella cit. antologia *La sinistra hegeliana*.

<sup>69</sup> L. FEUERBACH, *Zur Beurteilung der Schrift: "das Wesen des Christenthums"*, apparso in « Annali tedeschi », nn. 39-40, 16-17 febbraio 1842, pp. 153-159; alla p. 159, prima della firma (L. F.), reca la data in cui fu scritto: 9 gennaio. È riedito in *S. W. 1*, I, pp. 248-258; in *S. W. 2*, VII, pp. 265-275; trad. it. in L. FEUERBACH, *Opere*, ed. cit. a cura di C. CESA, pp. 235-246.

<sup>70</sup> A proposito della lettera indirizzata alla « Gazzetta generale d'Augusta » da Feuerbach (cfr. in GRÜN, I, p. 340), è da osservare che si tratta del primo documento pubblico con il quale Feuerbach si oppone all'hegelismo ed al giovane hegelismo insieme, in cui cioè afferma esservi una differenza teorica fondamentale tra sé ed i giovani hegeliani che, seppur critici, restano nell'ambito del metodo del maestro; spedita nel dicembre 1841, è anteriore di circa un mese alla spedizione delle *Tesi* a Ruge.

Da notarsi però che l'accostamento tra *L'essenza del cristianesimo* e la *Tromba del giudizio universale* non era stato fatto solo dalla « Gazzetta generale d'Augusta », bensì anche da Engels e da Ruge (cfr. più innanzi le trattazioni loro dedicate). Ruge ad es. aveva interpretato la *Tromba* come un'opera di rottura con l'hegelismo (lettera del 24 novembre 1841, in BOLIN, I, p. 337), e per rottura non intendeva certo rottura radicale con il metodo hegeliano (concetto che acquisì solo *dopo* la lettura delle *Tesi*), bensì rottura con la tradizione *scolastica* hegeliana (cioè rottura su di una base teorica qual è quella del saggio *Per la critica della filosofia hegeliana*). E difatti nel saggio che, dopo aver letto le *Tesi*, pubblicò sugli « *Anekdotas* », *Nuova svolta della filosofia tedesca*, Ruge precisa il proprio giudizio, affermando che Bauer, diversamente da Feuerbach, non rompe con l'hegelismo, bensì ne costituisce solo un'eresia, un'interpretazione eterodossa. È questa una prova di più della funzione egemonica svolta in quegli anni da Feuerbach.

In una lettera datata semplicemente « dicembre 1841 », Feuerbach scriveva a Ruge di aver letto qua e là passi della *Tromba*, di trovarla opera divertente e buona, e la attribuiva a Ruge stesso (*S. W. 2*, XIII, p. 385). Il 20 dello stesso mese gli

In questo saggio Feuerbach, sulla base dell'ormai consumata rottura con l'hegelismo come metodo filosofico generale, rompe inoltre con il giovane hegelismo od hegelismo critico, cioè con quelle posizioni (che erano state anche le sue), che senza fare radicalmente i conti con la filosofia hegeliana, mettevano solo in discussione un punto o l'altro del sistema, e dunque facevano dell'eterodossia, ma non fondavano una *nuova filosofia*. Feuerbach quindi distingue non solo tra sé ed Hegel, ma anche tra sé e l'anonimo autore della *Posaune*, cioè Bauer, giacché quest'ultima, afferma, fonda i suoi risultati irreligiosi ancora con l'aiuto del metodo hegeliano, mentre *L'essenza del cristianesimo* avrebbe rovesciato le posizioni fondamentali di Hegel mediante l'inversione di soggetto e predicato:

---

riscriveva affermando di aver finito di leggere l'opera il giorno prima, di attribuirlo a Ruge o a Bruno Bauer, e di non esser d'accordo con l'autore dello scritto quando questi cerca di ricondurre tutta la posizione di sinistra, cioè critica della religione, ad Hegel stesso (*ibid.*, p. 387). Voler ricondurre tutto ad Hegel, afferma, sarebbe come voler ricondurre tutto ad Adamo per il solo fatto che tra noi ed Adamo c'è una linea di mediazioni ininterrotte; la nostra, scrive, « è una *nuova autonoma filosofia* », che nasce proprio dalla rottura con l'hegelismo (p. 387). Aggiunge poi di sentire la necessità di precisare questo concetto: « Per quanto in generale la mia opera (*L'essenza del cristianesimo*) sia un *risultato della filosofia hegeliana e coincide con essa* (corsivo mio; come si vede, lo stesso Feuerbach sentiva la stretta derivazione hegeliana della sua opera maggiore, anche se precisa che non c'è solo quello), pur tuttavia spesso essa è nata proprio da un'opposizione indignata in particolare alla sua filosofia della religione. La separazione della luce dalle tenebre è però una nuova creazione. In questo senso avrei quasi voglia di suonare la tromba contro la *Tromba*, per quanto sia molto rallegrato dalle sue note, per mostrare alla gente che l'ateismo non nasce da una *scuola*, bensì dalla natura, che non siamo atei per *formazione scolastica*, bensì per *nascita*, che l'ateismo è nostra carne e nostro sangue » (p. 387). Prima che l'anno fosse finito, cioè entro undici giorni dalla presente lettera, Feuerbach avrebbe trovato nella corrispondenza della « Gazzetta generale d'Augusta » la spinta decisiva a precisare pubblicamente questi pensieri, che sono già nell'ordine d'idee delle *Tesi*; ricordo che il saggio *Per il giudizio de "L'essenza del cristianesimo"* è datato 9 gennaio 1842: come si vede, la consueta sconcertante rapidità di pensiero e di stesura!

Per l'inquadramento storico cfr. C. CESA, *Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza (1841-1843)*, ed. cit.; M. ROSSI, *La Posaune di B. Bauer e la filosofia hegeliana della religione*, in « Rivista di filosofia », 1963, pp. 135-163; di M. ROSSI cfr. anche *Marx e la dialettica hegeliana*, II, pp. 83 sgg., ove s'inserisce quest'opera baueriana nel contesto generale della sinistra; G. A. VAN DER BERGH VAN EYSINGA, *Aus einer unveröffentlichten Biographie von Bruno Bauer. Bruno Bauer in Bonn, 1839-1842*, sta in « Annali » dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, VI, 1963, Milano, 1964, pp. 329-386; A. ZANARDO, *Bruno Bauer hegeliano e giovane hegeliano* (saggio bibliografico), in « Rivista critica di storia della filosofia », 1966, II, pp. 189-210, III, pp. 293-328.

« La mia filosofia della religione è tanto poco un'esplicazione di quella hegeliana, come l'autore della *Tromba* vuol far credere, che essa, al contrario, è nata unicamente dall'*opposizione* a quella hegeliana, e può essere compresa e giudicata *solo a partire da quest'opposizione*. Infatti, ciò che per Hegel ha il significato del *secondario, soggettivo, formale*, ha per me il significato del *primario, oggettivo, sostanziale* »<sup>71</sup>.

Per esemplificare quest'opposizione generale, Feuerbach enumera una serie d'opposizioni particolari tra *L'essenza del cristianesimo* ed Hegel, e, come già nelle *Tesi*, cerca di mostrare come l'antropologia sia esattamente il rovescio dell'hegelismo: ciò che là era immagine (*Bild*), qui diviene oggetto reale (*Sache*); religione e filosofia non sono più identificate, bensì separate; quintessenza della religione non è più la dogmatica, bensì la preghiera; non è più il soggettivo a venir oggettivato, bensì l'oggettivo (Dio) a venir soggettivato (uomo)<sup>72</sup>. Come già si è osservato a proposito del *Chiarimento d'una recensione teologica*, Feuerbach anche qui, ed anzi in misura ancora maggiore, sta cercando di retrodatare il proprio antihegelismo radicale; questo è il significato della netta distinzione che egli fa tra sé e Strauss, oltre che tra sé e Bauer<sup>73</sup>.

Nella mutata prospettiva filosofica, anche l'inserimento nell'ambito di un contesto storico generale diviene più preciso e più aggressivo:

« Chi è schiavo dei propri sentimenti religiosi non merita di esser trattato che da schiavo anche politicamente. Chi non domina se stesso non ha nemmeno la forza, né il diritto, di liberarsi dall'oppressione morale e politica »<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> S. W. 2, VII, pp. 265-266.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 266-267.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 268. Feuerbach respinge come superficiale il giudizio che sui rapporti tra lui e Strauss era contenuto nel saggio di K. BIEDERMANN, *L. Feuerbachs 'Wesen des Christentums' und D. F. Strauss 'Die christliche Glaubenslehre'*, apparso in « *Deutsche Monatschrift für Literatur und öffentliches Leben* », 1842, fasc. I, giudizio che secondo Feuerbach non distingueva sufficientemente la diversità d'impostazione filosofica delle due opere di critica religiosa.

<sup>74</sup> S. W. 2, VII, p. 269. Come ho già detto, nonostante queste ed altre espressioni politicizzate di Feuerbach, egli in realtà rimase sempre molto diffidente verso un impegno politico preciso, del tipo di quello non dico di Marx ed Engels, ma di Heine o Ruge. Nel 1851, scrivendo la prefazione alle *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, tenute all'università di Heidelberg nella breve parentesi di libertà politica del 1848, Feuerbach tra l'altro scriveva: « Il fatto che queste lezioni vengano pubblicate solo ora non deve destare meraviglia. Cosa vi è ora di più tempestivo di un ricordo dell'anno 1848? In questo ricordo devo subito far osservare che queste lezioni furono la mia sola attività e manifestazione pubblica nel cosiddetto

Qui s'innesta anche l'aspetto avveniristico, sempre presente nel pensiero feuerbachiano, espresso nell'annuncio di una emancipazione che spazzerà via la religione, causa prima della meschinità dell'uomo moderno, poiché

« dove la religione è in contraddizione con gli interessi scientifici, politici, sociali, con gli interessi, in breve, morali e materiali, qui l'umanità si trova in uno stato di *corruzione sin dalle fondamenta*, immorale — nello stato dell'*ipocrisia* »<sup>75</sup>.

Hegel, contrariamente a quanto sostiene Bauer nella *Tromba del giudizio universale*, non ha, afferma Feuerbach, superato la religione. Il suo metodo filosofico è astratto, e quindi errato come quello della teologia; è ambiguo, e se ne può fare un'applicazione eterodossa, come quella di Bauer, od anche una ortodossa, come quelle della destra. Ma per distruggere la religione non basta l'eterodossia, ch'è solo una diversa forma di religione, bensì occorre un *superamento* della religione sul suo stesso terreno<sup>76</sup>. Quello antropologico è il solo metodo radicalmente antiteologico, e per ciò stesso anche antihegeliano. *L'essenza del cristianesimo* ne è una prima, parziale applicazione, fatta non alla speculazione, ma alla religione<sup>77</sup>. Feuerbach conclude poi con un argomento *ad personam*, che riprende la sua vecchia polemica contro l'accademia:

« una differenza essenziale tra Hegel e la mia modesta persona consiste infine nel fatto che egli era *professore* di filosofia, io invece non sono professore, non sono dottore; che Hegel, dunque, vive, pensa e scrive nell'ambito di una qualità ed un limite accademici, io invece come *uomo*, come uomo puro e semplice. — Nessuna meraviglia dun-

---

tempo della rivoluzione. A tutte le azioni e i dibattiti di allora, sia politici sia non politici, ai quali presenziai, presi parte solo come spettatore ed osservatore critico, e ciò per il semplice motivo che non posso prender parte ad iniziative che non possono avere successo e che quindi non hanno nessun senso, e che sin dall'inizio di quelle lezioni e di quei dibattiti avevo previsto, od almeno presentito, il loro sbocco » (*S. W. 1, VIII*, pp. VI-VII).

<sup>75</sup> *S. W. 2, VII*, p. 270.

<sup>76</sup> « Per quanto dunque concerne l'atteggiamento della filosofia hegeliana verso questo stato d'ipocrisia della storia del mondo, non si può affatto rivendicare ad essa l'onore di averla smascherata e realmente superata. Nella filosofia di Hegel, piuttosto, quest'atteggiamento è invece sia *non* superato, sia superato. Fa essenzialmente parte della *caratteristica* della sua filosofia il fatto che su di essa si possano fondare altrettanto bene, e sono effettivamente state fondate, tanto l'ortodossia quanto l'eterodossia; che con essa si possano far risuonare altrettanto bene le note della *Tromba* quanto le dolci e carezzevoli note flautate dell'armonia tra fede e miscredenza. Hegel è il superamento nell'ambito del *vecchio* di ciò ch'è vecchio e decrepito » (*ibid.*, p. 272).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 272.

que che io, all'opposto della filosofia della religione hegeliana, neppure tragga altro dalla religione che, appunto, l'uomo »<sup>78</sup>.

Questa polemica antiaccademica non si restringe, va detto, alla banalità d'una accusa personale contro Hegel, ma rappresenta anche un aspetto dell'umanizzazione della filosofia proposta dalle *Tesi*: la filosofia deve esser scalzata dal suo altare di attività suprema dell'uomo, riservata a pochi eletti. Venendo a coincidere con l'antropologia ed il soggetto umano, essa sarà attività universale di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, senza soluzione di continuità rispetto alla vita pratica, inaugurando così una nuova era nella storia della filosofia e del mondo, iniziando ed attuando il vero superamento dell'hegelismo professorale e di tutta la tradizione speculativa che in esso trova coronamento. La nuova filosofia nasce dalla morte dell'antica, e ne costituisce l'opposto<sup>79</sup>.

Torniamo così agli ultimi aforismi delle *Tesi*, che questa polemica contro la « Gazzetta generale d'Augusta » riprendono e ripetono. Feuerbach dichiara che la nuova filosofia rifugge dal largo pubblico dei giornali, ed accusa la « Gazzetta » d'aver falsato il suo pensiero<sup>80</sup>. È interessante osservare come Feuerbach, mentre voleva fondare una filosofia che divenisse la presa di coscienza teorica di una nuova era, e polemizzava contro l'accademismo di Hegel, non avesse nessuna sensibilità per la rivoluzione culturale rappresentata dal dibattito *giornalistico* della sinistra, e come fosse rimasto sordo a quest'aspetto tipicamente illuministico della corrente di cui pure era il *leader* filosofico. È un tratto che rivela, con grande chiarezza, la mancata politicizzazione di Feuerbach appetto, ad es., di Marx, che nel luglio di quello stesso '42 scriverà sulla « Gazzetta renana »:

« La filosofia, soprattutto la filosofia tedesca, ha un profondo attaccamento alla solitudine, all'isolamento sistematico, alla fredda autocon-

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 273. Questo saggio, ed in particolare questa polemica contro l'accademismo di Hegel, provocarono una risposta mordace di uno tra i più brillanti « professori » hegeliani, K. ROSENKRANZ, *Hegel, der Facultätsphilosoph und L. Feuerbach, der Menschheitsphilosoph*, in *Studien*, Leipzig, 1848, parte V, sez. III, pp. 325-335; ecco l'ironico commento all'uomo Feuerbach che stigmatizza il professore Hegel: « Ho troppo rispetto per l'entusiasmo etico che Feuerbach ha sempre dimostrato; credo troppo fermamente al disinteresse ed alla mancanza di vanità del suo sforzo per ricondurre queste sue orgogliose espressioni ad un *pâto* diverso da quello scientifico » (p. 328); l'allusione alle disavventure accademiche di Feuerbach è evidente.

<sup>79</sup> *S. W.* 2, VII, pp. 274-275.

<sup>80</sup> *S. W.* 2, II, pp. 241-242.

templazione... Conforme al suo carattere, non ha mai compiuto il primo passo per mutare i suoi ascetici paramenti sacerdotali col disinvolto abito da società dei giornali ».

Marx caldeggiava invece una fusione tra mondo giornalistico e mondo della filosofia:

« Dato che ogni vera filosofia è la quintessenza spirituale dell'epoca sua, deve venire il momento in cui essa entrerà in contatto ed avrà reciproci scambi con il mondo reale contemporaneo, e ciò non solo all'interno, attraverso il suo contenuto, ma anche all'esterno, attraverso i suoi fenomeni »<sup>81</sup>.

La angustia politica di Feuerbach si riflette anche nella concezione che nelle *Tesi* mostra di avere dello stato, che concepisce corporativo, secondo il modello hegeliano: le corporazioni rappresenterebbero le qualità diverse degli uomini, qualità che ritrovano la loro unità nel capo dello stato, il monarca, uomo universale e rappresentante di tutti, in quanto tutti sono necessari, agrippianamente, alla vita dello stato. Il ricordo del monarca della *Filosofia del diritto* è trasparente<sup>82</sup>. Anche in campo politico, però, Feuerbach non resterà fermo, e sotto la spinta dei propri amici della sinistra si sposterà su posizioni più democratiche, come si vedrà. La mancata politicizzazione dell'autore delle *Tesi* conferma la singolarità dell'egemonia filosofica che egli svolse nei confronti della sinistra, nonostante vivesse isolato e fosse sostanzialmente sordo ad un preciso interesse politico.

## § 6. - SCRITTI MINORI DEL 1842.

Dopo la straordinaria fioritura dell'inverno '41-'42, il pensiero di Feuerbach si concede una breve pausa. Durante quell'anno, impegnato dalla preparazione della seconda edizione de *L'essenza del cristianesimo* e poi certo anche dall'elaborazione e stesura dei *Principi* (opera anche

<sup>81</sup> K. MARX, *L'articolo di fondo del n. 179 della «Gazzetta di Colonia»*, ed. cit. nella traduzione di L. FIRPO, pp. 146-147.

<sup>82</sup> « L'uomo è l'essenza fondamentale dello stato (*Staat*). Lo stato è la totalità realizzata, compiutamente formata, esplicita, dell'essenza umana. Nello stato le qualità od attività essenziali dell'uomo vengono realizzate in particolari stati sociali (*Stände*), ma sono nuovamente ricondotte all'identità nella persona del sovrano. Il sovrano deve rappresentare in modo imparziale tutti gli stati sociali: di fronte a lui sono tutti ugualmente necessari, ugualmente giustificati. Il capo dello stato è il rappresentante dell'uomo universale » (*S. W. 2*, II, p. 244). Cfr. G. W. F. HEGEL, *Filosofia del diritto*, ed. cit., pp. 240-252.

formalmente assai piú complessa che non le *Tesi*), non apparvero piú pubblicazioni sue; dalle carte di quel periodo sono tuttavia stati pubblicati postumi due brevi scritti di un certo interesse. Il primo, intitolato *Necessità di una riforma della filosofia*<sup>83</sup>, permette di costatare ancora una volta la rapidità dell'evoluzione di Feuerbach (che se per quell'anno non pubblicò, non per questo interruppe la propria maturazione; basti pensare al distacco tra le *Tesi* ed i *Principi*, sul quale mi soffermerò piú avanti). In esso infatti comincia a delinarsi quello che sarà il tratto caratteristico dei *Principi*, cioè il superamento della rigida e meccanica contrapposizione (e seppur indiretta dipendenza da lui) ad Hegel. *Tantae molis erat* nel 1842 fare i conti con Hegel, per rovesciare e negare il suo metodo filosofico, che l'unilateralità di Feuerbach nelle *Tesi* è comprensibilissima; nel corso del '42, comincia però a colmare questa lacuna: vi sono, scrive in *Necessità di una riforma della filosofia*, due tipi di filosofie: le une nascono come deduzione filosofica da quelle che le hanno precedute (ad es. la filosofia fichtiana rispetto a quella kantiana), le altre invece, in modo immediato, dalle esigenze dell'umanità<sup>84</sup>. Chi voglia dunque riformare la filosofia deve chiedersi se siamo alle soglie di un'epoca completamente nuova, per la quale sarebbe necessaria una filosofia del secondo tipo, o se continuiamo lungo i vecchi binari, nel qual caso basterebbe una filosofia del primo tipo. Ebbene, risponde Feuerbach, oggi siamo veramente all'alba di un nuovo periodo storico, cosicché

« l'esigenza della conservazione è fatta solo ad arte, è provocata — è reazione. La filosofia hegeliana era il congiungimento arbitrario di diversi sistemi esistenti, di diverse metà; — era positiva senza forza perché era senza negatività assoluta. Solo chi ha il coraggio di essere negativo in modo assoluto ha la forza di creare del nuovo »<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> L. FEUERBACH, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*; pubblicato in GRÜN, I, pp. 406-412, è riedito in S. W. 2, II, pp. 215-222. Traduzione italiana a cura di C. CESA in *La sinistra hegeliana*, ed. cit., pp. 306-310.

<sup>84</sup> S. W. 2, II, p. 215.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 216. Un giudizio assai duro sull'umanismo feuerbachiano ha rinunciato K. FISCHER, *Ludwig Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit*, ed. cit., che pur ravvisando in esso un ritorno all'uomo quale fondamento dei rapporti tra pensiero e realtà (p. 138), afferma che il *Mensch* feuerbachiano è un passo indietro rispetto all'uomo naturale di Rousseau, giacché si tratta di una concezione dell'uomo che di fatto *dissolve* la filosofia nella sensibilità (p. 142). Fischer ribadisce dunque la validità della soluzione razionalistica hegeliana (p. 160), e giudica teoreticamente errato il sensismo feuerbachiano (p. 176). Questo severo giudizio è mantenuto anche in K. FISCHER, *Moderne Sophisten*, in « *Die Epigonen* », Leipzig, 1848, V, pp. 277-316, ove Feuerbach è considerato un esponente moderno della sofistica, 'eterna ne-

I periodi storici, prosegue l'autore, si caratterizzano per i mutamenti religiosi, anche se ciò non significa che la religione abbia un potere tauturgico sulla storia <sup>86</sup>. Il fatto è che essa esprime l'essenza dell'uomo, il suo cuore, cioè una visione del mondo che ha una dimensione non solo teoretica, ma anche pratica. Oggi un simile cambiamento religioso è in atto, giacché il cristianesimo è morto, negato anche da quei teologi che hanno la pretesa di difenderlo, ed invece lo profanano con argomentazioni terrene <sup>87</sup>. Sono, questi, accenti polemici ormai noti. Sempre maggiore è però la concretezza empirica con cui Feuerbach suffraga le sue affermazioni:

« Il cristianesimo è negato — negato nello spirito e nel cuore, nella scienza e nella vita, nell'arte e nell'industria; negato sin nelle fondamenta, senza scampo, irrevocabilmente, poiché gli uomini si sono appropriati di ciò che di vero, di umano, di contrario alla santità è in loro, cosicché al cristianesimo è sottratta ogni forza d'opposizione. La negazione che si è avuta sino ad ora è stata una negazione inconscia. Solo ora essa è, o diviene, una negazione cosciente, voluta, direttamente perseguita, tanto più che il cristianesimo si è mescolato a ciò che ostacola l'impulso essenziale dell'umanità odierna: *la libertà politica*. La negazione cosciente fonda un'epoca nuova, la necessità d'una nuova filosofia che sia schietta, non più cristiana, decisamente anticristiana » <sup>88</sup>.

E quale sarà la religione che caratterizzerà la nuova era nella storia del mondo? La filosofia, divenuta essa stessa religione perché non più cosa solo della mente, ma anche del cuore, in quanto antropologia <sup>89</sup>.

La novità e il progresso del frammento consistono soprattutto in questo: che seppur con un linguaggio ricco più d'immagini che d'approfondita analisi della società, Feuerbach in queste pagine supera l'ossessione antihegeliana delle *Tesi* e fonda la propria filosofia su di una fenomenologia (anche se solo abbozzata) dell'intero contesto storico. Fenomenologia che rispetto alle analisi genetico critiche che ci sono note, presenta un indubbio aumento di concretezza empirica. Gli uomini, osserva Feuer-

---

mica della filosofia (p. 292); insieme a lui, Fischer condanna anche Bruno Bauer e D. F. Strauss.

Che la posizione filosofica delle *Tesi* sia un passo indietro rispetto ad Hegel è l'opinione espressa anche da A. SCHWENGLER, nella recensione agli « *Anekdotas* » fatta in « *Jahrbücher der Gegenwart* », 1843, n. 10, p. 40.

<sup>86</sup> S. W. 2, II, p. 216.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 218.



bach, hanno occupazioni terrene, vivono mutando praticamente il mondo mediante la politica, l'industria, l'arte e la ragione. Il nuovo Dio dell'uomo è il lavoro dell'uomo, poiché l'uomo mediante esso fa della terra il proprio paradiso e scaccia dalla vita l'inferno del bisogno. Alienarsi religiosamente in Dio non è più necessario, poiché l'uomo possiede i mezzi per realizzare da solo i propri desideri e soddisfare i propri bisogni naturali: è dunque ormai padrone di se stesso, ha esiliato Dio, negato il dualismo tra cielo e terra<sup>90</sup>. Il *Mensch* feuerbachiano si avvicina viepiù al protagonista della prima rivoluzione industriale; sono gli aspetti che verranno raccolti dalla filosofia di Marx e di altri teorici del socialismo, come Hess. Nel nostro, insomma, la « nuova filosofia » è sempre meno solo una critica ed un rovesciamento di Hegel, e sempre più una presa di coscienza storica della realtà del mondo moderno. Nel XIX secolo, oggetto sia del pensiero sia del cuore diviene l'uomo, e nuova religione diviene sí la filosofia, ma come antropologia, cioè come *attività pratica dell'uomo per modificare a proprio vantaggio l'ambiente in cui vive: la politica*<sup>91</sup>. Anche dal punto di vista del pensiero politico, quindi, Feuerbach è capace di *maturazioni rapidissime*, nonostante che il distacco da una attività politica pur non immediata permanga. Questa elevazione della politica a religione, precisa, non può essere solo inconscia, ma deve entrare a far parte d'una organica visione del mondo, cioè dell'ateismo:

« Si può fare della politica la nostra religione per istinto; ma si tratta di un fondamento ultimo esplicito, di un principio ufficiale. Questo principio, espresso negativamente, altro non è che l'ateismo, cioè la rinuncia ad un Dio diverso dall'uomo »<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> « Differenze essenziali della filosofia sono differenze essenziali dell'umanità. Al posto della fede è subentrata la miscredenza, al posto della Bibbia la ragione, al posto della chiesa la politica, al posto del cielo la terra, al posto della preghiera il lavoro, al posto dell'inferno il bisogno materiale, al posto del cristiano l'uomo » (*ibid.*, pp. 218-219).

<sup>91</sup> « Una volta che l'uomo è subentrato praticamente al cristiano, allora anche l'essenza dell'uomo deve subentrare teoreticamente a quella divina. In breve: dobbiamo racchiudere in un principio supremo, in una parola suprema ciò che vogliamo divenire: solo così santifichiamo la nostra vita, diamo un fondamento alla nostra meta. Solo così ci liberiamo dalla contraddizione che presentemente avvelena il nostro cuore: la contraddizione tra la nostra vita ed il nostro pensiero da un lato, ed una religione che contraddice le fondamenta di questa vita e di questo pensiero dall'altro. Poiché noi dobbiamo divenire nuovamente *religiosi* — la *politica* deve divenire la nostra religione — ma ciò è possibile solo se nella nostra visione del mondo vi è qualche cosa di supremo che faccia sí che la politica sia per noi religione » (*S. W.* 2, II, p. 219).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 219.

La nuova filosofia come religione e politica trova compimento nello stato, somma delle molteplici attitudini particolari dell'uomo in una entità qualitativamente nuova. Lo stato è l'incarnazione reale di Dio, il superamento dei limiti individuali nell'intersoggettività umana, la compiuta divinità dell'uomo<sup>93</sup>. Emancipandosi dalla vecchia religione, l'uomo modifica anche il vecchio stato: lo stato assolutista è gemello del Dio assolutista, esercita sul suddito l'aspetto pratico della schiavitù esercitata da Dio, e se la ragione umana prende il posto di Dio, che motivo v'è di permettere che un monarca prenda il posto della libera volontà dell'uomo? Il monarca è il sommo pontefice dello stato, rappresenta cioè l'abdicazione dell'uomo alla propria autonomia. Anche in questo campo, quindi, la « nuova filosofia », o « nuova religione », completa la rivoluzione luterana, scacciando ogni residua forma di trascendenza, anche la monarchia: se l'uomo riconosce nella terra la propria patria ideale, allora tutti gli uomini diventano uguali, nessuno è « più che uomo », e dunque si passa alla repubblica:

« Quando superiamo dialetticamente la scissione operata dal protestantesimo tra un cielo, nel quale siamo signori, ed una terra, nella quale siamo schiavi, quando riconosciamo dunque la terra come il luogo destinato a noi, allora dal protestantesimo siamo condotti ben presto alla *repubblica* »<sup>94</sup>.

È questo, dal punto di vista politico, il più impegnato tra gli scritti feuerbachiani; da notarsi però che anche qui non si teorizza un impegno politico concreto, ma piuttosto una coincidenza teorica fra tre aspetti dell'antropologia: filosofia, religione e politica<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> « Nello stato le forze dell'uomo si particolarizzano e si dispiegano sí da costituire, attraverso questa particolarizzazione e la loro riunificazione, un'essenza infinita; molti uomini, molte forze, sono una forza sola. Lo stato è il compendio di tutta la realtà, la provvidenza dell'uomo. Nello stato uno rappresenta l'altro, uno completa l'altro — ciò che non posso o non so fare, l'altro lo può. Non sono isolato, abbandonato al caso delle forze naturali; altri sono per me, sono circondato da un essere generale, sono membro di un tutto. Il (vero) stato è l'uomo illimitato, infinito, vero, compiuto, divino. Solo lo stato è finalmente l'uomo — lo stato è l'uomo assoluto che determina se stesso, che si rapporta a se stesso » (*ibid.*, p. 220).

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>95</sup> L'altro inedito del '42, L. FEUERBACH, *Der Gottesbegriff als Gattungswesen des Menschen* (S. W. 2, VII, pp. 259-265), è caratterizzato, come i saggi in difesa de *L'essenza del cristianesimo*, dal tentativo di qualificare l'opera maggiore come già radicalmente antihegeliana. Feuerbach, che insiste soprattutto sull'intersoggettivismo dell'io-tu, non aggiunge nulla di nuovo ai saggi esaminati.

## CAPITOLO IV

### SENSISMO ANTROPOLOGICO E NUOVO ILLUMINISMO

#### § 1. - SECONDA EDIZIONE DE « L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO ».

Nel 1843 Feuerbach pubblicò la seconda edizione de *L'essenza del cristianesimo*. La prefazione che allora dettò è tra le sue pagine più incisive, e segna il cammino percorso dal 1841<sup>1</sup>. Feuerbach, come gli è ormai consueto, ribadisce che l'opera è di rottura completa con l'hegelismo e tutta la cultura del tempo<sup>2</sup>, ed elenca cinque punti del suo distacco dalla speculazione: 1) l'opposizione al cristianesimo adulterato moderno; 2) la critica radicale del *point d'honneur* della filosofia speculativa, cioè la dimostrazione che ogni tentativo d'armonizzare fede e ragione è vano e che la filosofia è sostanzialmente irreligiosa; 3) la polemica contro la cristiana « filosofia positiva »; 4) l'aspetto politico della diatriba anticristiana, in quanto molti governanti usano la fede come *instrumentum regni*, mantenendo il popolo nell'ignoranza e nell'oppressione; 5) l'anticonformismo, l'opposizione a tutti gli accademicismi della vita culturale tedesca<sup>3</sup>. *L'essenza del cristianesimo* non è, afferma, che il raddrizzamento in un campo specifico dell'inversione soggetto/predicato che affligge tutta la cultura e la vita tedesche:

« per la nostra epoca la verità non è solo immoralità, la verità è anche non scientificità — la verità è la frontiera della scienza. Allo stesso

---

<sup>1</sup> Datata 14 febbraio 1843, la prefazione reca due postille, l'una del 31 marzo e l'altra dell'1 aprile. Anche *Das Wesen des Christenthums*<sup>2</sup> apparve per i tipi di O. Wigand (citazioni da *W. d. Ch.*). Feuerbach s'impegnò nella revisione dell'opera sin dall'inizio del '42, mentre elaborava le *Tesi*. In una lettera a Prutz del 7 gennaio scrive: « attualmente sono impegnatissimo con la seconda edizione de *L'essenza del cristianesimo*. Voglio esaurire il soggetto in modo tale, che la filosofia della religione, almeno per me, possa esser considerata chiusa, per poi poter passare ad altre parti della filosofia » (SCHUFFENHAUER, p. 159).

<sup>2</sup> *W. d. Ch.*, I, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

modo in cui la libertà di navigazione tedesca sul Reno s'estende *jusques à la mer*, così la libertà della scienza tedesca s'estende *jusques à la vérité*. Dove la scienza giunge alla verità, diviene verità, quivi cessa d'essere scienza, diventa *oggetto della polizia* — la polizia è il confine tra la verità e la scienza »<sup>4</sup>.

L'esperienza fatta con le *Tesi* ha evidentemente un peso in queste affermazioni, ma non si tratta, mi preme rilevarlo, solo d'una recriminazione moralistica, bensì d'un giudizio culturale e teorico di fondo, che sarà ampiamente ripreso dai *Principi*.

L'ipocrisia regna sovrana, esclama Feuerbach, portando ad esempio gli attacchi dei teologi contro *L'essenza del cristianesimo*: essi non ne hanno discusso i documenti storici, i testi sacri che venivano citati a suffragio della tesi antropologica, perché ciò li avrebbe costretti a confessare la loro ipocrisia. Hanno preferito indignarsi a vuoto, gridare parole roboanti, ma senza affrontare la sostanza dell'opera. L'aggiunta, nell'appendice, di molti documenti nuovi fatta in questa seconda edizione ha precisamente lo scopo, scrive Feuerbach, di rendere ancor più inattaccabile la riduzione antropologica, e di confermare che si tratta di un risultato *con valore sperimentale*<sup>5</sup>. Ed è proprio a questo proposito che Feuerbach fa una precisazione metodologica della massima importanza, e che era sí presente nella prima edizione, ma che ora acquista un'incisività molto maggiore, inserita com'è nell'ambito dell'avvenuta rottura radicale con l'hegelismo: il carattere *sperimentale* della mia opera è tale, che in fondo io mi sono limitato a « tradurre in tedesco » l'immaginifico linguaggio orientale del cristianesimo, traduzione che ho potuto fare in quanto mi sono attenuto solo alla *realtà storica, empirica*<sup>6</sup>. E dei due capitoli introduttivi (quelli più decisamente vicini all'hegelismo) scrive:

« le proposizioni generali che premetto nell'introduzione non sono *a priori*, pensate da sé, prodotti della speculazione; sono scaturite solo dall'analisi della religione »<sup>7</sup>,

e come tali esprimono non astruserie nate come Minerva dalla testa di Giove, bensì il succo dell'esistenza reale ed empirica dei molti ponderosi volumi dei teologi cristiani, letti e capiti a fondo, cioè « disvelati ».

Deciso rifiuto dell'idealismo, quindi, almeno in campo gnoseologico,

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 15.

ché per il resto — nel campo pratico, della fede in un avvenire dell'umanità — Feuerbach continua a considerarsi idealista:

« Io sono idealista solo nell'ambito della filosofia *pratica*, ciò significa che qui non elevo i limiti del presente e del passato a limiti dell'umanità, del futuro... Per me, insomma, l'idea non è altro che la fede nel futuro storico, nella vittoria dell'umanità e della virtù, ha un significato solo *politico e morale* »<sup>8</sup>.

In questa prefazione del '43, dunque, Feuerbach tende a caratterizzare in senso massimamente antihegeliano il proprio scritto, presentandolo senz'altro come frutto di una filosofia sensistica<sup>9</sup> ed antiaccademica, tanto che, osserva, ai filosofi accademici nemmeno sembra essere filosofia.

Senso e ragione, dunque. Anche qui, come negli spunti piú originali (cioè meno preoccupati di rovesciare *sic et simpliciter* l'hegelismo) delle *Tesi*, Feuerbach espone, senza ancora darne una fondazione filosofica articolata (sarà il contributo dei *Principi*), l'esigenza di superare il dualismo tra questi due termini, le « forbici » tra idealismo e materialismo.

Una cura particolare Feuerbach mette nel respingere l'eterna accusa contro gli autori della sinistra, e cioè che le loro opere critiche (nella fattispecie *L'essenza del cristianesimo*) abbiano un carattere meramente *negativo*.

« La mia opera — protesta Feuerbach — è certo negativa, dice di no, ma, si badi bene!, solo verso l'essenza *inumana*, non verso l'essenza umana della religione »<sup>10</sup>.

La vera essenza della religione, cioè l'essenza antropologica, intersoggettiva, la *Gattung* dell'uomo, ne esce invece esaltata, posta in primo

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>9</sup> « Io non sono altro che un *ricercatore naturale dello spirito*, ma il ricercatore naturale nulla può senza *strumenti*, senza *mezzi materiali*. E come tale — come ricercatore naturale dello spirito — ho dunque scritto anche questa mia opera, che quindi non contiene altro che... il principio sviluppato e articolato di una nuova filosofia, *essenzialmente* diversa da quella avutasi sinora, appropriata alla *vera, reale, intera* esistenza dell'uomo, ma certo proprio per questo d'una filosofia che contraddice tutti gli uomini corrotti e storpiati da una religione e speculazione soprannaturale, cioè antiumana, antinaturale — di una filosofia che, come ho già detto in altro luogo, non considera la penna d'oca come l'unico ed appropriato organo rivelatore della realtà, ma che ha, invece, *occhi e orecchi, mani e piedi*, che non identifica il pensiero della cosa con la cosa stessa per ridurre in tal modo, attraverso il condotto della penna da scrivere, l'esistenza reale ad esistenza cartacea, bensì invece separa l'una dall'altra ma, appunto in virtù di questa separazione, arriva alla *cosa stessa* » (*ibid.*, pp. 16-17).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 19.

piano, liberata dall'involucro dell'alienazione come una farfalla che esce dalla crisalide. Appare così una volta di più il carattere religioso dell'antropologia feuerbachiana<sup>11</sup>. Si tratta di una religiosità di tipo nuovo: la religione positiva è il sogno dello spirito umano, l'immagine distorta di questo quando in esso il mondo appare solo come « deuteroscopia ». L'antropologia apre invece gli occhi a quest'umanità sognante, prigioniera di incubi, e le mostra come essa stessa sia il vero soggetto di quel sogno<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>12</sup> Ricordo come già nella prima edizione Feuerbach avesse chiaramente avvertito il pericolo di un'interpretazione solo negativa della sua opera, ed avesse insistito sul suo carattere positivo e *therapeutico*, rifiutando la qualifica di ateo in senso tradizionale. La stessa preoccupazione era presente nei due saggi polemici *Chiarimento d'una recensione teologica* e *Per il giudizio de "L'essenza del cristianesimo"*. Questa preoccupazione fu poi molto sentita anche dai feuerbachiani. W. BOLIN, *L. Feuerbach*, ed. cit., accusa i contemporanei di Feuerbach, ed in particolare Strauss, di non aver inteso il carattere positivo della proposizione feuerbachiana *homo homini Deus* (pp. 45-47). A parte la polemica tra Strauss e Feuerbach all'inizio degli anni '40 — i due autori si erano anche conosciuti, e non avevano simpatizzato; cfr. BOLIN, II, p. 116 —, sulla quale tornerò più avanti, il rilievo di Bolin appare inesatto, giacché in quel libro del 1891 ben poteva tener conto del giudizio molto positivo sull'antropologia religiosa feuerbachiana dato da D. F. STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube*, Bonn, 1877, pp. 90 sgg., ove il vecchio teologo svevo, riferendosi soprattutto alle *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (del 1848) accetta la tesi feuerbachiana che la soppressione del desiderio, cioè del bisogno, elimini la religione tradizionale, dando però all'uomo una nuova religiosità, positiva. Bolin poi, nell'accusare tutti i contemporanei di Feuerbach di nera ingratitudine, tralascia ogni seria trattazione degli influssi di Feuerbach su Marx e la sinistra, e ricorda solo Ruge, per rimproverare anche a lui di aver misconosciuto, nei *Discorsi sulla religione* (si veda la trattazione che dedico ai rapporti Ruge-Feuerbach), i meriti di Feuerbach (pp. 91-127).

La difesa della positività del pensiero di Feuerbach fu una vera ossessione per i feuerbachiani. Secondo C. N. STARCKE, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1885, l'aspetto positivo della sua critica religiosa sta nell'aver ricondotto l'uomo ad una esatta valutazione della natura (pp. 203-204), e proprio da questo punto di vista giudica migliori le *Vorlesungen über das Wesen der Religion* che non *L'essenza del cristianesimo*. A. RAU, *Ludwig Feuerbach's Philosophie...*, ed. cit., sostiene addirittura che gli aspetti positivi del pensiero del suo maestro sono tali, che « egli ha fondato la più grande scuola che filosofo abbia mai fondato », cioè la scienza ottocentesca (p. 103). F. JODL, *L. Feuerbach*, ed. cit., scrive: « superare la dannosa scissione, risolvere l'infelice contrasto tra religione e cultura, con le sue conseguenze moralmente esiziali, porre al suo posto una nuova visione unitaria ed autonoma; in questo Feuerbach vede il più importante compito positivo della propria critica » (p. 103). Su questo problema ha scritto un saggio anche H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945<sup>3</sup>, che vede nell'umanismo ateo di Feuerbach e della sinistra un « tragico equivoco » (p. 15). Sulla positività di questo umanismo ateo ha scritto un saggio anche J. VUILLEMIN, *La signification de l'humanisme athée chez*

Infine Feuerbach rivendica l'assoluta originalità della propria opera rispetto agli altri critici della religione, come Lützelberger, Daumer, Strauss, Bauer. Dei primi due scrive che hanno contestato solo aspetti storici particolari, invalidando il cristianesimo come verità *storica*; Bauer e Strauss hanno criticato solo i vangeli e la dogmatica cristiana; solo la mia opera (l'autore rimanda anche al Bayle ed a *Filosofia e cristianesimo*) è una riduzione radicale di tutta la teologia<sup>13</sup>, che mette in luce come il cristianesimo viva ormai solo apparentemente, essendo la sua essenza in contrasto con quella del mondo moderno, espressa in teatri e laboratori scientifici, compagnie d'assicurazione e polizze sulla vita<sup>14</sup>. La prefazione del '43 si chiude con due postille contro Schelling, designato come Cagliostro ed anima nera della Germania più codina e reazionaria<sup>15</sup>.

---

*Feuerbach et l'idée de la nature*, in « *Deukalion* », 1952, IV, pp. 17-46. L'analisi storica dello studioso lascia perplessi, dato ch'egli tende a ravvisare nel pensiero di Feuerbach dal 1830 (*Pensieri sulla morte e l'immortalità*) al 1846 (*L'essenza della religione*) un'unica articolazione teoretica, troppo perfetta per poter essere accettata senz'altro. Vuillemin avvicina un poco troppo Feuerbach all'umanismo pratico quando sostiene che tutto il pensiero del nostro è umanismo e quando mostra come l'unificazione tra uomo e natura da lui attuata comporti: 1) che la natura diviene parte integrante e vivente della storia dell'uomo, poiché, modificata dal lavoro, partecipa in modo essenziale alle modificazioni ontologiche del mondo (p. 44); 2) l'uomo feuerbachiano è veramente creatore di se stesso, perché attraverso il lavoro e la modificazione del mondo naturale dato determina liberamente il proprio destino (pp. 44-45).

<sup>13</sup> *W. d. Ch.*, I, pp. 25-27.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 30. — Le varianti apportate da Feuerbach a *Das Wesen des Christenthums*<sup>2</sup> non modificano sostanzialmente il carattere genetico critico dell'opera, carattere che è anzi talmente connaturato ad essa, che anche in *Das Wesen des Christenthums*<sup>3</sup> (1849), ove pure Feuerbach espunse più che poté la terminologia hegeliana, l'impostazione rimane sostanzialmente la stessa. W. SCHUFFENHAUER, nella sua ottima edizione dell'opera, ha pubblicato anche una tavola delle varianti fra le tre edizioni (*W. d. Ch.*, II, pp. 543-613), dalla quale risultano chiaramente sia la limitatezza della revisione fatta dall'autore al filo conduttore del testo, sia la direzione del mutamento d'impostazione avvenuto nel pensiero feuerbachiano dopo il 1841.

Nella seconda edizione Feuerbach aggiunge tre capitoli, il IV, il XXIV ed il XXV. Ciò non significa però né che essi siano stati scritti *ex novo*, né che siano stati rielaborati molto in profondità: si tratta solo di capitoli che originariamente erano assai estesi e che vengono suddivisi. I capp. XXIV e XXV, rispettivamente intitolati « La contraddizione nella dottrina speculativa di Dio » e « La contraddizione nella trinità », aggiungono solo pochissime pagine al testo del corrispondente capitolo della prima edizione, intitolato « La contraddizione nell'essenza di Dio » (cfr. la variante in *W. d. Ch.*, II, pp. 602-607). Il cap. IV, « Dio come essenza morale e come legge », non è che una parte del capitolo che nel 1841 s'intitolava « Dio come legge e come essenza dell'intelletto », e che ora diviene « Dio come essenza

## § 2. - SVOLGIMENTO DEL SENSISMO ANTROPOLOGICO NEI « PRINCIPI ».

L'incisività di questa prefazione aveva basi soprattutto nella coeva stesura dei *Principi*, l'opera che a mio avviso è il capolavoro di Feuerbach, e che certo esprime la sua più compiuta teorizzazione del sensismo antropologico e pratico<sup>16</sup>.

Il motivo del titolo è spiegato da Feuerbach stesso: *Principi della filosofia dell'avvenire* perché esprimono una carica rivoluzionaria che trascende la capacità di comprensione del mondo moderno: alle generazioni future il compito di realizzare una nuova realtà; a noi, dice Feuerbach a sé ed agli amici della sinistra, quello di spazzar via il vecchiume che ostacolerebbe i posteri in ciò<sup>17</sup>. Anche nella forma, aforismatica come quella delle *Tesi*, traspare il maggior sforzo compiuto da Feuerbach per

---

dell'intelletto » per tutta la parte che non rientra nel nuovo cap. IV (*W. d. Ch.*, II, pp. 555-559).

Le varianti vere e proprie, cioè le aggiunte, le soppressioni e le modificazioni del testo, sono limitate e saltuarie. Feuerbach dà l'impressione di aver ritoccato qua e là, senza un piano preciso, direi quasi svogliatamente. Nei primi due capitoli introduttivi, ad es., che pure erano quelli più vicini all'impostazione hegeliana tradizionale (tanto che Feuerbach, come si è visto, sente il bisogno di difenderli nella prefazione del 1843), le modifiche sono del tutto irrilevanti. Solo un brano importante viene soppresso nel cap. I, brano che riconduce l'essenza di Dio all'essenza spirituale dell'uomo, senza particolare riguardo alla sua essenza empirica (cfr. in *W. d. Ch.*, II, p. 547, var. S. 45, Z. 23). Altrettanto marginali le varianti al cap. II, dal quale sono espunte espressioni del tipo di questa: « Quanto più dunque Dio è in verità simile all'uomo, tanto più l'uomo vien fatto, o sembra a sé, dissimile da Dio. Solo che questa negazione di sé non è che affermazione di sé » (II, p. 551, var. S. 70, Z. 13). La variante più rilevante è la S. 349, Z. 24 (II, pp. 602-605), che consiste nell'inserimento di un attacco ad Hegel, criticandosi in essa, con un'argomentazione teoretica che esprime netto rifiuto della speculazione idealistica in generale, il tentativo hegeliano di unificare nella religione uomo e Dio. La filosofia hegeliana, scrive Feuerbach, non poteva risolvere il mistero religioso perché partecipa essa stessa dell'errore della religione (II, p. 604).

Molto allargata risulta invece la parte delle note, ove Feuerbach aggiunge testi su testi presi dalla patristica, da Lutero, dagli altri riformatori etc. Anche questo rinvio agli « *in folio* » ha, come si è visto nella seconda prefazione, un preciso significato sensistico, esprimendosi in esso il tentativo di dare della riduzione antropologica una « prova sperimentale ».

<sup>16</sup> L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich-Winterthur, 1843 (mese di luglio). Riedizione senza la prefazione in *S. W. 1*, II, pp. 269-346; con prefazione in *S. W. 2*, II, pp. 245-320. Traduzioni italiane in *La sinistra hegeliana* a cura di C. CESA e nella citata antologia feuerbachiana edita da BOBBIO. Dal carteggio (cfr. ad es. *S. W. 2*, XIII, pp. 402 sgg., cit. lettera dell'8 novembre 1842 a Ruge) sappiamo che da tempo Feuerbach pensava ad un allargamento delle *Tesi*.

<sup>17</sup> *S. W. 2*, II, p. 245 n.



fondare la nuova filosofia in modo piú complesso che non la semplice contrapposizione ad Hegel, e per dare anche una certa articolazione sistemica ai propri pensieri. Gli aforismi si susseguono secondo un ordine logico abbastanza rigoroso, e ve ne sono alcuni lunghi qualche facciata, che fanno da supporto generale agli altri.

Compito della filosofia è quello di sempre: umanizzazione di Dio, riduzione della teologia ad antropologia; compimento, mediante umanizzazione di Dio, della rivoluzione iniziata da Lutero, umanizzatore di Cristo<sup>18</sup>. Nell'arco che va da Lutero a Feuerbach trova perciò posto anche la filosofia speculativa di Spinoza, Schelling, Hegel etc., giacché fu grazie ad essa che Dio cessò d'essere un al di là inavvicinabile e divenne, nell'al di qua, il pensiero assoluto, il soggetto della filosofia speculativa:

« L'essenza della filosofia speculativa non è altro che l'essenza di Dio razionalizzata, realizzata, resa presente. La filosofia speculativa è la teologia vera, conseguente, razionale »<sup>19</sup>.

La filosofia speculativa ha dunque adempiuto ad un compito storico, dichiara Feuerbach elevando la propria posizione a canone d'una filosofia della storia: al compito di svolgere razionalmente l'immanentismo implicito nella teologia la quale, mentre da un lato pretendeva che Dio fosse trascendente ed inconoscibile, dall'altro si sforzava tuttavia di comprenderlo e definirlo con la ragione; la filosofia speculativa dimostrò che ciò che nella teologia era oggetto, in realtà era soggetto, cioè che se Dio può teologicamente esser definito oggetto della ragione, ciò significa che speculativamente la ragione stessa è Dio<sup>20</sup>. Se il teista pensa Dio come essere esistente fuori di sé, lo caratterizza, voglia o no, come essere sensibile, ché solo la sensibilità si distingue dal pensiero; ma il teista non vuole che Dio sia sensibile, e la speculazione spinge all'estrema conseguenza questa premessa e questa volontà della teologia, negando in Dio ogni residuo di sensibilità nell'unico modo in cui questa negazione è possibile: pensando Dio come puro pensiero, facendo così, nel contempo, del pensiero il soggetto della divinità. Il movimento filosofico che va dalla teologia alla speculazione filosofica è quindi logico e necessario, ed esprime nel contempo una *tensione verso l'uomo*:

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 245-246.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>20</sup> « Ciò che nel *teismo* è oggetto, nella *filosofia speculativa* è soggetto; ciò che là è solo l'essenza *pensata*, rappresentata dalla ragione, qui è l'essenza *pensante* della ragione stessa » (*ibid.*, pp. 249-250).

« la teologia *volgare* fa del *punto di vista* dell'uomo il *punto di vista* di Dio; quella *speculativa* del *punto di vista* di Dio il *punto di vista* dell'uomo o piuttosto del *pensatore* »<sup>21</sup>,

facendo cioè degli attributi spirituali di Dio attributi del pensiero speculativo. Dio era atto puro? pura essenza spirituale? La stessa cosa sarà ora la ragione speculativa<sup>22</sup>. Pur attraverso tutte le vicissitudini del passaggio dall'hegelismo all'antihegelismo, Feuerbach conserva quindi in pieno l'atteggiamento storicistico d'origine nettamente hegeliana di presentare la vera filosofia (cioè la propria) come presa di coscienza universale di tutto il corso storico; anche in Feuerbach, filosofia, storia della filosofia (e teologia) e filosofia della storia si avvicinano quindi sino quasi a fondersi<sup>23</sup>. La risistemazione della filosofia moderna è però nei *Principi* più estesa che non prima: Descartes e Leibniz, spiega Feuerbach, astrassero dalla materia, ma rimasero teisti perché considerarono Dio ancora come *oggetto* del pensiero astrante, anziché come soggetto. Da Descartes a Leibniz vi è tuttavia un progresso: nel primo solo Dio è idealista, pura *res cogitans* senza materia, mentre in Leibniz anche l'uomo, come monade, comincia ad essere idealista. L'idealismo assoluto di Hegel è lo sviluppo coerente di quello di Leibniz: la ragione umana, totalità immateriale, è l'equivalente del vecchio Dio<sup>24</sup>. La ragione umana assume in sé tutti i predicati ch'erano di Dio, persino quello della creazione dal nulla: creando il mondo, Dio non aveva bisogno di uscire da sé; essendo totalità assoluta, lo creava e restava nel contempo presso di sé. Questa pretesa unità è il mistero rivelato della filosofia speculativa:

« nella *Logica* hegeliana, ad es., gli oggetti del pensiero non sono distinti dall'essenza del pensiero »<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>23</sup> Cfr. a questo proposito H. HETTNER, *Zur Beurtheilung Ludwig Feuerbach's*, in « *Wigand's Vierteljahrschrift* », 1844, II, pp. 75-90. Hettner accetta in pieno l'analisi che dell'hegelismo Feuerbach dà nei *Principi*, e giudica che la filosofia feuerbachiana sia da considerarsi come l'autentico disvelamento del *vero* significato positivo implicito nella filosofia hegeliana ed in ogni filosofia del passato (p. 75), cioè come presa di coscienza universale del mondo moderno tutto (p. 80).

Di diverso avviso è invece A. VEIT, *Ludwig Feuerbach und die deutsche Philosophie*, in « *Die Epigonen* », 1847-1848, IV, pp. 166-188, V, pp. 143-164. Egli afferma addirittura che far derivare Feuerbach da Hegel significa misconoscere il genio, giacché Feuerbach, il massimo dei filosofi tedeschi, non è debitore ad Hegel che in minima parte! « Il genio di Feuerbach si sprigiona libero, come Minerva dal capo di Giove » (IV, p. 178).

<sup>24</sup> *S. W.* 2, II, pp. 254-256.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 257.

La filosofia speculativa è quindi, appetto della teologia, un progresso compiuto nella direzione dell'uomo; tuttavia essa è ben lungi dall'esaurire tutta la ricchezza dell'uomo, che è anche empiria, sensibilità. Il Dio teologico comprendeva in sé non solo il sapere speculativo delle cause ultime, ma anche quello empirico: contava i capelli sul capo di un uomo, le gocce del mare ed i chicchi delle messi. Ecco perché come la filosofia speculativa è il compimento del pensiero speculativo di Dio, le scienze empiriche lo sono del suo sapere empirico, sono la realizzazione e la verità umana di quel sapere. Un tempo, solo Dio conosceva il numero delle stelle, oggi invece, grazie ai telescopi, anche l'uomo lo conosce o lo può conoscere. Con la scienza, l'uomo giunge a conoscere uno per uno i migliaia di muscoli di una farfalla o di un baco, proprio come il vecchio Dio conosceva uno per uno gli uccellini dei boschi. Certo tutto questo sapere non è alla portata dell'individuo,

« ma ciò che non sa e non può il singolo uomo, ciò sanno e possono gli uomini insieme. Così il sapere divino, che sa *contemporaneamente* ogni singola cosa, ha la propria realtà nel sapere del genere »<sup>26</sup>.

Il superamento *pratico* della religione è la prova migliore, perché *a posteriori*, che la divinità esprime la quintessenza alienata del reale mondo umano. Sin tanto che il progresso scientifico dell'uomo fu nullo o lentissimo, l'individuo superò i propri limiti solo in Dio; oggi che il progresso è rapidissimo, il superamento dei limiti individuali avviene nell'umanità: nel cuore degli uomini muore Dio, ed al suo posto nascono l'intersoggettività e l'amore. L'avvenirismo di Feuerbach assume così un carattere sempre più spiccatamente sociale e progressista, e difatti rappresenterà la base teorica di una delle correnti socialiste tedesche, il « vero socialismo » di Grün<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>27</sup> Collaborando agli « Annali franco-tedeschi » Feuerbach ebbe anche una conoscenza diretta del comunismo. Dal carteggio risulta però che chi lo impressionò maggiormente fu non Marx, e neppure Engels o Hess, bensì Weitling. In una lettera del 15 ottobre 1844 manifesta un profondo fastidio per la teologia mascherata dei 'critici critici' di Berlino (cioè i componenti della « sacra famiglia » contro cui polemizzarono ferocemente Marx ed Engels), e contrappone alla loro presuntuosa vacuità il pensiero di quel comunista utopista, esaltando nella sua opera più famosa, *Garantien der Armonie und der Freiheit*, il fondamento del comunismo teorico tedesco (cfr. GRÜN, I, p. 365).

Il richiamo a Feuerbach come filosofo del socialismo venne fatto soprattutto da K. GRÜN, *Feuerbach und die Socialisten*, in « *Deutsches Bürgerbuch für 1845* », Darmstadt, 1845, pp. 49-75. « Tra le dottrine... che sono alle soglie del socialismo

Tra le varie negazioni del teismo, del metodo teologico, della speculazione etc., Feuerbach fa una vera e propria successione dialettica: il panteismo (Spinoza) è sí una negazione della teologia, ma dal punto di vista teologico, perché fa della natura un attributo di Dio; la filosofia speculativa è invece una negazione della teologia sulla base del pensiero umano, ma non una negazione del *metodo* teologico; negazione reale, totale e metodologica della teologia e del teismo è solo la negazione *pratica*, cioè l'attività scientifica umana: ogni attributo divino che viene umanizzato — come ad es. l'onnipotenza divina che diviene onnipotenza umana tramite la tecnica; l'onnisapienza divina che diviene onnisapienza

---

in Germania, e che in realtà hanno il piú stretto legame con l'esigenza d'una società vera, non ne conosco alcuna che sia piú importante e piú ricca d'insegnamento, che mostri con maggior chiarezza come la filosofia tedesca sia legata al socialismo, di quella di Feuerbach » (p. 52). Già ne *L'essenza del cristianesimo*, scrive poi l'autore, ove si distrugge il paradiso ultraterreno e s'invitano gli uomini a migliorare questa terra, l'insegnamento socialista è presente, ma esso è esplicitato soprattutto nei *Principi*, che indicano nella società il mezzo per superare i limiti dell'individualità. Feuerbach ha però il torto, è il parere anche di Grün (come già lo era di Ruge e Marx), di non indicare un'azione politica pratica (p. 57).

Pur con questa riserva, Grün fonda il 'vero socialismo' proprio sull'antropologia dei *Principi*; dell'intersoggettivismo amoroso ivi teorizzato, scrive: « Questo amore è il solo vero essere, l'essere che abbraccia tutto, e l'uomo che diviene cosciente di questa sua energia creatrice riprende a sé Dio, così come la terra riprende il cielo, il corpo lo spirito, il popolo il governo, la comunità la chiesa » (p. 61). — Grün riecheggia però anche alcune critiche di stampo marxiano alla pretesa feuerbachiana di far iniziare l'emancipazione politica da un'emancipazione religiosa, pretesa che giudica utopistica ed irrealista, tanto da scrivere « il proletariato francese è la confutazione pratica di Ludovico Feuerbach » (p. 63).

Tutta la tradizione socialista tedesca conservò la convinzione dei propri legami con Feuerbach. F. Lassalle, mandando in omaggio al filosofo le proprie opere, gli scriveva: « la vostra lotta in campo teologico e la mia in campo economico e politico sono la stessa lotta » (lettera del 31 ottobre 1863, citata da A. KOHUT, *L. Feuerbach*, ed. cit., pp. 273-274). Ed effettivamente nell'ultimo periodo della propria vita, trascorso vicino a Norimberga, Feuerbach s'iscrisse al partito socialista democratico tedesco. Anche F. JODL, *L. Feuerbach*, ed. cit., sviluppò politicamente l'avvenirismo feuerbachiano, ma piú con accenti da borghese illuminato e progressista che da socialista: « Questa concezione del mondo che rifiuta ogni al di là ed unifica del tutto la trascendenza, auspicando una vita di solidarietà nell'ambito del genere umano a tutti comune, impone l'imperativo categorico del lavoro culturale, del progresso storico, dell'ideale della tecnica e del benessere sociale » (p. 111).

Piú recentemente l'avvenirismo feuerbachiano è stato studiato da L. ALTHUSSER, *Les « manifestes philosophiques » de Feuerbach*, ed. cit.; Althusser insiste molto sul legame tra Feuerbach ed il socialismo scientifico e, schematizzando assai, esprime la convinzione che Marx sia il vero superatore e negatore « della problematica filosofica tradizionale, di cui Hegel era stato l'ultimo teorico e da cui Feuerbach aveva tentato disperatamente ma invano di liberarsi » (p. 38).

scientifico — è un passo avanti verso l'ateismo<sup>28</sup>. Ma la negazione pratica attuata dalle scienze, per quanto radicale, resta pur sempre soggettiva, non giunge al di là dell'attività pratica immediata, esprime un giudizio non razionale, ma patologico, in quanto legato al *pàtos* dell'azione immediata; non trascina dunque la teologia ed il suo metodo di fronte al tribunale della ragione.

« Il compito della filosofia moderna non è consistito quindi in altro che nell'innalzare a giudizio *oggettivo* il *giudizio patologico dell'empirismo che la teologia non valga nulla* »<sup>29</sup>.

E l'ateismo, che di questa filosofia moderna è l'ultima e più radicale conseguenza, diventa in tal modo di fatto inoppugnabile, ché potrebbe esser confutato solo confutando la realtà moderna stessa.

Rispetto alle *Tesi*, lo sforzo d'approfondimento fatto da Feuerbach è notevole ed evidente: la nuova filosofia non si regge più solo su di una martellante opposizione a quella hegeliana, ma soprattutto su di un giudizio storico (o di filosofia della storia) di tutto il patrimonio del pensiero e del progresso occidentale.

Il giudizio del pensiero tedesco contemporaneo è, seppur più articolato, lo stesso che nelle *Tesi*: nella *Critica della ragion pura* Kant è idealista a metà, giacché lascia sussistere il noumeno, mentre lo è per intero nella *Critica della ragion pratica*. L'idealismo teoretico di Fichte è la razionalizzazione filosofica dell'idealismo morale di Kant. Ma l'io puro fichtiano investe solo lo spirito, trascura invece la materia; la razionalizzazione della materia è opera dell'idealismo assoluto di Hegel, che è idealismo panteistico proprio perché fa della materia un attributo dello spirito<sup>30</sup>. La filosofia hegeliana rappresenta dunque il frutto più maturo ed ultimo del metodo teologico, ed è per questo che la filosofia dell'avvenire deve iniziare da una critica radicale dell'hegelismo, adempiendo nei suoi confronti alla stessa funzione che quello ha adempiuto nei confronti della teologia: rappresentarne lo sviluppo logico e necessario, il superamento dialettico<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> S. W. 2, II, pp. 266-268.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 268-273.

<sup>31</sup> « L'idealismo non è altro che il teismo *razionale* o *razionalizzato* » (*ibid.*, p. 271). « Il panteismo conduce *necessariamente* all'idealismo. L'idealismo sta al panteismo esattamente come questo sta al teismo » (p. 269). « La nuova filosofia, data la sua origine storica, ha verso la *filosofia moderna* lo stesso compito e rela-

In Hegel la contraddizione tra spirito e materia, propria di tutta la tradizione teologica, assume il suo aspetto piú acuto. La speculazione prehegeliana difatti escludeva la materia, o la considerava in modo esclusivamente astratto, mentre invece l'assoluto hegeliano vive attraverso la materialità empirica, assume in sé il non io, la materia, identificandola con l'attività stessa dello spirito; siccome tuttavia la materia è limitata, mortale, Hegel, pur assumendola nello spirito, la considera solo negativamente, come non essere, non spirito. In Hegel v'è dunque un'insanabile contraddizione: da un lato assume la materia nello spirito, affermando un principio materialista e realista, ma dall'altro quest'assunzione è inserita nel presupposto teologico che la materia sia l'irriducibile negatività dello spirito: il cammino della dialettica termina con l'affermazione dello spirito, e la negazione definitiva della negazione dello spirito, cioè della materia<sup>32</sup>. Feuerbach schematizza dunque in questo modo il procedimento dialettico hegeliano:

« Al fondo, il mistero della dialettica hegeliana è solo questo, ch'egli nega la teologia attraverso la filosofia, e poi di nuovo la filosofia attraverso la teologia. La teologia rappresenta l'inizio e la fine, la filosofia sta nel mezzo come negazione della prima affermazione; ma la negazione della negazione è la teologia »<sup>33</sup>.

Conseguenza di questa negazione della negazione è che in Hegel la realtà appare distorta in falsa empiria: nelle sue dimostrazioni ed in tutto il suo sistema, Hegel usa i dati della realtà empirica come noi tutti li conosciamo, ma distorcendoli in modo tale da renderli irricognoscibili. Nell'assoluto tutto è diverso che nel mondo reale, e ciò che là vale come realtà, qui è pura follia<sup>34</sup>. Nella speculazione v'è dunque un arbitrio,

---

zione che *questa* aveva verso la teologia. La nuova filosofia è la *realizzazione* della filosofia hegeliana, della filosofia moderna in generale — ma una realizzazione che ne è contemporaneamente la *negazione*, e precisamente la negazione *senza contraddizioni* » (p. 274).

<sup>32</sup> « Effettivamente la materia viene posta in Dio, posta cioè come Dio, e porre la materia come Dio equivale a dire: non esiste Dio; equivale quindi a superare dialetticamente la teologia, a riconoscere la verità del materialismo. Ma, al tempo stesso, viene ancora data come presupposto la verità dell'essenza della teologia. L'ateismo, la negazione della teologia, viene dunque nuovamente negato; attraverso la filosofia viene cioè ristabilita la teologia. Dio è *Dio* solo perché supera, nega la materia, la negazione di Dio. E per Hegel solo la negazione della negazione è la vera affermazione » (*ibid.*, p. 276).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>34</sup> « Nell'assoluto v'è tutto ciò, che v'è nel finito; ma là è *completamente diverso* che qua; là vigono leggi del tutto *diverse* che da noi; là è ragione e saggezza

ch'essa chiama « lotta al senso comune », pretendendo dunque d'usare il linguaggio del senso comune in modo non comune, ed incappando così nella stessa difficoltà della teologia, che usa il linguaggio umano per descrivere un Dio del tutto altro dall'uomo. Tutta la prestidigitazione dialettica hegeliana va respinta dalle fondamenta, cioè affermando la realtà di un essere distinto dal pensiero: aveva ragione Kant nell'esempio dei cento talleri, *l'esistenza non è una categoria del pensiero*<sup>35</sup>.

Feuerbach sviluppa qui una teoria sensistica della conoscenza che è tra gli aspetti più interessanti dei *Principi*. La differenza tra essere e pensiero non può venir colmata solo col pensiero, senza la mediazione dei sensi: solo la sensibilità avverte l'essere come oggetto esterno, indipendente. Lasciato solo, il pensiero diviene esclusivista, intollerante, riduce l'essere a predicato di sé; i sensi invece sono liberali, riconoscono l'autonomia e l'indipendenza degli oggetti esterni<sup>36</sup>. Viene così ripresa, ed approfondita, la critica della fenomenologia hegeliana della coscienza sensibile già affrontata in *Per la critica della filosofia hegeliana* e nelle *Tesi*. L'errore di Hegel è di confondere il fatto che il *qui* e l'*ora* si adattino ad ogni oggetto empirico, con una pretesa inessentialità degli oggetti. Tutta la *Fenomenologia dello spirito* è fondata su questa contraddizione tra nome e cosa. In realtà, come il nome e la parola non sono l'oggetto empirico, così il discorso od il pensiero non sono l'essere reale.

---

ciò che da noi è pura follia. Da ciò deriva l'*illimitato arbitrio* della speculazione, nel fatto che usa il nome di una cosa pur senza far valere il concetto che a questo nome è collegato » (*ibid.*, p. 281). Feuerbach sta polemizzando contro un passo preciso: G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, ed. cit.: « Se per la scienza la posizione della coscienza (sapere, cioè, di cose oggettive in contrapposizione a se stessa, e di se stessa in contrapposizione a quelle) vale come l'*Altro*, — come ciò in cui la coscienza si sa presso se stessa, o a dirittura come la perdita dello spirito — per la coscienza, all'incontro, l'elemento della scienza è un lontano al di là, dove essa coscienza più non si possiede. Ciascuna di queste due parti sembra costituire per l'altra l'inverso della verità. Può accadere che la coscienza naturale, senza neppur sapere che cosa la spinga a ciò, voglia affidarsi immediatamente alla scienza; ma questa pretesa non è che un nuovo tentativo di camminare con le gambe per aria. Quando la coscienza naturale venga obbligata a mettersi e a muoversi in quest'insolita posizione, le s'impone un'inutile violenza alla quale essa non è preparata. — In lei stessa la scienza potrà essere quel che si voglia; ma in relazione all'autocoscienza immediata si presenta come l'inverso di questa; o, dato che questa ha nella certezza di sé il principio della propria effettualità, la scienza, dacché questo principio è fuori di lei, porta la forma della non-effettualità. Perciò la scienza ha da unificare un tale elemento con sé, o da mostrare piuttosto come esso appartenga a lei stessa, e il modo secondo cui le appartiene » (I, pp. 20-21).

<sup>35</sup> S. W. 2, II, p. 283.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 283-284.

Hegel invece eleva il pensiero puro a soggetto, cosicché l'essere reale diviene 'astratto', mentre il concreto empirico, assunto negativamente come determinazione limitativa del soggetto (pensiero puro), diviene il 'concetto concreto' falsamente empirico<sup>37</sup>. L'assoluto di Hegel non è che l'erede dell'*uno* di Plotino, che concentra distortamente in sé l'essenza reale dell'uomo e del mondo. I filosofi antichi, classici, erano anche geografi e scienziati, cioè realisti: col neoplatonismo invece i filosofi divennero teologi. Un simile mutamento radicale non avviene però mai a caso, come non è a caso che oggi, nel XIX secolo, sia nata la « nuova filosofia » antropologica: come la ragione storica dell'ineluttabile trionfo dell'antropologia è la realtà scientifica e politica del mondo moderno, così la ragione storica dell'ineluttabile affermazione, nel IV secolo, della teologia, fu l'infelicità umana:

« solo in opposizione all'infelicità, la beatitudine (teologica) è una realtà. Solo nella miseria dell'uomo nasce Dio »<sup>38</sup>:

il neoplatonismo nacque dalle rovine dell'impero e della civiltà greco romana<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 287-288. — Il tentativo feuerbachiano di filosofare all'interno delle dimensioni naturali dello spazio e del tempo concreti venne rilevato, da chi rifiutava il sensismo, per ripetere contro l'antropologia del nostro la critica di Hegel contro il naturalismo immediato; così ad es. R. HAYM, *Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider*, Halle, 1847, sostiene che la concezione che Feuerbach ha dell'essere naturale è 'ineffabile' e rappresenta un passo indietro, un ritorno al noumeno kantiano (p. 6). Analogamente J. SCHALLER, *Darstellung und Kritik der Philosophie Feuerbach's*, Leipzig, 1847.

Alla critica di Haym Feuerbach replicò con un saggio accolto in « *Die Epigonen* », V, 1848, e ristampato in *S. W.*, VII, pp. 506-520 (*Entgegnung an R. Haym*).

<sup>38</sup> *S. W.*, II, p. 292.

<sup>39</sup> Ho già espresso la mia convinzione, a proposito del pensiero genetico critico di Feuerbach, che questi accenni di corrispondenza tra cultura e situazione storica generale non possano esser intesi come necessariamente omogenei a quelli marxiani. Credo di dover mantenere questo giudizio anche ora che il pensiero feuerbachiano è decisamente antihegeliano. Questi temi globalistici non sono infatti esclusivi né di Feuerbach né di Marx, ma propri di tutta la cultura hegeliana, fosse di destra o di sinistra, e trovano la loro origine nella filosofia di Hegel. Proprio quest'esempio del sorgere della filosofia plotiniana in concomitanza e collegamento con il crollo del mondo classico è desunto dallo stesso Hegel, che lo illustra nella dialettica de « Il signore del mondo » (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, ed. cit., II, pp. 39-41), nella quale il monarca esprime una realtà alienata simile a quella che secondo Feuerbach esprimeva la divinità dell'*uno* plotiniano.

Certo è, d'altra parte, che col mutare dell'impostazione genetico critica ed il suo trapassare in quella sensistica, anche questi accenni e riferimenti al mondo



Seppur in modo contraddittorio, la falsa empiria della filosofia hegeliana rappresenta la luce della verità nelle tenebre della speculazione, un'affermazione dell'indipendenza della realtà fatta, *obtorito collo*, nel momento stesso in cui la si nega. La filosofia dell'avvenire, quale soluzione del nodo gordiano fatto da Hegel nei rapporti tra realtà e pensiero, sviluppa quella scintilla di verità, affermando l'indipendenza dell'essere dal pensiero e riconoscendo nell'essere l'oggetto *immediato* della sensibilità e quello *mediato* del pensiero:

« il reale nella *sua realtà*, ovvero in quanto *reale*, è il reale in quanto *oggetto del senso*, è il *sensibile*. *Verità, realtà e sensibilità* sono identiche. Solo un essere sensibile è un essere *vero*, un essere *reale* »<sup>40</sup>.

È sull'alterità tra essere e pensiero che si fonda l'intersoggettivismo feuerbachiano. Che l'io riesca ad avere il concetto dell'esistenza di un oggetto diverso da sé dipende, in ultima istanza, dal concetto e dall'esperienza che ogni io fa del tu quale soggetto autonomo. Per questo i bambini considerano tutti gli oggetti come dei *tu*, dell'individualità. Solo la sensibilità rende possibile l'intersoggettività, poiché solo un essere sensibile può venir avvertito da un altro essere sensibile. Io sono *io* per me, ma *tu* per te, per l'altro. Il rapporto io-tu è la sensibilità<sup>41</sup>!

---

scientifico, politico etc. acquistano diverso peso e diversa risonanza. Resta però evidente che in Feuerbach ciò è indice non di un interesse primario per il mondo reale (come sarà il caso di Marx), bensì del fatto ch'egli fa propria una visione di filosofia della storia anch'essa di derivazione hegeliana: il riferimento al mondo gli preme soprattutto per dimostrare la ineluttabilità dell'affermazione dell'antropologia sensistica; la sua fenomenologia del mondo reale resta dunque sullo stesso piano dell'analisi della « logica necessaria » che conduce dall'hegelismo al feuerbachismo. Dal punto di vista della sola strumentazione filosofica, quest'analisi è sí molto vicina a quella dei *Manoscritti* di Marx, ma l'interesse per la effettiva *realtà* del mondo reale, per l'economia politica, la situazione operaia etc., con cui Marx la intende e la usa, è *enormemente superiore*. L'impostazione filosofica è quindi comune, ma non identica, perché i due filosofi se ne giovano per dare caratterizzazioni dell'uomo e della realtà molto diverse. Difatti sarà nella caratterizzazione politica ed umana che Marx, nei *Manoscritti*, darà del sensismo feuerbachiano, che si radicherà il germe della rottura insanabile (avvenuta poco dopo) tra i due (si veda in proposito la trattazione sui rapporti tra Feuerbach e Marx).

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 296; cfr. anche pp. 293-296.

<sup>41</sup> « Originariamente il concetto dell'oggetto non è altro che il concetto di un altro *io* — così l'uomo nell'infanzia concepisce tutte le cose come esseri con una volontà libera, arbitraria — per questo il concetto dell'*oggetto* in generale è mediato dal concetto del tu, dell'*io oggettivo* » (*ibid.*, p. 296). « Solo la sensibilità risolve il mistero dell'azione e reazione reciproca. Solo esseri sensibili agiscono l'uno sull'altro. Io sono io — per me — e al tempo stesso tu — per altri. Ma ciò io sono soltanto in quanto essere sensibile » (*ibid.*, p. 297).

La categoria essenziale di quest'intersoggettivismo è l'amore. Nell'astratto pensiero hegeliano il *qui* e l'*ora* hanno valore secondario ed inessenziale, mentre invece nella realtà della sensazione e dell'amore, hanno valore essenziale, infinito:

« solo nella sensazione, solo nell'amore 'questo' — questa persona, questa cosa — cioè il singolo, ha valore assoluto; solo nell'amore il *finito* è l'*infinito*: in essa ed in essa soltanto consiste l'infinita profondità, divinità e verità dell'amore »<sup>42</sup>.

Nell'amore il particolare acquista la sua gravidanza infinita; mediante esso si entra in contatto con l'essere; l'amore ha quindi un valore metafisico, diventa la prova inconfutabile che esiste un essere fuori di me, la vera prova ontologica dell'essere, e la sensibilità acquista la funzione di rivelatore filosofico della realtà<sup>43</sup>. La nuova filosofia è la conferma razionale di ciò che viene già sperimentato come vero dalla sensibilità e dal cuore: l'esistenza di un essere fuori di me. La nuova filosofia è la presa di coscienza teorica della realtà pratica della sensibilità. Il termometro dell'essere è l'amore, non il pensiero:

« se la vecchia filosofia diceva: ciò che *non è pensato, non è*, allora la nuova filosofia invece dice: ciò che non è amato, che *non può esser amato, non è* »<sup>44</sup>.

La vecchia filosofia umiliava il corpo ed esaltava il pensiero; la nuova identifica essenza e pensiero nella sensibilità<sup>45</sup>. Né ha peso alcuno la tradizionale svalutazione dei sensi, imputati di conoscere solo il lato *esteriore* delle cose, giacché non solo la carne, ma anche lo spirito è oggetto dei sensi. Le nostre orecchie, ad es., colgono non solo le onde sonore della voce umana, ma anche le sue inflessioni spirituali d'odio ed amore<sup>46</sup>. Né solo empirismo, dunque, né solo idealismo: l'empirismo

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>43</sup> « Dunque le sensazioni umane non hanno un significato empirico ed antropologico nel senso della vecchia filosofia trascendente, bensì un significato ontologico, *metafisico*: nella sensazione, sí, nella sensazione quotidiana sono racchiuse le piú alte e le piú profonde verità » (*ibid.*, p. 298).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 299-300.

<sup>46</sup> « Con il tatto noi non sentiamo solo pietra o legno, carne od ossa; premendo le mani o le labbra di un essere sensibile sentiamo anche sentimenti; con l'udito percepiamo non solo il mormorare delle acque o lo stormire delle foglie, ma anche la voce che viene dall'anima, propria dell'amore e della saggezza; vediamo non solo superfici speculari o spettri luminosi, ma guardiamo anche nello sguardo dell'uomo.

tradizionale ha ragione di voler far derivare il pensiero dai sensi, ma ha torto nel dimenticare che l'oggetto essenziale dei sensi è l'uomo stesso, che solo nello sguardo dell'uomo brilla la coscienza del pensiero; e l'idealismo, viceversa, ha ragione di cercare nell'uomo l'origine dell'idea, ma torto quando pensa di poterla dedurre dall'io astratto, isolandolo dal rapporto sensibile con l'alterità del tu<sup>47</sup>.

Feuerbach non si richiama quindi *sic et simpliciter* al materialismo « tradizionale », cioè a quello che, nella sua prospettiva culturale (in questo ancora una volta influenzata proprio dall'hegelismo), era la filosofia francese del '700. Come già nelle *Tesi*, e con profondità teorica maggiore, lo sforzo di Feuerbach è di superare le « forbici » tra materialismo ed idealismo, dissolvendo la loro contrapposizione nella realtà *antropologica* dell'uomo. Feuerbach tende all'equilibrio ed alla sintesi tra senso e ragione, non alla riduzione dell'uno dei due termini all'altro. Per il Feuerbach dei *Principi* i due termini non possono venir separati se non astrattamente, cioè mutilando una realtà che è unità antropologica di teoria sensistica e di senso teorico. Questo è il punto che distingue Feuerbach dal « materialismo francese »<sup>48</sup>. Uno storico come il Lange diede difatti questo giudizio di Feuerbach:

« il verbo della sua filosofia rimase, come dovunque all'epoca idealista, la divinazione... Il suo sistema ondeggia dunque in una oscurità mistica, non abbastanza rischiarata dal tono accentuato con cui Feuerbach parla del mondo sensibile e dell'evidenza »<sup>49</sup>.

Inoltre, osserva Lange, Feuerbach s'interessa soprattutto all'uomo, ed anche questo non è tratto caratteristico del 'vero materialismo' che, più che all'uomo in particolare, s'interesserebbe alla natura in generale, cosicché secondo Lange addirittura si ritroverebbe, nell'esaltazione feuerbachiana dell'uomo, « la filosofia dello spirito, sotto la forma di filosofia dei sensi »<sup>50</sup>.

---

Non solo cose esteriori, dunque, ma anche cose *interiori* sono oggetto dei sensi; non solo carne, anche *spirito*; non solo la cosa, anche l'*io*. — Tutto è dunque percepibile con i sensi, anche se in forma mediata e non immediata, anche se con i sensi coltivati e non con i sensi rozzi e plebei, anche se con gli occhi del filosofo e non con quelli dell'anatomista o del chimico » (*ibid.*, p. 304).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>48</sup> Si veda la trattazione dei rapporti Feuerbach-Marx, al cap. V.

<sup>49</sup> F. A. LANGE, *Storia del materialismo*, Milano, 1923, 2 voll., II, p. 94.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 95. Ho riportato per esteso il giudizio di questo storico, ma non intendo far mia la sua valutazione del tentativo feuerbachiano d'unire senso e ragione (tentativo che a mio avviso dà luogo ad un risultato veramente nuovo nella

L'essenza filosofica della realtà è per Feuerbach difatti non la materia bruta, bensì l'uomo con i suoi sensi teorici ed il suo amore interoggettivo; ed il discorso filosofico, cioè la teoria della realtà intesa, è

---

storia del pensiero, risultato che sarà ripreso da Marx, ma che venne 'scoperto' da Feuerbach). Come Lange, pensa A. DREWS, *Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes*, Berlin, 1893, 2 voll., II, p. 254, ove s'afferma che la *Weltanschauung* materialista fu opera di Vogt, Büchner e Moleschott, non di Feuerbach. Vivacemente polemico contro Lange invece il giudizio di A. RAU, *L. Feuerbach*, ed. cit., pp. 79 sgg., ma si tratta di un'apologia non convincente. Che il sensismo degli anni che qui si prendono in esame fosse una terza via tra materialismo ed idealismo è stato rilevato anche da S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbach...*, che però in simile «ondeggiare» tra idealismo ed empirismo vede un difetto, una carenza del pensiero di Feuerbach in questo periodo (p. 150). «Una sorta di oscuro sensualismo realista» è la filosofia delle *Tesi* e dei *Principi* secondo F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Wien, 1951<sup>13</sup>, IV, p. 225. Per W. WINDELBAND, *Storia della filosofia*, Milano, 1910, 2 voll., Feuerbach fu invece il vero fondatore della metafisica materialistica tedesca, giacché il suo «materialismo nominalistico» (II, p. 337) è da collegarsi direttamente al materialismo fisiologico di Czolbe, Vogt e Moleschott (II, p. 378); stesso giudizio in *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1899, 2 voll. (II, pp. 368 sgg.) ove Feuerbach è presentato come il figliol prodigo della filosofia tedesca, della quale, rinnegando lo spirito, rinnega l'essenza (II, p. 372). Va tuttavia osservato che Windelband fonda il proprio giudizio soprattutto sul tardo Feuerbach, quando il nostro ebbe effettivamente profondi contatti con Moleschott ed i fisiologi materialisti tedeschi. Secondo W. BOLIN, *L. Feuerbach*, ed. cit., Feuerbach è invece il filosofo del metodo scientifico moderno: «per Feuerbach non si tratta di riprodurre le ricerche psicologiche degli antichi sensisti. Egli si differenzia in modo sostanziale dalla loro impostazione. Mentre essi, per così dire, scoprono l'uovo di Colombo della logica formale, dimostrando che la rosa è rossa, che essi sono mortali e che la gallina ha due zampe, Feuerbach si occupa dell'attività consociale delle scienze naturali, che hanno un'origine indubbiamente sensibile» (p. 57). Esattamente opposto il giudizio di H. HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna*, ed. cit., che ravvisa la più grave lacuna del pensiero di Feuerbach proprio nella mancata indagine dei rapporti tra filosofia e scienza, tra scienza ed esperienza (II, p. 232).

Del sensismo antropologico, F. LOMBARDI, *L. Feuerbach*, ed. cit., osserva giustamente che non si tratta di materialismo *tout court* e che «con questo sensismo (che... non si può identificare con un empirismo o sensismo gnoseologico, e sarà perciò anche coerente con se stesso pur nella sua apparente incoerenza) Feuerbach intendeva di tener fermo al principio dell'individuo, di questo uomo empirico che io sono» (p. 47). Lombardi però misconosce almeno in parte, a mio giudizio, la portata antispeculativa di quell'atteggiamento di pensiero quando osserva che nei *Principi* Feuerbach ha torto nel polemizzare contro «una generale determinazione teologica, o anche metafisica, del concetto di reale», senza rendersi conto che «la natura di quelle proposizioni e di quei concetti... è filosofica, e non già teologica o religiosa» (pp. 185-187).

Un giudizio dell'antropologia feuerbachiana è contenuto in F. HARMS, *Der Anthropologismus in seiner Entwicklung seit Kant und Ludwig Feuerbach's Anthropologie*, Leipzig, 1845: l'autore distingue tra antropologismo (che si fonda intera-

da costruirsi non sul solo pensiero né sulla sola materia, bensì sul rapporto umano e reale dell'uomo con l'uomo:

« Solo mediante comunicazione, solo dalla conversazione dell'uomo con l'uomo scaturiscono le idee. Non da solo, ma unicamente insieme con l'altro si giunge a concetti, alla ragione in generale. Per concepire l'uomo — sia l'uomo spirituale sia quello fisico — occorrono due uomini: la comunione dell'uomo con l'uomo è il primo principio e criterio della verità e dell'universalità »<sup>51</sup>.

Anche in soggetti e campi del sapere apparentemente del tutto astratti, sensibilità e teoria sono in realtà uniti e fusi. La stessa distinzione tra sostanziale ed accidentale non può esser fatta, in realtà, prescindendo dalla sensibilità: nella classificazione dei vegetali, ad es., la distinzione tra le prime classi è data dal *numero* degli stami, numero che in questi casi ha valore sostanziale per distinguere una classe dall'altra. Ma già nell'undicesima classe, il numero preciso degli stami diventa irrilevante, accidentale, e la classificazione si fa più complessa, ma sempre fondata sulla sensibilità. La differenza sensibile tra il numero degli stami è dunque rivelatrice della differenza razionale e sostanziale

---

mente sull'uomo) ed antropologia (che fa posto anche all'uomo senza però fondarsi esclusivamente su di esso). Vera filosofia sarebbe solo il primo, mentre l'antropologia, schiava dei sensi empirici ed essenzialmente antifilosofica, sarebbe la negazione del primo, come si vedrebbe anche in Feuerbach.

<sup>51</sup> S. W. 2, II, p. 304. Secondo B. BAUER, *Charakteristik Ludwig Feuerbach's*, in « *Wigand's Vierteljahrschrift* », III, 1845, pp. 86-146, lo sforzo antropologico di Feuerbach è fallito perché Feuerbach sarebbe rimasto prigioniero della teologia: « Feuerbach è un servo, e la sua natura servile non gli permette di portare a compimento l'opera di un uomo, di riconoscere l'essenza della religione » (p. 111). Quanto al tentativo di superare la contrapposizione tra essere e pensiero, Bauer lo giudica un guazzabuglio, cosicché per lui Feuerbach è « il materialista che non è materialista e l'umanista che non è umanista » (p. 123). Molte di queste critiche sono plagiate da Stirner, ed a proposito della polemica tra il teorico dell'individualismo anarchico e Feuerbach, Bauer afferma che il secondo è privo di difesa contro le argomentazioni del primo (p. 138).

I fondamenti di tale 'critica critica' di Bauer contro questo teologismo universale ch'egli ravvisa ovunque sono già tutti nell'opera B. BAUER, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Zürich-Winterthur, 1843, riedito da E. BARNIKOL, *Das entdeckte Christentum im Vormärz*, Jena, 1927.

Seppur da tutt'altro punto di vista, anche K. BARTH, *Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert*, Zürich, 1947, ha ravvisato in Feuerbach prevalentemente un teologo, anche se un teologo mancato, anche se la sua teologia potrebbe addirittura esser definita antiteologia (p. 484).

tra le varie classi di vegetali. Nella botanica senso e ragione coincidono, dimostrando che la teoria è contenuta all'interno stesso della sensibilità, e che i due termini non possono essere scissi<sup>52</sup>. E così forme non già accidentali, ma sostanziali della teoreticità sono lo spazio ed il tempo<sup>53</sup>, giacché l'essere è solo in quanto particolareggiato spazio-temporalmente, e lo spazio è la vera forma prima della ragione, ché ove mancasse lo spazio, mancherebbe la logica, dal momento che solo ciò che è separato può essere conosciuto e pensato. Conoscere significa collegare tra loro oggetti che hanno una determinazione (cioè limitazione) spaziale. Questo collegamento si esprime poi, necessariamente, in una successione temporale, cosicché il pensiero reale viene ad essere necessariamente e spaziale e temporale: « pensiero *reale* è pensiero in spazio e tempo »<sup>54</sup>.

Questa corrispondenza tra pensiero reale e spazio-tempo è solo un caso particolare della generale corrispondenza tra pensiero e realtà. Le leggi della realtà sono le leggi del pensiero, e prescindere è arbitrio teologico. Nulla di più facile infatti che ignorare la realtà ed azzardare predicazioni irreali, che poi sono del tutto inverificabili, mancando della mediazione di un ente esistente<sup>55</sup>. Ciò non significa che nella realtà lo stesso soggetto non possa avere più predicazioni, anche tra di loro contraddittorie ed incompatibili, ma, qui è il punto, a condizione che *non siano contemporanee*. Nel corso della sua vita, ad es., l'uomo si riconosce in sentimenti ed azioni diverse che, se prese insieme, sono incompatibili. Il pensiero reale non può dunque essere astratto ed universale, bensì deve essere frammentario e particolareggiato; esso ha valore reale solo se si frange continuamente per aderire alle particolarizzazioni del reale; criterio di verità è la *particolare sensazione teorica*<sup>56</sup>. Sensazione, intuizione, *teorica* però, non bruta, non isolata, ché la sensazione bruta non ha legge esattamente come il pensiero astratto non ha contenuto. Quindi, nessuna conoscenza circolare di tipo hegeliano.

---

<sup>52</sup> S. W. 2, II, p. 305.

<sup>53</sup> « Spazio e tempo non sono mere forme dell'apparizione — sono condizioni essenziali, forme della ragione, leggi dell'essere come del pensiero » (*ibid.*, p. 306).

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>55</sup> « L'unità immediata di determinazioni opposte è possibile e valida solo nell'astrazione. Nella realtà le opposizioni sono sempre collegate da un *terminus medius*. Questo *terminus medius* è la cosa, il soggetto delle opposizioni » (*ibid.*, p. 309).

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 310-312.

« Il *cerchio* è il simbolo, lo stemma della filosofia *speculativa*, del pensiero che si fonda solo *su di sé* — anche la filosofia hegeliana è notoriamente un cerchio di cerchi... — l'*elisse* è invece il simbolo, lo stemma della filosofia *sensibile*, del pensiero che si fonda sull'*intuizione* »<sup>57</sup>.

E motto della nuova filosofia non sarà « tutto ciò che è reale, è razionale », bensì « solo l'umano è il razionale; *l'uomo è la misura della ragione* »<sup>58</sup>. L'antropologia è la filosofia di tutto l'uomo, che si distingue dall'animale non solo per il pensiero, ma anche per i sensi, giacché i sensi umani sono *qualitativamente* diversi da quelli animali. L'odorato dell'uomo, ad es., non è sagace quanto quello del cane, ma neppure è altrettanto limitato: l'odorato dell'uomo è universale, può avere qualsiasi oggetto, e dunque è libero di fronte agli oggetti singoli<sup>59</sup>. Se ripensiamo all'introduzione de *L'essenza del cristianesimo*, ove l'uomo si distingueva dall'animale solo per il *Selbstbewusstsein* religioso, possiamo misurare il cammino percorso da Feuerbach in poco più di due anni.

Quale dunque la collocazione, in questa nuova prospettiva radicalmente antispeculativa, della filosofia? Divenuta antropologia, essa è la generalizzazione di tutte le scienze e, insieme alla fisiologia, rappresenta la *scientia universalis*<sup>60</sup>. Arte, religione, scienza e filosofia sono le manifestazioni dell'essenza umana, ed il principio della nuova filosofia è: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Da qui anche l'intersoggettivismo: se la verità è unione di vita e pensiero umani, essa non può esaurirsi in un singolo, bensì sarà patrimonio dell'unità di tutti gli uomini:

« *solitudine* è *finitezza* e *limitazione*, *comunione* è *libertà* ed *infinità*.  
Per sé, l'uomo è uomo (nell'accezione comune del termine); uomo con uomo — l'unità di io e tu — è Dio »<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>59</sup> « L'uomo non ha l'odorato di un cane da caccia, di un corvo; ma solo perché il suo odorato è un senso che abbraccia tutte le qualità di odori ed è libero, indifferente ad odori particolari. Ma dove un senso s'innalza al di sopra del limite della particolarità e del proprio esser legato al bisogno, ivi si eleva a significato e dignità *autonoma, teoretica: senso universale* è *ragione*, *sensibilità universale* è *spiritualità* » (*ibid.*, p. 316).

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 318.

La vecchia religione superava i limiti dell'individualità in modo illusorio, con l'alienazione nella divinità; la nuova, li supera in modo pratico e reale, nella vita dell'umanità. Anche i *Principi* si chiudono quindi con accenti di religiosità antropologica <sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> « La vecchia filosofia ha una *doppia verità* — la verità *per se stessa*, che non si curava dell'uomo — *la filosofia* — e la verità *per l'uomo* — *la religione*. La nuova filosofia, invece, in quanto filosofia dell'uomo, è anche essenzialmente *filosofia per l'uomo* — senza pregiudizio per l'autonomia e la dignità della teoria, anzi in intima armonia con essa, ha una tendenza essenzialmente *pratica*, e pratica proprio nel senso più alto della parola: essa prende il posto della religione, ha in sé l'essenza della religione, in verità essa *stessa* è *religione* » (*ibid.*, pp. 319-320).



## CAPITOLO V

### LA VALUTAZIONE DI FEUERBACH NELLA SINISTRA

#### § 1. - FEUERBACH ED ENGELS.

Il piú famoso giudizio sul fatto che *L'essenza del cristianesimo* fosse opera che 'rimetteva sul trono' il materialismo e gettava via, senza tanti preamboli, l'idealismo hegeliano, risale a F. Engels<sup>1</sup>. Ma si tratta di un giudizio espresso nel 1886, e che in verità era lontano dal giudizio che lo stesso Engels storicamente diede all'apparire del libro o immediatamente dopo. Nel suo violento opuscolo su *Schelling e la rivelazione*<sup>2</sup>, ad es., Engels considera *L'essenza del cristianesimo* opera per nulla affatto antihegeliana, ed anzi avvicina direttamente Feuerbach agli altri giovani hegeliani (Strauss e Ruge in primo luogo), giudicandolo il piú geniale e rivendicando per lui e gli altri il diritto di proclamarsi veri continuatori ed interpreti dell'opera del maestro a tutti comune, Hegel! Esattamente il giudizio che dopo *L'essenza del cristianesimo*, quando ormai era sulle posizioni delle *Tesi*, Feuerbach confutava con i saggi *Chiarimento di una recensione teologica de « L'essenza del cristianesimo »* e *Per il giudizio de « L'essenza del cristianesimo »*, ove rifiutava la qualifica di hegeliano nonché l'avvicinamento a Strauss ed a Bauer. Engels scrive per ora a tutte lettere che *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach, la *Dogmatica* di Strauss e gli « *Annali tedeschi* » di Ruge sono le sole voci vive della scuola filosofica di Hegel. Di Feuerbach in particolare scrive che

---

<sup>1</sup> F. ENGELS, *L. Feuerbach*, ed. cit., pp. 21-22.

<sup>2</sup> F. ENGELS (apparso anonimo), *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuch gegen die freie Philosophie*, Leipzig, 1842, ora in *M.E. G.A.*, I, II, pp. 181 sgg.

« quando quest'ultimo rimprovera ad Hegel di essere ancora impanatanato nel vecchio, dovrebbe tener presente che il nuovo è proprio già nella coscienza del vecchio... E così la critica di Feuerbach al cristianesimo è un necessario completamento della dottrina speculativa della religione fondata da Hegel »<sup>3</sup>.

Engels quindi rimprovera addirittura a Feuerbach, e questo dopo *L'essenza del cristianesimo*, di aver criticato la filosofia della religione hegeliana, anziché presentare la propria opera solo come un suo sviluppo!

Questo giudizio viene confermato nell'opuscolo, dell'agosto 1842, *Il trionfo della fede*<sup>4</sup>. Anche esteriormente quest'opera, che fa mostra di difendere il cristianesimo contro gli attacchi dei suoi nemici, è assai vicina all'impostazione della *Tromba del giudizio universale*. Feuerbach è presentato insieme agli altri nemici del cristianesimo, Bruno ed Edgar Bauer, Stirner e Ruge<sup>5</sup>, e la sola distinzione tra lui e gli altri è che viene designato come un « solitario »:

« chi viene là dal sud, solo soletto? ... È, san Giovanni ne scampi, il terrificante Feuerbach »<sup>6</sup>; « solo Feuerbach va solitario per il suo cammino »<sup>7</sup>.

Quest'accenno alla solitudine di Feuerbach non è che una sfumatura, che certo non può essere interpretata come una distinzione radicale tra Feuerbach e gli altri giovani hegeliani. Essa può essere intesa in due modi: o come un riferimento biografico all'isolamento in cui Feuerbach viveva a Bruckberg, oppure anche come uno spunto velatamente polemico. La seconda interpretazione non è da escludersi: Engels

---

<sup>3</sup> M.E.G.A., II, II, p. 225. Un ottimo lavoro sui rapporti tra Marx e Feuerbach è apparso recentemente nella R.D.T.: W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, 1965. Mi pare anzi che lo studioso, tra i più benemeriti della storiografia feuerbachiana, qui si distacchi anche da qualche schematismo che in precedenza aveva accettato. A p. 26 egli rileva che Engels e Ruge all'apparire de *L'essenza del cristianesimo* non erano affatto sulle posizioni interpretative che avranno più tardi. Anche Schuffenhauer però non ha inteso il momento genetico critico, e pensa che la mancata valutazione compiutamente antihegeliana di quello scritto sia dovuta ad un errore d'interpretazione di Engels e di Ruge.

<sup>4</sup> F. ENGELS - E. BAUER (apparso anonimo), *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens*, Neumünster, 1842; ora in M.E.G.A., I, II, pp. 253-281.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 272.

era, nell'estate del '42, ancora molto vicino agli ambienti dei radicali baueriani di Berlino, e certo non doveva provare eccessiva simpatia per un pensatore che tanta attenzione aveva messo nel distinguersi da Bauer, e che aveva uno 'stile' così diverso da quello dei 'critici'.

Quel che è certo, è che ad un anno di distanza dalla pubblicazione de *L'essenza del cristianesimo*, Engels, lungi dal vedere in Feuerbach un restauratore del materialismo, lo considerava un giovane hegeliano sostanzialmente non dissimile dagli altri, e dunque non aveva tenuto in nessun conto le affermazioni fatte dallo stesso Feuerbach nel saggio *Per il giudizio de « L'essenza del cristianesimo »*. Lo stesso giudizio viene espresso in *Alexander Jung*, dove Feuerbach è di nuovo accostato agli altri giovani, ed in particolare, ancora, a Strauss<sup>8</sup>.

Fu solo dopo il proprio distacco dai fratelli Bauer e da tutto l'ambiente dei radicali 'critici' di Berlino che Engels cominciò a dare una nuova valutazione di Feuerbach; quindi, *dopo* la pubblicazione delle *Tesi* e dei *Principi*, in due saggi pubblicati sugli « Annali franco-tedeschi » nel febbraio del 1844, a Parigi. Il primo, *Abbozzo di una critica dell'economia politica*<sup>9</sup>, venne scritto verso la fine del 1843, dopo un lungo soggiorno in Inghilterra. Criticando l'economia politica classica, Engels usa in modo del tutto originale ed autonomo dell'insegnamento di Feuerbach, che non viene più genericamente confuso con la sinistra hegeliana, bensì considerato il filosofo che ha criticato l'alienazione in generale, una forma particolare della quale è costituita dall'economia liberale: come in Feuerbach la divinità è l'alienazione dell'uomo, così in Engels il prezzo è l'alienazione dello scambio. Feuerbach diviene così il filosofo della critica di un mondo reale che deve essere rivoluzionato

« nell'economia tutto sta a testa in giù; il valore, che è l'originario, la sorgente del prezzo, viene fatto dipendere da quest'ultimo, che è un suo prodotto. Com'è noto questo rovesciamento è l'essenza dell'astrazione, come si può confrontare in Feuerbach »<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> F. ENGELS (sotto lo pseudonimo di OSWALD FRIEDRICH), rec. a ALEXANDER JUNG, *Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen*, Danzig, 1842; la rec. apparve in « Annali tedeschi », nn. 160-162, 7-9 luglio 1842, pp. 640-647; ora in *M.E.G.A.*, I, II, pp. 323-335; cfr. in quest'ultima edizione i riferimenti a Feuerbach e Strauss alle pp. 324, 331, 334.

<sup>9</sup> F. ENGELS, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, in « *Deutsch-französische Jahrbücher* », pp. 86-114, ora in *M.E.G.A.*, I, II, pp. 379-404; trad. it. di R. PANZIERI in « Annali franco-tedeschi » (a cura di G. M. BRAVO, tradd. di R. PANZIERI e A. CHIARLONI), Milano, 1965.

<sup>10</sup> *M.E.G.A.*, I, II, p. 388.

Ma ancora sugli stessi « Annali franco-tedeschi », nel saggio *La situazione dell'Inghilterra*<sup>11</sup> Engels, che ivi tratta prevalentemente del problema religioso, avvicina Feuerbach a Bruno Bauer<sup>12</sup>.

Un successivo giudizio su Feuerbach, Engels espresse a cavallo tra il '44 ed il '45, nelle *Lettere sul socialismo e il comunismo*<sup>13</sup>. Il filosofo di Bruckberg viene presentato al pubblico inglese come un modello d'autentico ateismo:

« a Parigi — scrive Engels — durante il mio ritorno in patria, visitai un circolo comunista di una setta mistica. Venni presentato da un russo che parla perfettamente il tedesco ed il francese, e che molto brillantemente oppose loro il modo di ragionare di Feuerbach... Essi tuttavia dichiararono che questa era una questione secondaria, e riguardo a tutti gli atteggiamenti pratici si mostrarono d'accordo con noi e dissero: *enfin, l'athéisme c'est votre religion* »<sup>14</sup>.

Per Engels e per Bakúnin (il russo che l'accompagnava) Feuerbach era dunque ancora il massimo teorizzatore dell'ateismo radicale; dal contesto risulta infatti con assoluta certezza che allora per Engels chi faceva dell'ateismo una « religione » non era già Feuerbach, bensì il comunista mistico Louis Blanc. Nel 1886, riferendo questo stesso episodio, Engels ne darà un'interpretazione diametralmente opposta.

Anche la corrispondenza pubblicata l'8 marzo '45 mostra un giudizio ancora privo di venature critiche su Feuerbach, ma già molto distante da quelli del '42: Engels distingue radicalmente tra Feuerbach e gli altri giovani hegeliani della sinistra filosofica, e pensa addirittura che il filosofo de *L'essenza del cristianesimo* e dei *Principi* abbia già aderito al comunismo politico, mentre di Bauer e del suo gruppo pensa che non sarebbero mai giunti a tanto. Engels aveva allora tanta fiducia nel nostro da porlo, dal punto di vista dell'apporto d'elaborazione teorica, sullo stesso piano di Marx, con il quale era già in rapporti molto stretti. Dopo aver descritto l'esilio parigino dell'amico, scrive:

<sup>11</sup> F. ENGELS, *Die Lage Englands*, cioè rec. a T. CARLYLE, *Past and Present*, London, 1843, in « Annali franco-tedeschi », pp. 152-181, ora in *M.E.G.A.*, I, II, pp. 405-431; testo it. di R. PANZIERI, nella cit. trad. degli « Annali franco-tedeschi ».

<sup>12</sup> *M.E.G.A.*, I, II, p. 424.

<sup>13</sup> F. ENGELS, *Briefe über den Sozialismus und Kommunismus auf dem Kontinent*, apparse dal 5 ottobre 1844, al 10 maggio 1845 in « *The New Moral World* », di Leeds, ora in *M.E.G.A.*, I, II, pp. 337-348.

<sup>14</sup> *M.E.G.A.*, I, II, p. 337.

« il fatto piú importante di cui sia venuto a conoscenza dopo la mia ultima corrispondenza è che il dr. Feuerbach, attualmente il massimo ingegno filosofico tedesco, si è dichiarato comunista »<sup>15</sup>.

È dalle lettere private di Engels che si può seguire il progressivo ridimensionamento di Feuerbach. Il 15 novembre '44 scriveva a Marx che la polemica di Stirner contro *L'essenza del cristianesimo* era giustificata, perché

« 'l'uomo' feuerbachiano è dedotto da Dio, Feuerbach è arrivato all' 'uomo' da Dio, cosicché l' 'uomo' è pur sempre ancora incoronato dall'aureola teologica »<sup>16</sup>.

Ma questa riserva non toglie che nella primavera del '45, scrivendo *La sacra famiglia*, i due amici dessero ancora un giudizio larghissimamente positivo del pensatore bavarese, sempre considerato come il rappresentante teorico del comunismo pratico, e contrapposto come unico filosofo degno di questo nome alle farneticazioni 'critiche critiche' dei berlinesi raccolti attorno a Bauer<sup>17</sup>. In una lettera dei giorni 22 febbraio - 7 marzo '45, Engels scriveva a Marx di sperare ancora in un'adesione ufficiale di Feuerbach al comunismo<sup>18</sup>. Forse fu proprio questa speranza ad ispirare ai due amici, nella stesura de *La sacra famiglia*, una certa prudenza nel criticare Feuerbach: il passaggio al comunismo del filosofo che allora godeva d'enorme prestigio in Germania e parzialmente anche in Europa sarebbe stato un innegabile apporto positivo alla causa del comunismo pratico e teorico. Resta tuttavia il fatto che evidentemente sia Marx sia Engels davano ancora della posizione di Feuerbach un giudizio tanto positivo, da ritenerla suscettibile d'una evoluzione in senso comunista.

Fu durante la stesura de *L'ideologia tedesca* che i due amici rupero definitivamente con Feuerbach. Il 19 agosto '46 Engels scrive a Marx questo ruvido giudizio su *L'essenza della religione*: « Se si prescinde da qualche bell'aperçu, tutto il malloppo rifrigge la stessa pietanza »<sup>19</sup>. In concomitanza con la preparazione della critica de *L'ideologia tedesca*, Engels s'era assunto il compito di schedare *L'essenza della religione*<sup>20</sup>,

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>16</sup> *M.E.G.A.*, III, I, p. 7.

<sup>17</sup> Si veda piú avanti la trattazione dei rapporti tra Feuerbach e Marx.

<sup>18</sup> *M.E.G.A.*, III, I, p. 14.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 39-43; lettera del 16 settembre 1846.

schedatura che effettivamente inviò a Marx il 15 ottobre '46, con una lettera d'accompagnamento. Engels propone il tralasciare, nella stesura de *L'ideologia tedesca*, il materiale riguardante Feuerbach, scrivendo tra l'altro: « dopo un lungo indugio, mi sono finalmente deciso a leggere la porcata di Feuerbach »<sup>21</sup>. Gli appunti critici di Engels su Feuerbach concordano, sostanzialmente, con le *Glosse a Feuerbach* di Marx, e vennero largamente usati nella stesura del capitolo I de *L'ideologia tedesca*, per quanto Feuerbach vi sia trattato solo marginalmente. In essi<sup>22</sup> Engels accusa Feuerbach di non aver capito nulla della socialità dell'uomo<sup>23</sup> e di aver fatto un'antropologia a carattere esclusivamente religioso, cioè ancora una teologia, seppur rovesciata<sup>24</sup>, nonché, soprattutto, di non esser riuscito a render ragione dell'esistenza e della disumanizzazione del proletariato<sup>25</sup>.

Nell'introduzione al *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Engels fa riferimento anche a *L'ideologia tedesca*, scrivendo che il manoscritto non venne pubblicato ma abbandonato « alla rodente critica dei topi »<sup>26</sup>. Il *Ludovico Feuerbach* è certamente ancor oggi il piú famoso testo critico sul nostro autore. Nella Germania degli anni '20-'30, scrive Engels, filosofo veramente rivoluzionario era Hegel con la sua dialettica del mutamento, secondo la quale « nulla esiste all'infuori del processo ininterrotto del divenire e del perire »<sup>27</sup>. Hegel però non sviluppò appieno questo lato rivoluzionario

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>22</sup> Questi appunti sono di grandissimo interesse, e a mio giudizio meriterebbero di essere molto piú noti; sono riportati in *M.E.G.A.*, I, V, pp. 538-540.

<sup>23</sup> *Ibid.*, frammento b.

<sup>24</sup> *Ibid.*, frammento c.

<sup>25</sup> *Ibid.*, frammento c. Questo frammento è stato riportato quasi letteralmente nel cap. I de *L'ideologia tedesca*, ove s'accusa Feuerbach di non aver capito nulla dell'esistenza inumana di milioni d'operai; cfr. K. MARX-F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, prima edizione in *M.E.G.A.*, V, pp. 3-528; trad. it., *L'ideologia tedesca...* (a cura di F. CODINO), Roma, 1958, edizione da cui cito. Per l'utilizzazione del citato frammento c, cfr. *ivi*, p. 39.

<sup>26</sup> F. ENGELS, *L. Feuerbach*, ed. cit., p. 7. Il libretto nacque come recensione al volume di C. N. STARCKE, *L. Feuerbach*, ed. cit., rec. pubblicata nel 1886 sui fasc. IV e V di « *Neue Zeit* ». Due anni dopo venne edito autonomamente, con l'aggiunta di una nota preliminare e di un'appendice contenente le *Glosse* di Marx. Engels dichiara *ivi* di non aver potuto utilizzare il ms. de *L'ideologia tedesca* perché « i riferimenti critici a Feuerbach erano troppo scarsi » (p. 9).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 15.

della propria impostazione, fu filosofo sistematico e conservatore, seppur con un metodo dialettico e rivoluzionario. Coloro che svilupparono il metodo rivoluzionario hegeliano, polemizzando contro la conservazione soprattutto in campo religioso, furono Strauss, Bauer e Stirner. Nella loro opera incapparono tuttavia in una contraddizione:

« la massa dei giovani hegeliani piú decisi venne ricondotta, dalle necessità pratiche della sua lotta contro la religione positiva, al materialismo anglo-francese. E qui essi vennero in conflitto con il sistema della loro scuola. Mentre il materialismo concepisce la natura come la sola realtà, la natura rappresenta nel sistema hegeliano soltanto la 'estrinsecazione' dell'idea assoluta, e quindi una specie di degradazione dell'idea... in questa contraddizione, bene o male, ci si dibatteva. Allora apparve *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach. D'un colpo essa ridusse in polvere le contraddizioni, rimettendo sul trono senza preamboli il materialismo... L'incanto era rotto; il 'sistema' era spezzato e gettato in un canto... Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro per farsene un'idea. L'entusiasmo fu generale; per un momento fummo tutti feuerbachiani »<sup>28</sup>.

È questa però un'interpretazione alquanto idealizzata della realtà storica degli anni '40, e difatti contrasta con quella che Engels stesso diede de *L'essenza del cristianesimo* nel '42, quando era lungi dal ravvisare in Feuerbach un antihegeliano ed un restauratore del materialismo anglo francese. Engels stesso probabilmente se ne ricordava molto bene, e questo quadro del 1886 può essere interpretato come una schematizzazione del suo giudizio sulla funzione *complessiva* svolta dalla filosofia di Feuerbach nel primo lustro degli anni '40. Engels parla insomma di un Feuerbach quale egli l'intese non nel 1841-'42, ma nel 1846, al tempo dei frammenti per *L'ideologia tedesca*, cioè quando ormai egli e Marx avevano decisamente iniziato l'elaborazione del socialismo scientifico e del materialismo storico e dialettico. È anche possibilissimo che il motivo per cui Engels in queste pagine di « *Neue Zeit* » parla de *L'essenza del cristianesimo*, e non delle *Tesi* o dei *Principi* — cioè dei testi nei quali Feuerbach si staccò veramente da Hegel, e che Engels conosceva bene —, sia che nel 1886 questi brevi testi squisitamente filosofici erano ormai del tutto ignoti al grosso pubblico della rivista socialista, mentre invece *L'essenza del cristianesimo* continuava ad essere un'opera famosa, che aveva avuto varie ristampe e traduzioni.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

Feuerbach, continua poi Engels, non compì l'opera antihegeliana; egli

« mandò in pezzi il sistema, lo gettò semplicemente in un canto. Ma non si viene a capo di una filosofia semplicemente col dichiararla falsa »<sup>29</sup>. La sua evoluzione è « quella di un hegeliano — a dire il vero non del tutto ortodosso — verso il materialismo; evoluzione che porta, ad un punto determinato, a una rottura totale col sistema idealistico del suo predecessore ». « La materia non è un prodotto dello spirito (arriva a dire Feuerbach), ma lo spirito stesso non è altro che il piú alto prodotto della materia. Questo, naturalmente, è materialismo puro. Arrivato a questo punto, Feuerbach s'arresta. Egli non può superare il pregiudizio filosofico corrente, il pregiudizio non contro la cosa, ma contro il nome di materialismo »<sup>30</sup>.

Engels tuttavia scusa il nostro per quest'incoerenza, ed afferma che

« la colpa ricade unicamente sulle miserabili condizioni della Germania, grazie alle quali le cattedre di filosofia erano accaparrate da sottili spulciatori eclettici, mentre Feuerbach, ch'era di una torre piú alto di tutti loro, doveva invillanirsi ed inacidire in un piccolo villaggio »<sup>31</sup>.

Polemizzando poi con Starcke che vede l'idealismo di Feuerbach « là dove esso non è »<sup>32</sup>, Engels scrive che ritenere Feuerbach un idealista solo perché crede nel « progresso del genere umano » è un non senso filosofico, giacché questo non è idealismo filosofico, ma il vecchio adagio del « filisteo tedesco, che impara a memoria nelle poesie di Schiller le poche briciole di educazione filosofica che gli sono necessarie »<sup>33</sup>. Feuerbach è sí idealista, afferma Engels, ma in tutt'altro modo!

« L'effettivo idealismo di Feuerbach salta agli occhi non appena si arriva alla sua filosofia della religione e alla sua etica. Egli non vuole affatto sopprimere la religione, vuole completarla »<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 35. Da notarsi però che il primo responsabile di questo 'filisteismo' di Starcke era proprio Feuerbach, che nella prefazione alla seconda edizione de *L'essenza del cristianesimo* aveva usato la qualifica di idealista, rivendicandola, proprio nel senso di uomo che crede nel progresso dell'umanità (cfr. *W. d. Ch.*, I, pp. 15-16).

<sup>34</sup> F. ENGELS, *L. Feuerbach*, p. 38.



Ed è proprio a questo proposito che Engels rammenta ancora una volta, a tanti anni di distanza, il lontano episodio del suo incontro con i comunisti mistici di Blanc, dandone un'interpretazione del tutto opposta a quella del '44:

« la religione è, secondo Feuerbach, il rapporto dei sentimenti, dei cuori, il rapporto tra uomo e uomo, che finora ha cercato la propria verità in un riflesso fantastico della realtà — nella mediazione di uno o di più dei, riflessi fantastici di qualità umane — ma ora trova la propria verità in modo diretto e senza mediazione nell'amore tra me e te. Così, in conclusione, l'amore sessuale diventa per Feuerbach una delle forme più alte, se non la più alta, dell'esercizio della sua nuova religione »<sup>35</sup>. « E così l'amore sessuale e il legame religioso vengono divinizzati come 'religione', unicamente perché non scompaia dal linguaggio la parola religione, cara alla memoria idealista, Proprio così parlavano, dopo il 1840, i riformisti parigini della corrente di Louis Blanc, i quali pure non potevano rappresentarsi un uomo senza religione se non come una cosa mostruosa e ci dicevano: '*Donc, l'athéisme c'est votre religion!*' »<sup>36</sup>.

Nel '44, Feuerbach veniva contrapposto a Blanc, non identificato a lui.

Engels giunge così a dare un giudizio sui rapporti tra Feuerbach ed Hegel, concedendo nettamente la palma a quest'ultimo, come filosofo « più realista ». La riduzione feuerbachiana della divinità resta infatti incompleta, giacché non giunge alla struttura reale del mondo, né a definire in modo preciso i rapporti giuridici, economici, sociali etc. La filosofia di Hegel è sì idealista nella forma, ma realista nel contenuto, affrontandosi in essa tutta la complessità delle istituzioni storiche reali, mentre invece

« in Feuerbach accade precisamente l'opposto. Nella forma egli è realista, egli parte dall'uomo; ma non dice assolutamente nulla del modo in cui quest'uomo vive, e perciò l'uomo rimane sempre lo stesso uomo astratto che era il protagonista della filosofia della religione »<sup>37</sup>.

Feuerbach diviene quindi a sua volta filisteo:

« la morale di Feuerbach è foggata sull'odierna società capitalistica, per quanto poco egli possa volerlo o intuirlo »<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 47.

Il giudizio conclusivo che Engels esprime sulla sinistra hegeliana suona così: « Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, nella misura in cui non abbandonarono il terreno filosofico, furono gli epigoni della filosofia hegeliana ». Tra costoro, solo

« Feuerbach ebbe importanza come filosofo. Ma non solo la filosofia, questa scienza delle scienze, che vorrebbe librarsi sopra tutte le scienze speciali e darne la sintesi, rimase per lui una barriera insuperabile, un impenetrabile sacrario; egli rimase a mezza strada anche come filosofo: dalla metà in giù materialista, dalla metà in su idealista »<sup>39</sup>.

Se Feuerbach non è solo un epigono di Hegel, bensì anche un filosofo originale, ciò è dovuto al *rovesciamento* ch'egli per primo attuò della dialettica hegeliana. Ma il suo fu solo un rovesciamento astratto; anche di questo, tuttavia, « la colpa ricade esclusivamente sulle condizioni della Germania, che lo costrinsero a vegetare miseramente »<sup>40</sup>.

## § 2. - FEUERBACH E HESS.

Mosè Hess fu tra coloro che maggiormente subirono l'influsso della filosofia di Feuerbach nello sviluppo della sinistra verso il comunismo; come già per Engels, anche l'analisi dei rapporti di questo pensatore con Feuerbach conferma la validità della periodizzazione che è presentata in questo studio, nonché dell'esistenza effettiva di un periodo genetico critico.

Quando G. Herwegh, per sfuggire alla censura tedesca, pubblicò in Svizzera una serie di saggi intitolata *Ventun fogli dalla Svizzera*<sup>41</sup>, tre ve n'erano dovuti a M. Hess: *Filosofia dell'azione, Socialismo e comunismo, L'una e l'intera libertà*. In *Filosofia dell'azione*<sup>42</sup> il riferimento a Feuerbach come teorico del socialismo è molto esplicito. Scrive Hess che dopo il crollo del sistema hegeliano è rimasta, come strumento rivoluzionario, la dialettica, sia in Feuerbach sia in Proudhon:

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>41</sup> « *Eindundzwanzig Bogen aus der Schweiz* », Zürich-Winterthur, 1843; si tratta di una pubblicazione molto simile, come impostazione, agli « *Anekdoten* » di Ruge. Il titolo era dovuto al fatto che ventun *in folio* erano la misura minima per sfuggire alla censura preventiva.

<sup>42</sup> M. HESS, *Philosophie der That*; è ristampato in M. HESS, *Sozialistische Aufsätze 1841-1847* (a cura di T. H. ZŁOCIŃSKI), Berlin, 1921, ed. da cui cito.

« in Germania viene di nuovo insegnato l'ateismo, in Francia il comunismo; ma non ci si ferma piú alla mancanza di determinazione: sia Feuerbach sia Proudhon hanno assunto il momento dialettico senza usarlo per la restaurazione dell'oggettività negata, vecchia ed esterna. Questa è la strada lungo la quale si deve continuare, così verrà finalmente conquistata la libertà »<sup>43</sup>.

I testi feuerbachiani ai quali Hess si riferisce sono evidentemente *L'essenza del cristianesimo* e soprattutto le *Tesi*.

Un anno piú tardi, quando ormai tutta la sinistra aveva letto i *Principi*, Hess fa nuovamente riferimento a Feuerbach, nelle *Lettere da Parigi* pubblicate sugli « Annali franco-tedeschi »<sup>44</sup>. Feuerbach è giudicato l'unico vero autore d'una filosofia umana, e contrapposto sia alla filosofia classica tedesca, sia alla politica francese che persegue un ideale socialista utopistico:

« come la filosofia tedesca ad eccezione dell'ultima, cioè di quella feuerbachiana, trovò la verità non nell'uomo bensì nella sua essenza trascendente, in Dio, nello spirito assoluto, oppure in una logica separata e distinta dalla vita, così i francesi non trovano ancora la loro verità nella società, bensì nella sua essenza trascendente, in un qualche sistema socialista »<sup>45</sup>.

Hess tentò inoltre, contemporaneamente a Marx<sup>46</sup> ed a Engels<sup>47</sup>, una applicazione del metodo feuerbachiano all'economia politica. Il suo maggiore sforzo in questa direzione venne compiuto in *Sull'essenza del danaro*<sup>48</sup>, ove l'alienazione economica viene assimilata a quella religiosa

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>44</sup> M. HESS, *Briefe aus Paris*, in « Annali franco-tedeschi », pp. 115-125; trad. italiana nella cit. versione a cura di G. M. BRAVO (testo it. di ANNA CHIARLONI). Anche questo saggio è stato ripubblicato in *Sozialistische Aufsätze*, ed. da cui cito.

<sup>45</sup> M. HESS, *Sozialistische Aufsätze*, p. 93.

<sup>46</sup> Hess, anzi, precedette di qualche mese Marx nel tentativo di usare della filosofia feuerbachiana in campo economico, e lo stesso fondatore del socialismo scientifico gli rese merito di ciò; cfr. K. MARX, *Manoscritti*, trad. it. cit. a cura di N. BOBBIO, p. 20.

<sup>47</sup> Cfr. il cit. scritto F. ENGELS, *Abbozzo di una critica dell'economia politica*.

<sup>48</sup> M. HESS, *Über das Geldwesen*; apparso nei « *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* », Darmstadt, I, 1845. Il ms. di questo saggio era però già pronto al tempo in cui si stavano apprestando gli « Annali franco-tedeschi », cioè verso la fine del 1843, ed anzi si pensò di stamparlo su quella rivista. Marx quindi, in qualità di redattore degli « Annali », aveva già letto questo saggio parecchio prima che apparisse.

e speculativa, e s'istituisce uno stretto parallelo tra la divinità, che si accaparra di tutta l'essenza umana, ed il danaro, che si accaparra di tutta l'attività umana. Il cristianesimo è la quintessenza teorica dell'egoismo, giacché in esso l'uomo si aliena in un Dio per preservare la propria individualità in un'anima ultraterrena; il danaro è la quintessenza pratica di quello stesso egoismo:

« Ciò che Dio è per la vita *teoretica*, ciò il danaro è per la vita *pratica* del mondo rovesciato: il *patrimonio alienato* degli uomini, la loro *attività vitale diventata traffico*. Il danaro è il *valore umano* espresso in cifre — è il *timbro della nostra schiavitù*, l'incancellabile marchio a fuoco del nostro servaggio — uomini che possono essere comprati e venduti sono appunto *schiavi* »<sup>49</sup>.

Anche la soluzione positiva che Hess prospetta per superare questo stato di schiavitù è di chiara ispirazione feuerbachiana, basata sul suo concetto di intersoggettività amorosa che valga a restituire all'uomo la sua essenza alienata:

« l'amore che è fuggito in cielo, quando la terra non era ancora in grado di capire se stessa, avrà di nuovo la sua dimora nel luogo in cui nasce e viene nutrita, nel petto dell'uomo. Noi non cercheremo più invano fuori e sopra di noi la nostra vita »<sup>50</sup>.

Hess collega pure intimamente tra di loro le alienazioni religiosa (cristiana ed ebraica), filosofica, economica e sociale<sup>51</sup>, e prospetta, anche egli con accenti feuerbachiani seppur politicamente molto più concreti ed impegnati, un prossimo avvenire nel quale l'uomo s'emanciperà d'un colpo solo da tutte le alienazioni che lo affliggono:

« Insieme con le speculazioni commerciali termineranno le speculazioni filosofiche e teologiche, insieme con la politica terminerà la religione »<sup>52</sup>.

Anche in due successivi saggi del 1845, *Progresso e sviluppo* e *Sul movimento socialista in Germania*, Hess è ancora chiaramente influenzato da Feuerbach. Basti leggere come imposta il problema dell'emancipazione economica nel primo dei due:

<sup>49</sup> M. HESS, *Über das Geldwesen*, ed. cit., pp. 10-11.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 32.

« ora gli uomini finalmente si chiedono: come accade che cerchiamo fuori di noi ciò che abbiamo in noi, che invece di usare i mezzi disponibili e di vivere umanamente, lavoriamo solo per appropriarci esternamente di questi mezzi?... L'umanismo tedesco ha risposto alla domanda dal punto di vista teoretico. Feuerbach ha mostrato che dobbiamo cercare la nostra propria essenza generica (teoretica ed ideale), il nostro intelletto, la nostra volontà, il nostro amore etc. fuori di noi solo perché non li possedevamo in noi »<sup>53</sup>;

il comunismo risolve il problema dal punto di vista pratico e politico. Estendendo l'insegnamento feuerbachiano anche alla pratica economica e sociale, riusciremo a riappropriarci non solo del *Wesen* teoretico, ma anche del *Vermögen* (patrimonio) pratico, esso pure, analogamente a Dio ed all'assoluto, frutto della nostra essenza espressa nel lavoro alienato<sup>54</sup>. Feuerbach ha quindi grandissimi meriti teorici, ma dal punto di vista dello studio dell'alienazione pratica, e dei mezzi per vincerla, il suo insegnamento va integrato.

Gli stessi meriti teorici e la stessa insufficienza pratica vengono rilevati anche nel saggio *Sul movimento socialista in Germania*:

« Feuerbach è il Proudhon tedesco. Egli ha fatto riguardo a tutti i conflitti *teoretici* ciò che questi, con la sua critica della proprietà, ha fatto riguardo a tutte le contraddizioni e conflitti *pratici* della vita sociale »<sup>55</sup>.

Il danaro prende così ancora una volta il posto che in Feuerbach aveva Dio:

« nella vita pratica dell'uomo alienato il danaro è altrettanto onnipotente ed onnipresente, altrettanto fonte d'ogni salute e d'ogni benedizione, quanto Dio nella sua vita teoretica »<sup>56</sup>.

Feuerbach va dunque sviluppato, e Hess spera che sia egli stesso a progredire, passando dall'umanismo al socialismo:

« è difficile ammettere che Feuerbach non sviluppi il proprio principio, l'umanismo, e non progredisca fino al socialismo »<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> M. HESS, *Fortschritt und Entwicklung*, in *Sozialistische Aufsätze*, pp. 101-102.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>55</sup> M. HESS, *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, in *Sozialistische Aufsätze*, p. 115.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 117. La stessa speranza che allora nutrivano anche Engels e Marx.

Anche nel volume *Gli ultimi filosofi*<sup>58</sup> Hess fa diretto riferimento ai rapporti tra feuerbachismo e socialismo: « la feuerbachiana filosofia dell'avvenire altro non è che una filosofia del presente »<sup>59</sup>: è oggi, nel socialismo, che l'avvenirismo di Feuerbach ha da essere realizzato.

### § 3. - FEUERBACH E RUGE.

I rapporti di Feuerbach con il redattore degli « Annali di Halle » (insieme a Echtermeyer), degli « Annali tedeschi » (da solo) e degli « Annali franco-tedeschi » (insieme a Marx), nonché curatore degli « *Anekdotas* », furono molto intensi, dopo che il 14 ottobre '37 Ruge si era rivolto al pensatore di Bruckberg per invitarlo a collaborare agli « Annali di Halle », che sarebbero usciti di lì a due mesi e mezzo<sup>60</sup>. Ruge stesso era personalità di notevole taglio culturale, addirittura eccezionale come « organizzatore di cultura », e quindi questo paragrafo non può pretendere di esaurire il problema delle reciproche influenze tra Feuerbach e lui e, più in generale, tra l'apporto filosofico feuerbachiano e la formazione della sinistra hegeliana intorno ai periodici diretti da Ruge. Il punto che qui vorrei chiarire è uno solo: confortare la validità della periodizzazione delineata leggendo il testo feuerbachiano, e ritrovare in Ruge la prova dell'esistenza della filosofia « cuscinetto » genetico critica. Anche dell'epistolario tra i due autori, dunque, e dei molti accenni a Feuerbach che sono contenuti nell'epistolario di Ruge, analizzerò qui solo ciò che possa giovare a chiarire questo punto.

Come tutti, Ruge fu molto colpito da *L'essenza del cristianesimo*. Fu tra i primissimi ad essere al corrente di quanto Feuerbach stava preparando, già prima che l'opera uscisse o anche fosse solo ultimata<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> M. HESS, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt, 1845; riedito in *Sozialistische Aufsätze*, da cui cito.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 192. Lo stesso giudizio è contenuto anche in una lettera di Hess a Marx del 17 gennaio 1845; cfr. M. HESS, *Briefwechsel* (a cura di E. SILBERNER), Gravenhage, 1959, p. 105.

<sup>60</sup> Cfr. BOLIN, I, pp. 311-312. Su Feuerbach e Ruge (ma non direttamente sui loro rapporti), cfr. lo scritto modesto: ANONIMO, *Die Triarier: David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach und Arnold Ruge und ihr Kampf für die moderne Geistesfreiheit*, Kassel, 1852.

<sup>61</sup> Ciò, nonostante che i due si fossero conosciuti personalmente solo nel 1843; prima di allora, ebbero solo contatti epistolari, e non ci fu verso che Ruge riuscisse a « tirar fuori dalla sua tana » Feuerbach. Ricordo che sugli « Annali di Hal-

Non è però che Ruge abbia accettato sempre integralmente, facendole proprie, tutte le particolarità della filosofia feuerbachiana, mano a mano che si veniva evolvendo. Pur nel suo entusiasmo per *L'essenza del cristianesimo*, ad es., fu sgradevolmente impressionato dalla parte finale, in cui si fa una riduzione antropologica del battesimo e dell'eucarestia<sup>62</sup>, tanto che scrisse a Feuerbach ben due lettere esortandolo a sopprimerla od almeno a modificarla<sup>63</sup>, spiegandogli che i pietisti alla Tholuck (teologo protestante molto legato a Hengstenberg, e professore a Halle) prendevano pretesto da lí « per gridare che il libro è frivolo e superficiale ». Aggiungeva però:

« anch'io considero mal riuscita la conclusione. Ci si aspetta una forma seria per un principio serio, e del resto ogni frivolezza infastidisce assai »<sup>64</sup>.

Ma Feuerbach non volle modificare nulla, ed anzi nella prefazione alla seconda edizione dell'opera insistette sulla validità di quella conclusione<sup>65</sup>, nonostante che nella seconda lettera Ruge avesse precisato:

« a proposito della conclusione del suo libro mi sono, recentemente, espresso in modo troppo impreciso. Volevo dire che a p. 376 lei avrebbe potuto terminare il testo con le parole 'davanti ai nostri occhi', e porre nelle osservazioni dell'appendice l'attuale conclusione, di per sé molto bella, cioè l'esempio del battesimo e della cena »<sup>66</sup>.

---

le » Ruge pubblicò già il 14 gennaio 1840 la lettera su *Das Pathos der Kritik und die Kritik der unreinen Vernunft*.

Feuerbach e Ruge, dicevo, si conobbero personalmente solo nell'estate del 1843, dopo la soppressione degli « Annali tedeschi » e durante il periodo di preparazione di quelli « franco-tedeschi »: Ruge andò a trovare Feuerbach a Bruckberg mentre stava viaggiando alla volta di Parigi. Nei progetti avrebbe dovuto recarsi a Bruckberg, contemporaneamente, anche Marx, ma poi gli impegni dell'imminente matrimonio glielo impedirono. Per il carteggio Feuerbach-Ruge su questo viaggio cfr. anche SCHUFFENHAUER, pp. 172, 374, ove si completano con passi mancanti notizie già contenute in BOLIN, I, p. 121 e in GRÜN, I, p. 357 sgg.

<sup>62</sup> Si vedano in proposito le note nn. 81-83 al cap. II, ed il testo ad esse corrispondente.

<sup>63</sup> Cfr. in BOLIN, II, pp. 84-85, lettera del 24 novembre 1841; *ibid.*, pp. 85-86, lettera del 14 dicembre 1841.

<sup>64</sup> BOLIN, II, p. 85.

<sup>65</sup> Si veda in proposito nota n. 15 al cap. IV.

<sup>66</sup> BOLIN, II, p. 85. Per una visione più completa anche se certo non esaustiva del carteggio tra Feuerbach e Ruge e dell'influenza del primo sul secondo è bene tener presente anche la silloge, a cura di P. NERRLICH, del carteggio e diari del redattore degli « Annali »: A. RUGE, *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, Berlin, 1886, 2 voll.; d'ora innanzi citato come NERRLICH.

Il carteggio di Ruge permette di seguire la progressiva assimilazione ch'egli fece del feuerbachismo. Il 25 febbraio '41, ad es., egli scriveva a K. Rosenkranz (che sino a qualche anno prima aveva insegnato ad Halle e fu a lungo tra i collaboratori piú in vista della rivista di Ruge):

« Feuerbach rappresenta effettivamente un progresso rispetto ad Hegel, in quanto contro il di lui oggettivismo sistematico fa valere il soggettivismo con il suo *pátos* pratico, contro l'essere il divenire, contro i limiti dell'assoluto raggiunto nel sistema e nella realtà il dover essere, e li fa valere in modo pienamente cosciente e culturale »<sup>67</sup>.

Ruge usa il termine « progresso » (*Fortschritt*), non « svolta » (*Wendung*; termine che userà nel '43, dopo aver letto le *Tesi*) per caratterizzare Feuerbach rispetto ad Hegel. Anche per lui quindi Feuerbach nel '41 non era un *antihegeliano*, bensí il piú geniale continuatore dell'opera e del metodo di Hegel, benché, ovviamente, criticasse alcuni punti importanti (l'oggettività, ad es.) della filosofia dell'antico maestro. Si parla, insomma, del Feuerbach genetico critico, non di quello antihegeliano. Analogo giudizio è espresso in due lettere a Stahr, pure successive alla lettura de *L'essenza del cristianesimo* ma anteriori a quella delle *Tesi*<sup>68</sup>; Feuerbach è ancora avvicinato a Strauss ed a Bauer:

« Strauss, Feuerbach e Bruno Bauer sono i veri interpreti della filosofia hegeliana, e fa persino meraviglia che si abbia ancora tanta pazienza con il vecchiume. Il nostro tempo è il piú radicale periodo illuministico che ci sia mai stato »<sup>69</sup>.

Di Feuerbach in particolare scrive di concordare in tutto con lui, salvo che nella sua mancanza d'impegno politico:

« desidererei solo che si riuscisse a trarre Feuerbach dalla sua tana, egli è veramente quello che ha per nome (un *torrente di fuoco*), solo che ora dovrebbe diventare politico »<sup>70</sup>.

E che non facesse ancora nessuna distinzione fondamentale tra Feuerbach e Bauer è dimostrato dal passo della lettera a Stahr che segue immediatamente quello testé citato:

<sup>67</sup> NERRLICH, I, p. 224; evidente il riferimento alla lettera pubblicata nel gennaio 1840, nonché a tutta l'impostazione de *L'essenza del cristianesimo*.

<sup>68</sup> Le lettere sono dell'8 settembre e del 7 novembre 1841.

<sup>69</sup> NERRLICH, I, p. 246.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 247.



« leggi assolutamente la *Tromba del giudizio universale*. L'affare è splendido e farà un fragore che manderà in malora i pietisti »<sup>71</sup>.

La *Tromba* di Bauer aveva del resto suscitato in Ruge un entusiasmo analogo a quello provocato in lui da *L'essenza del cristianesimo*, ed il 16 ottobre '41 pensava ancora addirittura che Bauer fosse più radicale di Feuerbach:

« lei vede... — scriveva allora a M. Fleischer — che B. Bauer attacca la religione ed il Dio oggettivo con la stessa *parusia* di Feuerbach, e anche più violentemente »<sup>72</sup>.

E del resto con tanto entusiasmo Ruge aveva parlato allo stesso Feuerbach della *Tromba del giudizio universale*<sup>73</sup>, che Feuerbach per un certo tempo fu convinto che egli potesse esserne l'autore<sup>74</sup>.

In qualità di redattore degli « Annali tedeschi », ai quali le *Tesi* erano destinate prima che intervenisse la censura, Ruge fu anche il primo dei componenti la sinistra hegeliana a leggere quel testo, e quindi a risentirne l'influenza ed a sviluppare la propria posizione sino ad una rottura con Hegel, così come fu il primo a leggere i due saggi *Chiarimento d'una recensione teologica de « L'essenza del cristianesimo »* e *Per il giudizio de « L'essenza del cristianesimo »*. Ruge era certo sotto l'influenza della sconvolgente (credo che questo aggettivo sia appropriato) lettura del primo di questi scritti quando l'8 gennaio '42 scriveva a Prutz che Feuerbach era l'*unica* voce veramente nuova della filosofia tedesca, e lo distingueva nettamente dai giovani hegeliani quali Bauer e Strauss, ai quali pure meno di due mesi prima l'aveva sostanzialmente equiparato:

« Feuerbach... costituisce in realtà la nuova svolta, mentre l'hegelismo *razionale* è pur sempre ancora impigliato nell'hegelismo e nel suo punto di vista della 'speculazione' »<sup>75</sup>.

Il 21 aprile, dopo aver letto da tempo anche le *Tesi* stesse, riscriveva a Prutz:

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>73</sup> BOLIN, II, p. 84, lettera del 24 novembre 1841.

<sup>74</sup> S. W. 2, XIII, pp. 385, 387, lettere del 12 e del 20 dicembre 1841. Ricordo che fu proprio in questo mese che Feuerbach operò una netta distinzione tra sé e l'autore della *Tromba del giudizio universale*.

<sup>75</sup> NERRLICH, I, p. 258.

« studia assolutamente Feuerbach ed appropriatene, egli rappresenta l'inesauribile critica di tutta la visione del mondo vecchio teologica, vecchio cristiana e vecchio hegeliana, per quanto sia solo una semplice conseguenza della visione hegeliana della presenza e dell'immanenza dell'assoluto »<sup>76</sup>.

E difatti nelle *Tesi* Feuerbach presentava la propria come la necessaria conseguenza, la coerentizzazione ed al tempo stesso l'ineluttabile rovesciamento della filosofia hegeliana.

Nel febbraio del 1843, su quegli stessi « *Anekdoti* » che pubblicavano le *Tesi* di Feuerbach, Ruge pubblicò un lungo saggio intitolato *Nuova svolta della filosofia tedesca*<sup>77</sup>, nel quale prendeva in esame quattro opere « critiche » importanti: W. VATKE, *La libertà umana*<sup>78</sup>, D. F. STRAUSS, *La dottrina cristiana*<sup>79</sup>, la *Tromba del giudizio universale* ed infine *L'essenza del cristianesimo*. Secondo lo schema culturale del tempo (ancora d'origine chiaramente hegeliana), Ruge fa di questi autori quattro momenti dialettici successivi, quattro gradini verso la « nuova svolta »: Vatke è un ortodosso che trasforma la filosofia in teologia<sup>80</sup>, Strauss un razionalista che resta sul piano hegeliano perché ha un interesse esclusivamente teoretico per il fenomeno religioso<sup>81</sup>, Bruno Bauer un giovane hegeliano che per quanto eterodosso resta pur sempre sul terreno della filosofia di Hegel, mentre invece Feuerbach rappresenta una frattura radicale e totale con il sistema del vecchio maestro, sia riguardo alla religione sia riguardo alla speculazione filosofica<sup>82</sup>. Solo Feuerbach ha pensato una filosofia veramente nuova, dando una base teoretica al *nuovo illuminismo* ed alle sue tendenze riformatrici in campo politico, base che è costituita dalla fondazione filosofica dell'antropologia e dell'ateismo<sup>83</sup>. Rispetto all'illuminismo te-

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>77</sup> A. RUGE, *Neue Wendung der deutschen Philosophie. Kritik des Buches 'Das Wesen des Christenthums' von Ludwig Feuerbach*, in « *Anekdoti zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* », Zürich-Winterthur, 1843, 2 voll., II.

<sup>78</sup> W. VATKE, *Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade wissenschaftlich dargestellt*, Berlin, 1841.

<sup>79</sup> D. F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, Tübingen-Stuttgart, 1840-41, 2 voll.

<sup>80</sup> A. RUGE, *Neue Wendung*, ed. cit. in « *Anekdoti* », II, p. 10.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 22-28.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 44.

desco e francese del XVIII secolo, Feuerbach rappresenta un sostanziale passo innanzi, in quanto non si limita a negare la teologia, ma giunge anche a comprenderla ed a svelarne il mistero<sup>84</sup>. Infine Ruge rimprovera a Feuerbach di non essere sufficientemente politicizzato: la filosofia non può appartarsi dal mondo, bensì deve prender parte alla lotta politica,

« poiché i partiti fanno la storia, ed in realtà per il sapere è un'elevazione quando non si restringe ad osservare il processo, bensì ne è al centro con piena chiarezza; è l'elevazione del sapere al potere, e con ciò stesso alla propria determinazione. La filosofia deve accettare questa lotta ed uscirne vittoriosa »<sup>85</sup>.

A queste critiche Feuerbach rispose con una lettera del 10 marzo '43, ove, seppur in modo molto amichevole, ribadisce fermamente di rifuggire da una politicizzazione troppo diretta:

« mantengo la mia convinzione: per la Germania, il solo veicolo pratico e fruttuoso della politica è la teologia, almeno nel prossimo futuro »<sup>86</sup>.

Nel complesso però egli fu molto lieto della collocazione critica che Ruge aveva dato della sua opera.

Dopo gli « *Anekdotas* » giungiamo alla pubblicazione degli « *Annali franco-tedeschi* », sui quali venne pubblicato un carteggio cui aveva preso parte anche Feuerbach<sup>87</sup>, e subito dopo alla rottura tra Ruge e Marx. Feuerbach disapprovò questo dissidio, e difatti Ruge scrisse a Prutz:

« *Feuerbach* disapprova solo la mia rottura con i 'comunisti' — perché stima molto i comunisti per il loro giusto principio del 'superamento dello schiavismo', cosa che faccio anch'io. Ma grazie ad esso egli perdona loro il misticismo, cosa che io non faccio »<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>86</sup> BOLIN, II, p. 120.

<sup>87</sup> Si veda la trattazione dei rapporti tra Feuerbach e Marx. Nel cit. lavoro di W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, è data notizia di lettere sinora inedite sia di Ruge, sia di Feuerbach, del periodo degli « *Annali franco-tedeschi* » (pp. 66-67), dal che appare che Feuerbach aveva ricevuto la pubblicazione (le due lettere si trovano alla biblioteca universitaria di Monaco di Baviera).

<sup>88</sup> NERRLICH, I, p. 404, lettera del 14 gennaio 1846; cfr. più innanzi la trattazione Feuerbach-Marx.

Ma il giudizio di Ruge sull'autore de *L'essenza del cristianesimo*, delle *Tesi* e dei *Principi* continuava ad essere sommamente positivo. Nel febbraio del 1845 aveva pubblicato un saggio in cui riepilogava la battaglia culturale della sinistra, *I nostri ultimi dieci anni*<sup>89</sup>. A Feuerbach è dedicato il capitolo X<sup>90</sup>, nel quale Ruge ribadisce il giudizio degli « *Anekdotas* »:

« la soluzione dell'enigma e la spiegazione nonché il disvelamento reali del cristianesimo erano riservati a Ludwig Feuerbach. Pressappoco contemporaneo alla prima metà delle opere baueriane apparve il libro piú notevole ed importante della letteratura filosofica del nostro tempo, un'opera che rappresenta ad un tempo sia la conseguenza sia la critica del sistema hegeliano e di tutto il mondo cristiano qual è stato sino ad ora, *L'essenza del cristianesimo* »<sup>91</sup>. « È chiaro che Strauss e Bauer non erano giunti alla radice della questione. Essi sono eretici, uno sempre peggiore dell'altro, ma gli eretici sono i veri teologi »<sup>92</sup>.

Questi giudizi degli anni 1843-1845 sono dunque sensibilmente diversi da quelli che lo stesso Ruge aveva dato negli anni 1841-1842 sul capolavoro del periodo genetico critico di Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*. In sostanza, ora la rottura definitiva con l'hegelismo viene fatta risalire proprio a quell'opera, ch'era la piú famosa del tempo; ma si tratta di una palese retrodatazione, cosí in Ruge, come già in Engels e come vedremo anche nello stesso Marx. Fu questa l'origine della diffusa interpretazione critica secondo cui nel 1841, con la pubblicazione de *L'essenza del cristianesimo*, il « rovesciamento » dell'hegelismo sarebbe stato cosa fatta, cosicché quest'opera feuerbachiana divenne *a posteriori* il maggior punto di riferimento culturale dell'antihegelismo.

Abbatere il cristianesimo, continua Ruge, significava abbattere ogni forma di trascendenza, anche la monarchia politica.

« Cosí la raggiunta critica del cristianesimo appare teoreticamente e praticamente come fondamento di un nuovo mondo »<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> A. RUGE, *Unsere letzten zehn Jahre*; cito da A. RUGE, *Sämtliche Werke*, Mannheim, 1847-1848<sup>2</sup>, 10 voll., VI.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 57-67.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 63.

Con Feuerbach la religione è morta, ed ora si tratta di seppellirla anche praticamente. Anche Ruge quindi, come Engels e come Hess, intendeva la lotta politica come esplicazione pratica dell'avvenirismo teoretico feuerbachiano.

Ma via via che invecchiava e che si allontanava dall'atmosfera culturale degli anni quaranta, Ruge ridimensionò il proprio giudizio sul nostro, come appare ad es. nelle tre *Lettere su Ludovico Feuerbach e la sua teogonia*<sup>94</sup>. Nella prima Ruge riconosce a Feuerbach il merito di aver cercato di spiegare la religione senza costringerla in categorie logiche astratte, e nella seconda aggiunge che grazie a questo Feuerbach rappresenta uno smascheramento empirico della religione, una rottura con la speculazione ed una ripresa dell'illuminismo. La sua differenza dai *philosophes* è tuttavia essenziale, poiché Feuerbach ha quale proprio fondamento la filosofia classica tedesca che, teoreticamente, aveva già compiuto la trasposizione umanistica del cristianesimo. Quanto ai rapporti tra Feuerbach ed il massimo rappresentante di questa filosofia classica tedesca, Hegel, Ruge osserva che il primo ha un atteggiamento molto meno complesso ed articolato, molto più ristretto verso i problemi politici del secolo. Dichiarò inoltre che Feuerbach ha concepito il problema della religione solo teoreticamente, non anche praticamente, giacché afferma di voler descrivere la religione come essa è, analogamente ad Hegel quando asseriva di voler descrivere lo stato come esso è. Nei confronti del carattere empirico della religione Feuerbach è dunque uno « spettatore », come Hegel era uno spettatore delle categorie della storia. Ma, ed in questo Ruge sembra precorrere il più tardo giudizio di Engels, la dialettica hegeliana era assai più ampia e comprensiva di quella feuerbachiana, essendo non solo contemplazione, bensì anche contraddizione, movimento, scontro tra tesi ed antitesi<sup>95</sup>. Feuerbach quindi non è un grande filosofo, bensì solo un grande confutatore della religione; non è nemmeno un grande politico, perché in

---

<sup>94</sup> A. RUGE, *Briefe über Ludwig Feuerbach und seine Theogonie*, apparse in « *Deutsches Museum* », 1858-1859; si tratta di tre lettere (pp. 836-839, 128-138, 238-252); l'opera alla quale le lettere si riferiscono è L. FEUERBACH, *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums*, apparsa nel 1857 in *S. W. 1*, IX; riedito in *S. W. 2*, IX. L'opera, attraverso una vastissima erudizione, studiava la genesi del concetto di divinità, dei suoi predicati, dogmi etc. Feuerbach era allora un autore ormai quasi dimenticato, e sperava che questo scritto, nel quale ravvisava il proprio capolavoro, avesse successo. Ruge fu invece praticamente il solo a parlarne, e più male che bene.

<sup>95</sup> A. RUGE, *Briefe über L. Feuerbach*, II lett., p. 133.

fondo resta sempre un idealista incapace d'intendere l'importanza dell'azione pratica reale. Ruge corregge poi anche esplicitamente il proprio antico giudizio su *L'essenza del cristianesimo* e la sua importanza nella storia del pensiero, scrivendo dell'opera che essa

« ha le premesse filosofiche della filosofia hegeliana: è una correzione della filosofia della religione di Hegel, ma un decadimento dall'essenza della filosofia hegeliana; è una giusta esposizione dell'essenza del cristianesimo, ma non è, né voleva essere, una critica né una prosecuzione della filosofia tedesca; è sí una critica del cristianesimo, ma non è uno svolgimento della sua verità, dell'umanismo »<sup>96</sup>.

Questo giudizio venne ancora inasprito nei *Discorsi sulla religione*<sup>97</sup>, ove a Feuerbach si rimprovera d'aver sottovalutato l'importanza dell'alienazione religiosa.

#### § 4. - FEUERBACH E STIRNER.

Tra le prese di posizione piú interessanti su *L'essenza del cristianesimo* v'è quella di Max Stirner, ne *L'unico e la sua proprietà*<sup>98</sup>. Feuerbach è in quest'opera uno dei bersagli della polemica stirneriana, che difatti apre la prima sezione dello scritto con questo motto:

« L'uomo è la cosa suprema per l'uomo, dice Feuerbach. L'uomo è trovato solo ora, dice Bruno Bauer. Esaminiamo piú da vicino quest'essenza suprema e questa cosa appena trovata »<sup>99</sup>.

A giudizio di Stirner, l'uomo feuerbachiano è ancora astratto e divino, non è affatto l'*individuo* umano. Ciò che Feuerbach ha fatto, non è stato che trasformare il dualismo tra l'uomo e Dio in un nuovo dualismo tra l'uomo ed il genere. In che consiste, si chiede Stirner, la riduzione antropologica del cristianesimo?

<sup>96</sup> *Ibid.*, III lett., pp. 238-239.

<sup>97</sup> A. RUGE, *Reden über Religion, ihr Entstehen und Vergehen, an die Gebildeten unter ihren Verehrern*, Berlin, 1869.

<sup>98</sup> M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig, 1845. Desidero avvisare il lettore che la presente trattazione dei rapporti Feuerbach-Stirner è molto ristretta, analizzando essa solo le prese di posizione causate da *Der Einzige*. Tutto il periodo precedente di Stirner è trascurato.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 11.

« Con la forza della *disperazione* Feuerbach afferra tutto il contenuto del cristianesimo non per gettarlo via, no, per attirarlo a sé... per toglierlo dal cielo e tenerlo per sempre presso di sé »<sup>100</sup>.

Ma questo tentativo di rendere immanente Dio non approda a nulla, e l'uomo continua ad essere fuori di sé, esattamente come nella teologia cristiana Dio era fuori di noi:

« egli abita in cielo ed in noi. Noi poverini siamo appunto solo le sue 'abitazioni', e quando Feuerbach per di piú distrugge l'abitazione celeste (di Dio) e lo costringe a trasferirsi armí e bagagli da noi, allora noi, suoi quartieri terreni, ne saremo molto colmati »<sup>101</sup>.

Anche l'inversione feuerbachiana tra soggetto e predicato è assolutamente sterile ed impotente contro la trascendenza:

« Feuerbach ci insegna che 'se solo si rovescia la filosofia speculativa, cioè si fa sempre del predicato il soggetto e del soggetto l'oggetto ed il principio, si ha la verità senza veli, pura, limpida'. Certo con questo noi perdiamo la posizione angustamente religiosa, perdiamo il *Dio* che da questo punto di vista è soggetto; solo che otteniamo in cambio l'altra parte del punto di vista religioso, quella *etica*. Noi, ad es., non diciamo piú 'Dio è l'amore', bensí 'l'amore è divino' »<sup>102</sup>; « in realtà è cambiato solo Dio, il *Deus*, l'amore è rimasto: là amore per il Dio ultrumano, qui amore per il Dio umano, per l'*Homo* come *Deus*... E questo, non è di nuovo il prete? Chi è il suo Dio? L'uomo! Cos'è il divino? L'umano! »<sup>103</sup>.

Esattamente come è da respingersi la religione trascendente, Stirner pensa sia da respingersi anche il rapporto tra uomo e genere come è impostato da Feuerbach.

« Come è abituale la convinzione che *uomo* ed *io* abbiano lo stesso significato! Eppure si vede, ad es. in Feuerbach, che l'espressione 'uomo' dovrebbe designare l'io assoluto, il *genere*, non l'*io* contingente, individuale... Solo che il genere non è nulla, e quando il singolo s'eleva al di sopra del limite della propria individualità, allora soltanto egli è propriamente se stesso come singolo; egli è solo in quanto si eleva »<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 239.

Per Stirner insomma l'individualismo è la sola forma d'immanenza, e Feuerbach, Hegel e tutta la storia della filosofia restano prigionieri di una trascendenza piú o meno mascherata.

Feuerbach replicò a queste critiche con un saggio intitolato *Su 'L'essenza del cristianesimo' in rapporto a 'L'unico e la sua proprietà'*<sup>105</sup>. La prima accusa dalla quale Feuerbach si difende è quella di essere un prete, giacché lasciare sussistere i predicati di Dio, afferma, non significa affatto salvare Dio:

«certo egli (il saggio è scritto in terza persona) li lascia sussistere, ma li *deve* anche lasciar sussistere, perché in altro modo non potrebbe lasciar sussistere nemmeno l'uomo e la natura; poiché Dio è un'essenza costruita di realtà, cioè di predicati della natura e dell'umanità: Dio è luce, vita, forza, bellezza, essenza, intelletto, coscienza, amore, in breve *tutto*. Cosa resta quindi, se non debbono restare nemmeno i predicati di Dio?»<sup>106</sup>.

Come si vede, Feuerbach insiste molto anche sulla natura, cioè su di un tratto piú marcatamente materialistico che sarà proprio del suo pensiero successivo al 1845; ma al tempo stesso difende anche, e ne conferma la validità, la riduzione antropologica de *L'essenza del cristianesimo*, chiedendosi

«in che modo Feuerbach lascia sussistere i predicati? Solo in ciò sta il problema. Così *come* sono predicati di Dio? No!, così come sono predicati della natura e dell'umanità — proprietà naturali, umane»<sup>107</sup>.

Se questa è teologia, conclude Feuerbach, anche Stirner è teologo:

«'Ho fondato il mio destino sul nulla', canta l'Unico. Ma non è anche il *nulla* un predicato di Dio? Non è anche la proposizione: Dio è nulla, un'espressione della coscienza religiosa? Anche l'egoista ha dunque finito per fondare il suo destino su *Dio*! Quindi anch'egli fa ancora parte degli 'atei pii'»<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> L. FEUERBACH, *Das 'Wesen des Christentum' in Beziehung auf den 'Einigen und sein Eigentum'*; apparso in «*Wigand's Vierteljahrschrift*», n. 2, 1845; riedizioni in *S. W.* 1, I, pp. 342-359 ed in *S. W.* 2, VII, pp. 294-310, edizione da cui cito; una traduzione italiana del saggio in *Opere*, ed. cit. a cura di C. CESA, pp. 247-264.

<sup>106</sup> *S. W.* 2, VII, pp. 294-295.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 295.



L'intera replica di Feuerbach denota tuttavia un certo imbarazzo; da un lato egli non vuole ammettere che *L'essenza del cristianesimo* presenti ambiguità di carattere religioso, e difende anche i due capitoli introduttivi dall'accusa d'astrazione, ma nello stesso tempo interpreta l'inversione soggetto predicato in modo assai piú naturalistico che non nell'opera genetica critica. Anche in quest'imbarazzo si rispecchia l'evoluzione del pensiero feuerbachiano dopo il 1841 <sup>109</sup>.

#### § 5. - FEUERBACH E MARX.

Compiuta l'analisi dell'arco del pensiero feuerbachiano sino alla formulazione dell'antropologia, vorrei ora esaminare gli influssi che questo pensiero ebbe su K. Marx.

Tra la seconda metà di gennaio e la prima di febbraio del 1842, Marx scrisse una breve nota intitolata *Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach*, nota inviata a Ruge per la pubblicazione sugli « *Anekdotata* » <sup>110</sup>. In essa, Marx interviene nella polemica apertasi tra Strauss

---

<sup>109</sup> Stirner contreplicò a propria volta, in « *Wigand's Vierteljahrschrift* », 1845, n. 3, pp. 147-194, confermando le proprie accuse. Cfr. i saggi minori di questo autore in M. STIRNER, *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes 'Der Einzige und sein Eigentum'*, aus den Jahren 1842-1847 (a cura di J. MACKAY), Berlin, 1898; cfr. anche M. STIRNER, *Scritti minori* (a cura di A. TREVES), Milano, 1923.

Il giudizio di Stirner venne ripreso, sostanzialmente, da H. ARVON, *L. Feuerbach*, ed. cit., che insiste molto sulla qualifica di « teologo ateo » applicata al nostro (cfr. ad es. p. 52). Secondo Arvon, anzi, il periodo naturalistico e materialistico di Feuerbach ebbe inizio proprio dopo la pubblicazione de *L'unico e la sua proprietà* e le successive polemiche: spaventato dagli sviluppi anarchici ed individualistici che Stirner dava all'antropologia, Feuerbach avrebbe tentato di darne una piú oggettiva fondazione, rifugiandosi nel naturalismo materialistico (pp. 144 sgg.). Cfr. anche l'altra opera di H. ARVON, *Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner*, Paris, 1954. Le stesse *Glosse* di Marx sarebbero state dettate, secondo Arvon, dall'esigenza di confutate l'interpretazione stirneriana dell'antropologia di Feuerbach, antropologia che sino al 1845 Marx avrebbe accettata integralmente (p. 129). Queste affermazioni a mio parere non sono esatte, né del resto Arvon ne dà la necessaria documentazione.

<sup>110</sup> K. MARX (a firma KEIN BERLINER), *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, in « *Anekdotata* », II, pp. 206-208; accolto in M.E.G.A., I, I<sup>1</sup>, pp. 174-175; trad. it. in FIRPO, pp. 54-56. L'articolo di Marx venne motivato da una serie di articoli apparsi sugli « *Annali tedeschi* » nei quali si affrontava il rapporto tra Feuerbach e Strauss. Il primo era apparso (a firma di EIN BERLINER) ANONIMO, *Vorläufiges über B. Bauer*, 'Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker', in « *Annali tedeschi* », n. 105, 1<sup>o</sup> novembre 1841, pp. 417-418. Poi ne erano apparsi due insieme, col titolo collettivo di *Zwei Vota über das Zerwürf-*

e Feuerbach sulla concezione del miracolo, e non solo dà ragione a Feuerbach, ma anche mostra di adeguarsi al metodo de *L'essenza del cristianesimo*: lascia parlare, ove possibile, lo stesso testo sacro. Egli

---

*niss zwischen Kirche und Wissenschaft*, e che s'intitolavano rispettivamente: ANONIMO (a firma AUCH EIN BERLINER), *Über die Anstellungsfähigkeit der neuesten Kritiker: Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, ibid.*, nn. 7-8, 10-11 gennaio 1842, pp. 25-30, e ANONIMO (a firma EIN PHILOSOPH, sicuramente si tratta di M. STIRNER), *Christenthum und Antichristenthum, ibid.*, nn. 8-9, 11-12 gennaio 1842, pp. 30-35. Nei primi due saggi si prendeva posizione a favore di Strauss e contro gli sviluppi radicali che della sua cristologia avevano dato Bauer e Feuerbach. Quanto all'articolo di Stirner, prendeva decisamente posizione contro Strauss. Oggi la teologia, scriveva, è fuori dall'enciclopedia del sapere scientifico, ed il dibattito religioso è diventato dibattito filosofico, che si è spostato all'interno della stessa sinistra hegeliana, « giacché evidentemente oggi l'interesse principale della polemica è nella differenza tra *Strauss e Feuerbach* » (p. 31). La radicalità stessa di questo dibattito dimostrerebbe che siamo alla soluzione del problema, e che non è più tempo di mediazioni, nemmeno per Strauss; anche per lui, come per tutti, non c'è che un'alternativa, « avanti o indietro »! In particolare, Strauss veniva accusato di cadere in contraddizioni nella propria polemica contro la riduzione antropologica del miracolo attuata da Feuerbach.

Stirner si riferisce qui a D. F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre...*, ed. cit., I, pp. 17 sgg., ove il teologo svevo effettivamente cercava di porre un argine alla riduzione del miracolo e della religione in generale attuata da Feuerbach. Osserva infatti Strauss che se in primo luogo il terreno dal quale sorge la religione è effettivamente, come dice anche Feuerbach, il sentimento, e se in secondo luogo è indubbio che questo terreno è anche da caratterizzarsi come sensibile, empirico, in terzo luogo è però del tutto innegabile che questo terreno è fecondato *anche dalla ragione* (p. 19). Feuerbach è unilaterale quando afferma che il miracolo viene *solo* dall'egoismo pratico del cuore e del sentimento, come è unilaterale Daub quando pensa che il miracolo sia dovuto ad una manifestazione della superiorità della ragione rispetto alle leggi della natura (p. 20; per il riferimento a K. DAUB, vedi « *Zeitschrift für speculative Theologie* », di cui era redattore B. Bauer, 1836, fasc. 2, p. 119). Strauss tendeva poi effettivamente ad assumere una posizione intermedia tra Feuerbach e Hegel, tanto che scriveva: « vi è una bella umanità nella concezione *hegeliana* di determinare la religione come la forma in cui la verità è per tutti gli uomini » (p. 21), e concludeva: « Quanto poco fondata è quindi la pretesa *hegeliana* di un'identità di contenuto tra religione e filosofia (nelle sue parti che entrano in contatto con la religione); quanto certamente la forma, che è essenziale alla religione in quanto tale, della rappresentazione, o del sentimento e della fantasia, plasma anche il contenuto, lo rende altro, e più precisamente meno completo, di quanto è il contenuto filosofico portato alla luce mediante la pura ragione: altrettanto certo è tuttavia che non indeterminatamente quella stessa natura umana, bensì più precisamente la sua spinta verso la conoscenza di se stessa, la sua ragione, è ciò che domina anche l'azione della rappresentazione, e la conduce attraverso la serie ascendente delle religioni a sempre maggior avvicinamento alla verità » (p. 22). Come si vede, Strauss cercava di recuperare un significato squisitamente razionale alla fenomenologia della religione, e negava che tutto potesse esser ridotto all'egoismo soggettivo.

Il saggio di Marx, scritto certo all'inizio del 1842 dopo aver letto i tre saggi

cita infatti un brano di Lutero nel quale s'invita il fedele a confidare solo in Dio:

« Venga pure il Turco o altra calamità, purché noi pensiamo che vi è un Soccorritore e Salvatore dalla mano onnipotente che può aiutarci. È questa la giusta, la vera fede »<sup>111</sup>. « In queste poche parole — conclude Marx — avete un'apologia di tutto lo scritto feuerbachiano, delle definizioni di provvidenza, onnipotenza, creazione, miracolo, fede, quali ci sono offerte in questo scritto »<sup>112</sup>.

Marx ravvisa dunque nel rapporto tra divinità ed uomo l'alienazione inversamente proporzionale (quanto più potente è la divinità, tanto più impotente è l'uomo) illustrata da Feuerbach ne *L'essenza del cristianesimo*.

Ma il feuerbachismo di questo saggio non si ferma qui: Marx fa propri anche gli accenti polemici contro l'ipocrisia del cristianesimo moderno, accusato di nascondere sotto un falso fervore una realtà non più cristiana:

« Oh, vergognatevi voi cristiani, nobili e plebei, dotti e ignari, vergognatevi che un Anticristo debba mostrarvi *L'essenza del cristianesimo* nella sua forma vera e dispiegata »<sup>113</sup>.

La parte più interessante del breve saggio è però la conclusione:

« Ed a voi, teologi e filosofi speculativi, do questo consiglio: liberatevi dai concetti e pregiudizi della filosofia speculativa del passato, se

---

citati sugli « Annali tedeschi » (la loro pubblicazione terminò il 12 gennaio), venne inviato a Ruge solo verso l'ottobre.

W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, ed. cit., pp. 28 sgg. cita come esempio di influenza feuerbachiana su Marx anche il saggio, apparso sulla « Gazzetta renana » nel luglio 1842 (da me già citato nella trad. it. a cura di FIRPO), *Der leitende Artikel...* Secondo Schuffenhauer, e mi pare che egli abbia indubbiamente ragione, Marx in quello scritto tenne presente il saggio feuerbachiano *Philosophie und Christentum*; lo studioso rileva però anche, giustamente, la molta maggior concretezza politica di Marx, che difatti caratterizza in modo più empirico e più pratico l'impianto teorico di Feuerbach. In generale va sottolineato che questo studioso ha ottimamente inteso come Marx andasse sin dall'inizio al di là di Feuerbach (pur assumendo per un certo periodo il suo impianto teoretico), grazie al maggior senso empirico pratico della sua visione del mondo, in cui la politica e la società erano componenti essenziali ed ineliminabili.

Quanto al giudizio, anch'esso molto equilibrato, dello Schuffenhauer sul feuerbachismo del Lutero arbitro..., cfr. *ibid.*, pp. 25 sgg.

<sup>111</sup> FIRPO, pp. 55-56.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 56.

mai desiderate giungere alle cose come sono realmente, cioè alla verità. Non v'è altra strada che vi porti alla verità e alla libertà, se non quella che passa attraverso il *Feuerbach*: il torrente di fuoco. Il *Torrente-di-fuoco* è il purgatorio dell'epoca presente »<sup>114</sup>.

Questa pur breve puntata polemica contro la speculazione non solo religiosa, ma anche filosofica, va, mi pare, al di là dell'impostazione genetico critica de *L'essenza del cristianesimo*, e rappresenta già un'estensione del metodo riduttivo anche alla filosofia, della quale si dichiara che solo rigettando la speculazione, *tout court*, può giungere alla realtà delle cose. Poiché ne *L'essenza del cristianesimo* quest'estensione non appare — la critica alla filosofia positiva del cristianesimo ed al misticismo di Schelling e Böhme non giunge, si è visto, a tanto, — ci si può chiedere se essa fosse opera di Marx o se fosse tratta da qualche scritto feuerbachiano posteriore a *L'essenza del cristianesimo*. Le *Tesi* restano ovviamente escluse, perché anche se composte tra gli ultimi giorni del '41 e le primissime settimane del '42, non poterono esser lette da Marx che un anno dopo. Restano però ben cinque scritti di Feuerbach di cui Marx poté venire a conoscenza entro i primi due mesi del '42, cioè nell'arco di tempo in cui si colloca il suo saggio *Lutero arbitro: Critica della medicina cristiana, Su 'L'inizio della filosofia', Sul culto di Maria, Chiarimento d'una recensione teologica* ed infine, soprattutto, *Per il giudizio de 'L'essenza del cristianesimo'*. E giacché, come sappiamo, nei due ultimi saggi, ma soprattutto nell'ultimo, Feuerbach compiva con estrema chiarezza e decisione il passaggio dalla filosofia genetico critica ad una posizione radicalmente antihegeliana, possiamo concludere, credo, che anche quando critica la filosofia speculativa in generale Marx non si discosta sostanzialmente dall'impostazione di Feuerbach.

Quando negli « *Anekdoti* », insieme al saggio di Marx, apparvero le *Tesi*, l'antihegelismo e la necessità di una riforma radicale della filosofia divennero patrimonio comune della sinistra. Marx accettò in pieno la nuova impostazione filosofica, e scrisse a Ruge di essere entusiasta delle *Tesi* e di ravvisare una sola lacuna nel pensiero feuerbachiano: lo scarso interesse per la politica (la stessa lacuna che aveva rilevato anche Ruge):

« In un punto solo gli aforismi di Feuerbach non mi vanno bene, che egli richiama troppo l'attenzione sulla natura e troppo poco sulla politica »<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>115</sup> *M.E.G.A.*, I, I<sup>1</sup>, p. 308, lettera del 13 marzo 1843. Ruge gli aveva inviato

In quel periodo Marx si dimise dalla « Gazzetta renana » e si ritirò a Kreuznach, dove scrisse la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*<sup>116</sup>. Steso tra il marzo e l'agosto, questo scritto è dunque immediatamente posteriore alla lettura delle *Tesi* e rivela una approfondita nonché estesissima utilizzazione della loro critica antihegeliana: Marx applica alla filosofia hegeliana dello stato l'inversione tra soggetto e predicato, mostra come Hegel cada in una cattiva empiria e travisi l'oggetto nella illusoria mediazione speculativa. Hegel considera lo stato empirico non come soggetto, ma come predicato, non per ciò ch'esso è in realtà, ma per ciò che è nell'illusoria mediazione metafisica e speculativa. La deduzione del predicato dal soggetto è quindi illusoria, è una sussunzione acritica e mistica dell'empirico come predicato dello spirito. Nello scritto non vi sono richiami diretti ed espliciti a Feuerbach, ma l'impostazione feuerbachiana dello studio è evidentissima<sup>117</sup>,

---

gli « *Anekdoti* » il 26 febbraio 1843, cfr. *ibid.*, p. 305. Il 19 marzo rispose alla citata lettera di Marx, dichiarandosi d'accordo con la critica a Feuerbach di non essere abbastanza politico (*ibid.*, pp. 308-309), critica che del resto egli stesso aveva espresso nella recensione a *L'essenza del cristianesimo* pubblicata sugli « *Anekdoti* », come si è visto.

<sup>116</sup> K. MARX, *Kritik des hegelschen Staatsrechts* (§§ 261-313), prima ed. in *M.E.G.A.*, I, I<sup>1</sup>, pp. 401-553. Lo scritto è del marzo-agosto 1843; trad. it. a cura di G. d. VOLPE, K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1963<sup>2</sup>, pp. 13-142 (citazione come G. d. VOLPE).

<sup>117</sup> Per l'importanza dell'influenza di Feuerbach su questa *Critica* di Marx, cfr. il volume di M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, ed. cit., pp. 63-148, ed in particolare le pp. 67-72. Come ricorda lo stesso Dal Pra, la influenza di Feuerbach su questo scritto marxiano è di tale peso, che è stata anche tenuta presente come pietra di riferimento per la datazione della *Critica* che, nell'introduzione alla *M.E.G.A.*, I, I<sup>1</sup>, pp. LXXI sgg., fa il curatore RJAZANOV. Altri studiosi pensano che l'influenza di questo specifico testo di Feuerbach non sia da sopravvalutare, ed è il giudizio soprattutto di D. CANTIMORI, *Interpretazioni tedesche di Marx nel periodo 1929-1945*, in *Studi di storia*, Torino, 1959, pp. 165-180, in particolare pp. 166-167, dove lo studioso sostiene che il nocciolo della critica ad Hegel era già presente non solo nel saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* del '39, ma anche negli appunti di Marx per la propria tesi di dottorato. Personalmente concordo con Dal Pra quando scrive che « è forse eccessivo ritenere che Marx, nel periodo in cui stava preparando la sua tesi di dottorato, avesse già chiaramente definito, come suo programma di lavoro, quello che può chiamarsi ' il rovesciamento antitetico ' della dialettica e della filosofia hegeliana; abbiamo anzi rilevato in quanto larga parte Marx resti ancora legato, nella sua tesi di dottorato, alla tematica della dialettica hegeliana » (pp. 68-69). Concordo invece sia con Dal Pra sia con Cantimori nel pensare che già il saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* potesse dare dei suggerimenti e degli orientamenti in senso antihegeliano, ma con la riserva, che del resto risultava dal contesto di tutto questo studio, che non si trattava ancora di critiche antihegeliane, ma piuttosto di correzioni genetica critiche all'hegelismo. Certo non si

almeno per quanto riguarda l'aspetto piú propriamente « logico » della critica ad Hegel: Feuerbach aveva « tradotto in tedesco » la religione e la speculazione, Marx « traduce in prosa » la filosofia dello stato hege-

---

possono operare dicotomie troppo rigide, tanto piú che, come si è visto, mano a mano che ci si spostava su posizioni piú radicali si recuperava anche il periodo precedente, retrodatando sempre, ove possibile, l'atteggiamento piú radicale e netto. Le influenze della filosofia genetica critica del 1839 e della filosofia antihegeliana radicale degli anni 1842-1843 si sono quindi *sommate* in questo testo marxiano; è in questo senso che intenderei l'affermazione di Dal Pra: « se quello delle *Tesi* può considerarsi come l'influsso piú diretto, non va escluso tuttavia quello non meno determinante, anche se piú remoto, della *Critica della filosofia hegeliana* del 1839 » (p. 72). Resta inteso comunque, come risulterà anche dal successivo confronto fra i testi del periodo « feuerbachiano », se cosí si può chiamarlo, di Marx da un lato, e le posizioni di Feuerbach che ho analizzato dall'altro, che Marx non fu mai un mero ripetitore di Feuerbach; in particolare, apportò sempre ai problemi un interesse pratico e politico che, come si è visto, in Feuerbach era quasi assente. Giustamente scrive quindi nel suo studio Dal Pra: « Nel tipo di lavoro intrapreso da Marx si può anzi cogliere il suo desiderio di affrontare unitamente due problemi che gli stanno molto a cuore: da un lato quello di una disamina critica del principio stesso della filosofia hegeliana e dall'altro quello d'una chiarificazione dei problemi politici che gli erano stati posti dal periodo della "*Rheinische Zeitung*"; forse che Hegel non affrontava, appunto, nelle sezioni della *Filosofia del diritto* prese in esame da Marx, i problemi cruciali dell'ordinamento politico? E non poteva una disamina critica di tali problemi giovare ad una presa di posizione piú generale rispetto alla filosofia hegeliana e insieme alla chiarificazione del problema politico che Feuerbach non aveva mai voluto direttamente affrontare? » (p. 72).

Assai circostanziato ed acuto come sempre anche il giudizio di W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, sui rapporti tra i due autori in questo scritto (pp. 50 sgg.); lo studioso, a proposito della concretezza politica e sociale di Marx che porta il fondatore del socialismo scientifico al di là di Feuerbach, rileva l'impianto teoretico largamente comune ai due autori (p. 55), e poi conclude: « Ciò che Feuerbach nella sua critica di Hegel concepiva solo astrattamente, e cioè che in Hegel le qualità essenziali dell'uomo vengono separate dall'uomo, per poi essere opposte all'uomo reale come idee attive, concetti, etc., ciò appare in Marx come concreta critica storica » (p. 56); cfr. anche pp. 58-59.

Sui rapporti tra Hegel, Feuerbach e Marx cfr. anche E. BLOCH, *Subjekt-Objekt, Erläuterung zu Hegel*, Berlin, 1952, pp. 382-384, ove si afferma che l'antropologia di Feuerbach ebbe un notevole peso sulla formazione di Marx. Cfr. anche W. HARRICH, *Über Ludwig Feuerbach*, in « *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* », 1954, II, pp. 279-287; dello stesso studioso cfr. anche l'introduzione a L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Berlin, 1955, ove alle pp. 13-14 s'insiste sul fatto che Feuerbach non può esser ridotto al materialismo del XVIII secolo, essendo il suo un tentativo di superare la scissione tra soggetto ed oggetto, spirito e materia. Si vedano infine gli studi di M. ROSSI, soprattutto il piú volte citato « libro I » di *Marx e la dialettica hegeliana*, II, « libro » che è il piú importante contributo italiano alla storia di tutta la sinistra hegeliana, e che raccoglie i frutti di saggi che lo studioso era venuto pubblicando negli anni precedenti; si veda poi anche il volume di M. ROSSI, *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, I, Messina, 1953.

liana, seppur con un interesse politico che probabilmente era piú di derivazione hegeliana che non feuerbachiana<sup>118</sup>. La caratterizzazione politica ha un grosso peso: ciò che per Feuerbach era solo « cattiva empiria », per Marx diventa anche un sistema che propugna la conservazione politica, la reazione. *Hegel non ha solo commesso un errore logico, bensì è anche il rappresentante teorico della reazione prussiana*. Anche Feuerbach aveva brevemente accennato alla funzione conservatrice svolta dalla filosofia hegeliana, come si è visto, ma si trattava di annotazioni marginali, che non assumevano mai l'importanza che la dimensione politica ha in questo testo marxiano.

Poco dopo la pubblicazione degli « *Anekdoti* », quando ormai anche gli « *Annali tedeschi* » erano stati soppressi, Marx e Ruge pensarono di dar vita agli « *Annali franco-tedeschi* ». Nella sua qualità di coredattore della rivista, anche Marx, come già invano aveva fatto Ruge per gli « *Annali di Halle* » e gli « *Annali tedeschi* », scrisse a Feuerbach chiedendogli una critica di Schelling: « Lei — gli diceva — è proprio l'uomo adatto, perché è lo *Schelling rovesciato* »<sup>119</sup>. Feuerbach rifiutò, affermando che Schelling si era talmente squalificato e prostituito (*sic*), da non meritare piú nemmeno una stroncatura<sup>120</sup>.

Frattanto tra il marzo ed il settembre del 1843 Marx, Ruge, Bakúnin e Feuerbach avevano avuto un carteggio che, un poco annacquato, venne pubblicato sugli « *Annali franco-tedeschi* »<sup>121</sup>. Le lettere dibattevano

---

<sup>118</sup> Rifacendosi anche all'analisi fatta da P. CHAMLEY, *Économie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris, 1963, ed all'ampia presenza di « realismo » economico e politico in Hegel, M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, scrive che ciò « induce a ritenere che l'analisi del mondo economico che Marx trova negli scritti di Hegel, e particolarmente nella *Filosofia del diritto*, non sia del tutto estranea alla nascita ed al primo orientamento dell'interesse marxiano per l'economia politica; anche se si tratta, ovviamente, d'una problematica economica sostanzialmente indiretta, ossia elaborata alla luce di principi speculativi, che soltanto a contatto con l'ambiente culturale e politico francese si definirà in termini piú realistici e concreti » (p. 66).

<sup>119</sup> M.E.G.A., I, I<sup>1</sup>, p. 316, lettera dell'ottobre 1843. Marx faceva esplicito riferimento agli attacchi a Schelling contenuti nella prefazione a *L'essenza del cristianesimo*<sup>2</sup>. Per i rapporti tra Feuerbach e Schelling, rimando all'appendice XIII del mio citato lavoro su *Le origini della sinistra*. Qui farò solo qualche accenno.

<sup>120</sup> Riportata in M.E.G.A., *ibid.*, pp. 317-319, la minuta di Feuerbach era stata pubblicata da GRÜN, I, pp. 401-403, e trovasi anche in S. W. 2, IV, pp. 434-437.

<sup>121</sup> *Ein Briefwechsel von 1843 (zwischen Marx, Ruge, Bakúnin und Feuerbach von März bis September)*, in « *Deutsch-französische Jahrbücher* », pp. 17-40, in M.E.G.A., I, I<sup>2</sup>, pp. 557-575. Traduzioni italiane in « *Annali franco-tedeschi* », ed. cit., pp. 55-83; cfr. anche K. MARX, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giova-*

le condizioni della democrazia e del pensiero in Europa, nonché il modo di dare una realizzazione pratica e politica alla teorizzazione filosofica. I piú ottimisti sulla possibilità di creare a non troppo lunga scadenza una situazione rivoluzionaria erano Marx e Bakúnin; Ruge era assai piú scettico, e Feuerbach lo era del tutto. Quest'ultimo intervenne nel dibattito con una lettera datata « giugno 1843 », indirizzata a Ruge, in cui esprimeva la convinzione che prima di tutto occorresse riformare l'uomo: « Abbiamo bisogno di uomini nuovi! », esclamava<sup>122</sup>. Prima di intraprendere qualsiasi azione, occorre fondare una teoria dell'uomo che abbia anche valore pratico, ed una teoria diventa pratica quando non è piú di un uomo solo, bensí di tutti gli uomini. Poi, tutto verrà da sé:

« Cos'è teoria? Cos'è pratica? Dov'è la differenza? Teorico è ciò che ancora si limita soltanto alla mia testa, pratico ciò che appare nelle teste di molti. Ciò che unisce molte teste fa massa, si dilata e si fa posto nel mondo »<sup>123</sup>.

Tuttavia Feuerbach non dava un giudizio negativo sull'opportunità di fondare gli « Annali franco-tedeschi ». Scriveva, è vero, che « i progetti letterari che Lei mi ha comunicato mi hanno dato molto da pensare », ma aggiungeva anche: « La mia solitudine ha bisogno di queste cose, non tralasci di ripetere i suoi invii », e chiudeva cosí la lettera: « La possibilità di creare un organo nuovo per il nuovo principio è un tentativo che non va tralasciato »<sup>124</sup>.

Ma nella lettera privata, non apparsa sugli « Annali », scritta a Ruge il 20 giugno '43, Feuerbach era stato molto piú reciso, ed aveva respinto il progetto di fare degli « Annali » un organo di pressione politica sulla Germania. Il 24 marzo Ruge gli aveva scritto chiedendogli di collaborare, e Feuerbach nella risposta dichiarava:

« Non ho assolutamente nulla contro l'idea in sé — al contrario, il contatto con l'*esprit* francese ha per me qualche cosa di molto attraente, e piú di questo; ma dal punto di vista *pratico* non sta, soprattutto in questo momento, assolutamente in piedi. Quest'associazione è *appariscente*, e già a causa di ciò *non raggiunge* il proprio scopo: perché lo scopo ultimo è in primo luogo pur sempre solo

---

*nili* (a cura di R. PANZIERI), Roma, 1954, pp. 9-41. Citazioni dagli « Annali franco-tedeschi ».

<sup>122</sup> « Annali franco-tedeschi », p. 77.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 78.



quello di poter respirare. Ma per conquistarsi la possibilità di respirare si deve, almeno nella Germania ottusa e filistea d'oggi, non provocare vento, men che mai vento di tempesta. Purché in un primo momento si abbia dell'aria — col tempo il vento si leverà di certo; esso nasce a condizioni che non sono in nostro potere. Le azioni silenziose sono le migliori. Prima piano, poi forte, ma non viceversa. La Germania può esser curata solo col veleno — non col ferro e col fuoco. Non siamo ancora al passaggio dalla teoria alla prassi, poiché ci manca la teoria, almeno in una forma compiuta ed articolata in ogni aspetto. La dottrina è sempre ancora la cosa principale... Ci vogliono *scritti*, grandi e piccoli, e solo in essi si può andare a briglia sciolta. I giornali possono solo secondare »<sup>125</sup>. « Non so altra strada che porti dalla dottrina alla vita. Almeno non ce se ne può proporre un'altra. Ma a questo scopo, che ci giova l'alleanza francese? Aumentiamo con essa il peso degli argomenti? Acquistiamo nuovi motivi ragionevoli e convincenti? No! ci imponiamo solo in modo esteriore. Ma noi dobbiamo appoggiarci solo su noi stessi, aiutarci da noi. Cos'altro sarebbe andare a Parigi stessa e di là bombardare la Germania? »<sup>126</sup>.

Come si vede, Feuerbach è più che mai sordo alla politica. Marx conosceva certamente questa lettera a Ruge, e tuttavia aveva tanta stima dell'impostazione filosofica feuerbachiana, che nonostante il proprio sempre più spiccato interesse per la politica ancora si ispira ad essa nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*<sup>127</sup>. Più che mai però, proprio in contrapposizione al citato passo feuerbachiano, risalta la caratterizzazione *politica* che Marx dà alla critica della trascendenza:

« L'uomo, che nella realtà fantastica del Cielo, dove aveva creato un superuomo, non trovò che il *riflesso* di se stesso, non sarà più disposto ad accontentarsi soltanto dell'*immagine* di sé, soltanto della negazione dell'uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà »<sup>128</sup>.

Certo qui Marx aveva presenti non solo le *Tesi*, ma anche i *Principi* — pubblicati nel luglio del '43 — nei quali l'antropologia feuerbachiana preconizzava l'emancipazione reale dell'uomo<sup>129</sup>. Ecco un passo nel quale

<sup>125</sup> BOLIN, II, p. 123.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>127</sup> K. MARX, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*; apparsa in « *Deutsch-französische Jahrbücher* », pp. 71-85; in *M.E.G.A.*, I, I<sup>1</sup>, pp. 607-621; rec. traduzioni italiane in FIRPO, pp. 394-412 (da cui cito); « *Annali franco-tedeschi* », ed. cit., pp. 125-142; K. MARX, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, ed. cit., pp. 87-108.

<sup>128</sup> FIRPO, p. 394.

<sup>129</sup> L'importanza delle *Tesi* e dei *Principi* per la formazione del pensiero so-

la caratterizzazione politica dell'antropologia dei *Principi* appare chiarissimamente:

« Ma l'uomo non è un essere astratto che vaga fuori del mondo. L'uomo non è altro che il *mondo dell'uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, che è una *conoscenza capovolta del mondo*, appunto perché essi costituiscono un *mondo capovolto* »<sup>130</sup>.

Sono temi che riappariranno, del tutto maturi, nelle *Glosse*. Ma, seppur ancora ampiamente feuerbachiano, Marx sta già cercando di definire la base reale, storica e concreta delle alienazioni speculativa e religiosa. Il legame tra filosofia e lotta pratica e politica, che in Feuerbach restava sempre marginale e smorzato, diviene così tema centrale: la filosofia come strumento dell'emancipazione reale dell'uomo. Il distacco di Marx da Feuerbach si viene quindi accentuando.

« È dunque *compito della storia* fissare la *verità del mondo di qua*, dopo che si è dileguato *l'al di là della verità*. È anzitutto *compito della filosofia*, operante al servizio della storia, di smascherare l'alienazione che l'uomo fa di se stesso *nelle sue forme profane*, dopo che la *forma sacra* dell'umana alienazione di se stesso è stata smascherata. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la *critica della religione in quella del diritto*, la *critica della teologia in quella della politica* »<sup>131</sup>.

Anche la valutazione che Marx dà della prassi (che, come nella citata lettera di Feuerbach per gli « Annali franco-tedeschi », è intesa come teoria che diventa unica per molti uomini) si richiama all'antropologia feuerbachiana ed alla sua tensione per l'emancipazione totale dell'uomo, ma sempre con una carica 'rivoluzionaria' e 'politica' che nell'autore dei *Principi* era assente:

---

cialista di Marx è sottolineata anche da F. MEHRING, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig, 1919. Pur dedicando a Feuerbach solo alcune frasi, ed abbastanza imprecise, nelle quali lo presenta come « l'ardito pensatore che gettò a mare tutta la filosofia di Hegel » (p. 53), egli critica anche la impostazione di Engels nel *L. Feuerbach*, rilevando come non *L'essenza del cristianesimo*, bensì le *Tesi* ed i *Principi* esercitarono la maggiore influenza sulla formazione di Marx, offrendogli uno strumento filosofico per uscire dalla crisi giovane hegeliana maturata alla « Gazzetta renana » (pp. 54 sgg.).

<sup>130</sup> FIRPO, p. 394.

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 395-396.

« L'arma della critica non può, in verità, sostituire la critica delle armi; la potenza materiale dev'essere abbattuta da potenza materiale; però anche la teoria diventa potenza materiale non appena s'impadronisce delle masse. La teoria è capace d'impadronirsi delle masse non appena si pone ad argomentare *ad hominem*, ed essa argomenta *ad hominem* non appena diventa radicale. Essere radicale, vuol dire prender le cose alla radice; ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso »<sup>132</sup>.

Anche il richiamo di Marx a Lutero, ed al compito teorico della Germania nella preparazione della rivoluzione, è, seppur denso di feuerbachismo, carico di un'energia nuova:

« Anche dal punto di vista storico, l'emancipazione teorica ha per la Germania uno specifico significato pratico. Il passato *rivoluzionario* della Germania è infatti teorico: è la *Riforma*. Come allora nel cervello del *monaco*, così ora in quello del *filosofo* la rivoluzione prende il suo avvio. Lutero vinse, in verità, la servitù per *devozione*, mettendo al suo posto la servitù per *convinzione*. Egli spezzò la fede nell'autorità restaurando l'autorità della fede. Trasformò i preti in laici trasformando i laici in preti. Liberò l'uomo dalla religiosità esteriore spostando la religiosità nell'uomo interiore. Emancipò il corpo dalla catena incatenando il cuore. Ma se il protestantesimo non rappresentò la vera soluzione, si deve ad esso la chiara determinazione del compito. Ora non si trattava più della lotta del laico col *prete* che aveva *di fronte*, ma si trattava della lotta col *prete che aveva in se stesso*, con la sua *natura pretesca* »<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 404-405. Marx, anche in questo saggio, dava al pensiero feuerbachiano una caratterizzazione pratica, politica e rivoluzionaria che andava oltre l'impostazione sostanzialmente apolitica di Feuerbach. E grazie a W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, ora abbiamo anche la « controprova » di questo divario di Marx da Feuerbach pur nell'omogeneità di impianto teoretico. Schuffenhauer infatti non solo ha reperito dei documenti che permettono di stabilire con assoluta certezza che Feuerbach aveva preso diretta visione degli « Annali franco-tedeschi », ma anche ha reperito la minuta di una lettera di Feuerbach (probabilmente destinata a Ruge), in cui il filosofo prende posizione rispetto ai due « superamenti » del proprio pensiero che Marx aveva attuato nella *Introduzione*: i compiti della critica filosofica rispetto alla situazione sociale in Germania e le prospettive rivoluzionarie del proletariato (cfr. anche *Feuerbach und der junge Marx*, pp. 76 sgg.). Nella minuta reperita da Schuffenhauer (pp. 83 sgg.), appare chiaramente che una volta di più Feuerbach era contrario al dibattito filosofico politico portato sui giornali, e che vedeva come compito della emancipazione in Germania solo quello di portare fino in fondo, ma esclusivamente a livello della « coscienza », pedagogicamente, il contenuto potenzialmente antitrascendente della riforma luterana. In questa prospettiva egli intendeva il proprio *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, ein Beitrag zum 'Wesen des Christentums'*, Leipzig, 1844 (S. W. I,

L'ultima parte del saggio marxiano, dedicata all'emancipazione del proletariato, richiama piuttosto la dialettica hegeliana della *Fenomenologia*<sup>134</sup>. Quando Marx definisce il proletariato una sfera della società che « rappresenta la *totale perdita* dell'uomo »<sup>135</sup>, la reminiscenza hegeliana del servo, del padrone e della coscienza infelice è chiara.

Che Marx in questo periodo fondasse i propri scritti soprattutto sulla filosofia di Feuerbach — nonostante fosse già in atto, con la caratterizzazione pratica, il superamento della stessa — è tra l'altro mostrato da una lettera che scrisse al filosofo l'11 agosto '44<sup>136</sup>, ove Marx dice tra l'altro:

« prendo l'ardire d'inviarvi un mio articolo in cui sono abbozzati alcuni elementi della mia filosofia critica del diritto. Questo lavoro l'avevo già ultimato da tempo, ma poi l'ho sottoposto ancora ad una nuova rielaborazione per renderlo accessibile a tutti. Io non attribuisco una particolare importanza a quest'articolo, ma sono lieto dell'occasione per testimoniare l'altissima stima e — consentitemi di adoperare questa parola — l'amore che provo per voi. I vostri libri *La filosofia dell'avvenire*<sup>137</sup> e *L'essenza della fede*<sup>138</sup>, nonostante la loro

---

I, pp. 259-325; *S. W.* 2, VII, pp. 311-375). I riferimenti critici alla posizione di Marx sono espliciti. Ciò non toglie che Marx, come appare dal seguito del testo del mio studio, pensasse di potersi ancora direttamente rivolgere al pensatore di Bruckberg per chiedergli un'adesione al comunismo.

<sup>134</sup> Per la definizione della particolare dialettica di Marx negli anni 1843-44, cfr. il cit. studio di M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, capp. II e III.

<sup>135</sup> FIRPO, p. 411.

<sup>136</sup> K. MARX, *Lettera a Feuerbach*, in « Problemi della pace e del socialismo », 1958, I-II, pp. 13 sgg. Tutto il carteggio tra Marx e Feuerbach è raccolto in edizione critica (con pagine sinora inedite) in appendice a W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, ed. cit., pp. 191 sgg.; cfr. anche SCHUFFENHAUER, pp. 183-187.

<sup>137</sup> Si tratta dei *Principi*.

<sup>138</sup> Da L. FEUERBACH, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, ein Beitrag zum 'Wesen des Christentums'*, erano stati pubblicati alcuni estratti su « *Vorwärts!* », il giornale radicale dell'emigrazione tedesca a Parigi, dal n. 65 (14 agosto 1844) al n. 87 (30 ottobre 1844). L'opera ricorda, come impostazione formale, la seconda parte de *L'essenza del cristianesimo*: continue citazione di testi teologici (soprattutto di Lutero) che vengono commentati e ridotti con monotonia ad un risultato sempre uguale: l'assoluta opposizione filosofica tra uomo e Dio che si risolve solo nell'antropologia, non nella falsa 'modernità' — che altro non è che sostanziale ipocrisia — degli odierni teologi luterani.

L'aspetto più interessante dell'operetta, e che ne costituisce la novità rispetto a *L'essenza del cristianesimo*, che essa vuole difatti completare, è la radicalizzazione empirica che ora Feuerbach dà all'opposizione tra umano e divino. Si è visto come nell'introduzione a *L'essenza del cristianesimo* il divino, in armonia con la generale impostazione genetico critica, cioè giovane hegeliana, venisse interpre-

modesta mole, hanno ugualmente più importanza di tutta l'odierna letteratura tedesca, presa in blocco. In queste opere voi — non so se deliberatamente — avete dato al socialismo una base filosofica, ed i comunisti hanno subito interpretato così questi vostri lavori. L'unione degli uomini con gli uomini, basata sulla differenza reale fra gli uomini, il concetto di genere umano, trasferito dal cielo dell'astrazione alla terra reale: che cosa è ciò se non il concetto di società? »<sup>139</sup>.

Marx continua poi attaccando Bruno Bauer ed il suo circolo e chiedendo al filosofo di Bruckberg un parere sulla « critica critica », con esplicito riferimento alla preparazione de *La sacra famiglia*:

« Sembra che B. Bauer combatta contro Cristo per rivalità. Io pubblicherò un opuscolo contro questa deformazione della critica. Per me sarebbe estremamente utile se voi vi degnaste comunicarmi in anticipo la vostra opinione, ed in generale sarei felice di ricevere da voi sollecite notizie »<sup>140</sup>.

---

tato soprattutto come essenza generica dell'uomo, cosicché l'opposizione non risultava veramente sostanziale. Perché tale potesse divenire, occorreva sia che Feuerbach abbandonasse l'impostazione giovane hegeliana della filosofia genetico critica, sia che riuscisse a definire una base soprattutto empirica, naturale, sulla quale operare la riduzione della religione. La prima condizione è soddisfatta dopo la stesura delle *Tesi* e dei *Principi*, la seconda viene soddisfatta ora con la teorizzazione del *desiderio teogonico*, per cui Dio diventa anzitutto l'ipostatizzazione di un desiderio a carattere empirico e reale. « Dio, l'oggetto della fede cristiana, non è altro che il *soddisfatto impulso alla felicità*, che il *soddisfatto amore di sé* dell'uomo cristiano. Ciò che tu brami e desideri, ciò in Dio viene raggiunto, adempiuto, realizzato. Ma cos'è il tuo desiderio, cos'è la tua aspirazione? Libertà da tutti i mali... libertà dalla morte, libertà dai limiti della natura in generale; in una parola: *beatitudine* » (S. W. 2, VII, pp. 264-265). In questa precisazione del desiderio teogonico caratterizzato naturalisticamente è a mio giudizio la base del rilievo che lo stesso Feuerbach, nella prefazione alla prima edizione delle proprie opere complete (S. W. 1, I, p. XIII; il testo è del 1846) scrisse che solo ne *L'essenza della fede* egli si liberò definitivamente dell'ambiguità ancora presente ne *L'essenza del cristianesimo*.

<sup>139</sup> K. MARX, *Lettera a Feuerbach*, cit., p. 13.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 14. Questa lettera è una testimonianza preziosa del fatto che Marx desiderava mantenere il contatto con Feuerbach *nonostante* la distanza pratica politica da lui. Essa venne dettata infatti il giorno dopo l'apparizione su « *Vorwärts!* » dell'articolo che segnò la rottura con Ruge (K. MARX, *Kritische Randglossen zu dem Artikel « Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen »*; in « *Vorwärts!* », nn. 63-64, 7-10 agosto 1844; in M.E.G.A., III, pp. 5-23; trad. it. in FIRPO, pp. 423-446 e in K. MARX, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, cit., trad. it. di R. PANZIERI, pp. 9-41), e manifesta un indubbio desiderio di Marx di avere Feuerbach dalla parte dei comunisti. Nella lettera infatti parla di un « saggio » inviato a Feuerbach, e W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, p. 91 sgg., dimostra senza ombra di dubbio che si trattava proprio delle *Kritische Randglossen*. Le argomentazioni di Marx ebbero influsso su Feuer-

Marx quindi si considerava feuerbachiano anche nel suo impegno per l'emancipazione pratica, socialista, dell'uomo, come risulta pure dall'altro saggio che aveva pubblicato sugli « Annali franco-tedeschi », *Il problema ebraico*<sup>141</sup>. Il dualismo tra uomo e stato politico, sul quale Marx fonda la sua tesi antibaueriana, è chiaramente ispirato al dualismo tra uomo e divinità di Feuerbach:

« Lo Stato politico completo è, secondo la propria essenza, la *vita* dell'uomo *nella specie in contrapposizione* alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a restare *al di fuori* della sfera statale della *società borghese*, ma come qualità della società borghese. Dove lo Stato politico ha raggiunto la sua vera autonomia, l'uomo conduce una doppia vita, non solo idealmente, nella coscienza, ma nella *realtà*, nella *vita*: una vita celeste e una vita terrena »; « Lo Stato politico attua quindi un rapporto spirituale verso la società borghese come il cielo verso la terra. Esso sta con quella nella stessa opposizione, la sovrasta nello stesso modo in cui la religione supera la limitatezza del mondo profano, ossia in quanto quest'ultimo deve riconoscerla, restaurarla e lasciarsi dominare da essa. Nella sua realtà prossima, nella società borghese, l'uomo è un essere profano. Qui, dove egli valuta se stesso e gli altri come individui reali, l'uomo è un'apparenza irreali. Nello Stato invece, dove l'uomo vale come specie, è il membro immaginario d'una sovranità presunta, è spogliato della sua reale vita individuale e penetrato di una irreali universalità »<sup>142</sup>.

Marx, seppur con la caratterizzazione politica che gli abbiamo visto consueta, si richiama quindi alla dottrina di Feuerbach; ricordo ancora l'espressione della citata lettera a Feuerbach: « voi — non so se deliberatamente — avete dato al socialismo una base filosofica ». E quale feuerbachiano aveva inviato a Bruckberg la propria presa di posizione critica contro Ruge.

In che rapporto sono con Feuerbach i *Manoscritti economico-filoso-*

---

bach, e difatti sappiamo che Ruge lamentava il fatto che questi non fosse sufficientemente anticomunista (vedi nota n. 88 di questo capitolo). E come mai Marx tenesse tanto al giudizio di Feuerbach, appare chiaramente dalla valutazione straordinariamente positiva che della sua opera dà nei *Manoscritti*.

<sup>141</sup> K. MARX, *Zur Judenfrage*, in « *Deutsch-französische Jahrbücher* », pp. 182-214; in *M.E.G.A.*, I, I<sup>1</sup>, pp. 576-606; trad. it. recenti in « *Annali franco-tedeschi* », pp. 262-301; K. MARX, *Un carteggio del 1843*, ed. cit. a cura di R. PANZIERI, pp. 43-86; FIRPO, pp. 355-393 (ed. da cui cito).

<sup>142</sup> FIRPO, pp. 365-366.

*fici del 1844*<sup>143</sup>? Nella prefazione la filosofia sensistica ed antropologica è citata quale canone metodologico dell'opera:

« la critica positiva in generale, e quindi anche la critica positiva dell'economia politica in Germania deve la sua vera fondazione alle scoperte di *Feuerbach*... Da *Feuerbach* soltanto prende inizio la critica *positiva*, umanistica e naturalistica. Quanto più senza strepito, tanto più sicura, profonda, estesa e duratura è l'efficacia degli scritti di *Feuerbach*, i soli scritti dopo la *Fenomenologia* e la *Logica* di Hegel, in cui sia contenuta un'effettiva rivoluzione teoretica »<sup>144</sup>.

Il paragrafo del terzo manoscritto, dedicato alla *Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel* va quindi interpretato anche, seppur non esclusivamente (giacché l'originale apporto di Marx per quanto concerne la dialettica è innegabile), come uno sviluppo delle posizioni espresse da Feuerbach nelle *Tesi* e nei *Principi*.

Doppiamente presente è l'insegnamento feuerbachiano nel primo manoscritto, ove si tratta del lavoro estraniato. Dico doppiamente perché Marx da un lato si richiama alla critica dell'astrazione fatta da Feuerbach<sup>145</sup>, dall'altro ai citati articoli di Engels, *Abbozzo d'una critica del-*

<sup>143</sup> Per le citazioni mi varrò della citata traduzione di BOBBIO.

<sup>144</sup> BOBBIO, pp. 20-21. Questo mio paragrafo, ristretto alla questione specifica dei rapporti tra Marx e Feuerbach, si limita ad individuare i molteplici filoni della presenza dell'insegnamento feuerbachiano nel giovane Marx, ma non pretende assolutamente ridurre tutto il giovane Marx a Feuerbach. E questo non solo perché, come ho cercato di insistere, Marx ha una caratterizzazione politica pratica, e d'interessamento per l'economia, per la rivoluzione proletaria etc. che vanno ben al di là dell'influenza feuerbachiana, ma anche perché lo studio della dialettica di Marx giovane non può essere ridotto allo studio dell'influenza di Feuerbach, autore nel quale del resto la dialettica è pressoché assente. Con ragione M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, op. cit., scrive che « Marx, già mentre stende i *Manoscritti*, è ben consapevole che, se per un lato Feuerbach è il fondatore della critica positiva in generale, per l'altro si può avvertire in lui 'la mancanza di un momento di Hegel' » (p. 157); ed ancora: « Quel che merita di esser sottolineato è che, nei *Manoscritti*, Marx è essenzialmente preso da una critica della dialettica hegeliana che risulti ad un tempo consapevole di quell'importante 'elemento hegeliano' che manca in Feuerbach; egli si pone, ad un tempo, nell'atteggiamento di *critica* e di *ricupero* della dialettica hegeliana; ma si tratta d'una critica e d'un ricupero organicamente elaborati in una prospettiva autonoma » (p. 157).

<sup>145</sup> « Non trasferiamoci — scrive Marx nell'impostare la propria ricerca —, come fa l'economista quando vuol dare una spiegazione, in uno stato originario fantastico. Un tale stato originario non spiega nulla. Non fa che rinviare il problema in una lontananza grigia e nebulosa. Presuppone in forma di fatto, di accadimento, ciò che deve dedurre, cioè il rapporto necessario tra due fatti, per esempio tra la divisione del lavoro e lo scambio. Allo stesso modo la teologia spiega l'origine del male col peccato originale, cioè presuppone come un fatto, in forma di storia, ciò che deve spiegare » (BOBBIO, pp. 82-83).

*l'economia politica*, e di Hess, sui *Ventun fogli dalla Svizzera*<sup>146</sup>, dei quali ho già sottolineato il feuerbachismo. Non fa dunque meraviglia che anche nel lavoro estraniato, come già nello stato politico, Marx ritrovi i rapporti inversamente proporzionali tra soggetto alienantesi ed oggetto dell'alienazione, che molto davvicino ricordano i rapporti feuerbachiani tra uomo e divinità, tra realtà e speculazione:

« l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come *una potenza indipendente* da colui che lo produce »<sup>147</sup>.

Quest'estraniamento del lavoro ha tre diversi aspetti: *a) annullamento*: quanto più produce, tanto più l'operaio è spinto alla fame ed alla morte; *b) oggettivazione*: quanti più oggetti l'operaio produce, tanti più gliene vengono sottratti; anche il lavoro diviene alla fine un oggetto del quale si appropria a fatica (disoccupazione); *c) estraniamento*. Particolarmente in *a* ed in *b* è certo largamente presente l'influenza di Hegel, soprattutto della *Fenomenologia*, o meglio della dialettica fenomenologica, usata come strumento concettuale scientifico per i dati dell'economia:

« Qui appunto si verifica l'incontro di fatto e di concetto, qui convergono le indicazioni dell'economia politica da un lato e della *Fenomenologia* hegeliana dall'altro; esse mettono capo ad un'intuizione nel cui contesto i fatti dell'economia trovano la luce della spiegazione concettuale e scientifica e lo strumento concettuale si arricchisce di un preciso contenuto fattuale; da un lato si può superare l'ambito puramente estrinseco e casuale dei fatti in un tessuto *necessario*, dall'altro si può esplicitare la *necessità concettuale* nella comprensione dei fatti concreti. In questa sorta di sintesi la figura fenomenologica agisce da forma, mentre i fatti dell'economia offrono il contenuto materiale (*corsivi miei*) »<sup>148</sup>.

Più chiaramente d'origine feuerbachiana, invece, è la « terza determinazione del lavoro alienato », cioè quella del punto *c*, « che concerne il rapporto tra l'uomo e il genere »<sup>149</sup>. Ma anche qui la pregnanza poli-

<sup>146</sup> Marx stesso esplicitamente ricorda questi due autori, oltre a Weitling; cfr. *ibid.*, p. 20.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>148</sup> M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, ed. cit., pp. 178-179.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 182. Prosegue poi lo studioso: « Marx intende qui riferirsi, con richiamo a Feuerbach, al fatto che 'l'uomo è più universale dell'animale' nel senso



tica e pratica di Marx va ben al di là del generico avvenirismo in cui sempre si era fermato Feuerbach; in Marx, avvenire significa determinazioni concrete di una società comunista<sup>150</sup>. Solo nel comunismo si raggiungerà la *teoreticità dei sensi* che noi abbiamo già visto teorizzata da Feuerbach soprattutto nei *Principi*, testo che Marx ha indubbiamente presente, credo, quando enuncia la critica della tirannia della categoria capitalistica del *possesso* sui sensi, e prospetta un sensismo comunista:

« Al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è... subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere*. L'essere umano doveva essere ridotto a questa assoluta povertà, affinché potesse estrarre da sé la sua ricchezza interiore... la soppressione della proprietà privata rappresenta quindi la completa *emancipazione* di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani; ma è una emancipazione siffatta appunto perché questi sensi e questi attributi sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente. L'occhio è diventato occhio *umano* non appena il suo oggetto è diventato un oggetto sociale, *umano*, che procede dall'uomo per l'uomo. Perciò i *sensi* sono diventati immediatamente, nella loro prassi, dei teorici. Essi si riferiscono alla cosa in grazie della cosa; ma la cosa stessa implica un riferimento *oggettivo umano* a se stessa e all'uomo, e viceversa. Il bisogno o il godimento hanno perciò perduto la loro natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua mera *utilità*, dal momento che l'utile è diventato l'utile *umano* »<sup>151</sup>.

Anche Marx, quindi, vede nell'egoismo dell'utile immediato, che prende

---

che anzitutto il regno della natura inorganica di cui l'uomo si appropria sia mediante la conoscenza e la scienza sia mediante la pratica del nutrimento, dell'abbigliamento, dell'abitazione ecc. è molto più vasto di quello di cui si appropria l'animale; l'animale, infatti, produce 'solo ciò che gli occorre immediatamente' e 'sotto l'impero del bisogno immediato'; esso 'riproduce solo se stesso' e 'costruisce soltanto secondo la misura e il bisogno della specie'; invece l'uomo è un 'essere generico', ossia che supera l'ambito della 'specie' proprio perché 'produce in modo universale', ossia 'anche libero dal bisogno fisico' riproduce 'l'intera natura' secondo 'la misura di ogni specie'» (*ibid.*, pp. 182-183). Non è difficile in questi accenti sentire la distinzione tra uomo ed animale fatta da Feuerbach già nell'introduzione a *L'essenza del cristianesimo*, nonché la definizione antropologica dell'uomo come essere generico largamente presente nelle *Tesi* e nei *Principi*.

<sup>150</sup> « Questo comunismo si identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la *vera* risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e il genere. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione » (BOBBIO, p. 122).

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 127.

il posto della teoria, la quale media l'utile individuale nel genere, la fonte dell'estraniamento umana.

Analogamente, d'ispirazione feuerbachiana mi pare anche lo sforzo che, sulla base della succitata definizione dei sensi teorici, Marx fa per superare il dualismo tra essere e pensiero, anche se la dimensione che gli attributi « sociale », « pratico » e « reale » acquistano nel discorso marxiano è infinitamente piú ricca e piú varia che non in Feuerbach.

« Si vede come il soggettivismo e l'oggettivismo, lo spiritualismo e il materialismo, l'agire e il patire smarriscano la loro opposizione soltanto nello stato sociale, e quindi perdano la loro esistenza fatta di queste opposizioni; si vede come la soluzione delle opposizioni *teoretiche* sia possibile soltanto in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione non sia per nulla soltanto un compito della conoscenza, ma sia anche un compito *reale* della vita, che la *filosofia* non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito *soltanto* come un compito teoretico »<sup>152</sup>.

Ed a Feuerbach difatti Marx esplicitamente si richiama quando prospetta la unificazione delle scienze umane:

« La *sensibilità* (vedi Feuerbach) deve costituire la base di ogni scienza. Questa è scienza *reale* soltanto se procede dalla sensibilità, nella sua duplice forma, tanto della coscienza *sensibile* quanto del bisogno *sensibile*: dunque soltanto se procede dalla natura... La scienza naturale sussumerà in un secondo tempo sotto di sé la scienza dell'uomo, allo stesso modo che la scienza dell'uomo sussumerà la scienza della natura: allora ci sarà una sola scienza »<sup>153</sup>.

Notissimo è poi l'omaggio a Feuerbach nel terzo manoscritto, ove Marx, criticando Bruno Bauer e compagni perché non hanno fatto veramente i conti con Hegel, scrive:

« *Feuerbach* è l'unico che si trovi in un rapporto *serio*, in un rapporto *critico* con la dialettica hegeliana ed abbia fatto in questo campo vere e proprie scoperte: in generale è il vero superatore della vecchia filosofia. La grandezza della sua opera e la semplicità

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, pp. 129-130. Come risulta dal cit. carteggio pubblicato sugli « Anali franco-tedeschi », lo stesso Feuerbach era caduto in questa concezione meramente teoretica della soluzione del dualismo, anche se nei *Principi* molto aveva insistito sui sensi teorici. Da qui, anzi, le ormai prossime critiche di Marx a Feuerbach nelle *Glosse*.

<sup>153</sup> BOBBIO, pp. 131-132; la parentesi è di Marx.

senza chiasso con cui Feuerbach l'ha offerta al mondo, stanno in uno stupefacente contrasto col procedimento inverso degli altri. Il grande contributo di Feuerbach consiste: 1) nell'aver dimostrato che la filosofia non è altro che la religione ridotta a pensiero e svolta col pensiero; e che quindi bisogna parimenti condannarla, essendo una nuova forma, un nuovo modo di presentarsi dell'estraniamento dell'essere umano; 2) nell'aver fondato il *vero materialismo* e la *scienza reale*, facendo del rapporto sociale 'dell'uomo con l'uomo' parimenti il principio fondamentale della teoria; 3) nell'aver contrapposto alla negazione della negazione, che pretende di essere l'assolutamente positivo, il positivo che riposa su se stesso ed è fondato positivamente su se stesso »<sup>154</sup>.

Omaggio che tuttavia non esclude l'originalità di Marx rispetto al filosofo di Bruckberg<sup>155</sup>, originalità che sul piano della dialettica si caratterizza come « problema del ricupero della categoria hegeliana della 'negazione della negazione', attraverso Feuerbach ed oltre Feuerbach »<sup>156</sup>. Mentre Feuerbach infatti intende la hegeliana negazione della negazione come il momento finale di un processo nel quale prima si affermava la religione, poi si negava la religione con la filosofia, infine si ristabiliva (mediante, appunto, negazione della negazione) la religione, Marx trova invece

« in questa categoria hegeliana (la negazione della negazione) lo strumento migliore per intendere la lotta in corso nel mondo che gli sta davanti e per darle un significato »<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>155</sup> M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, ed. cit., scrive a proposito di questo omaggio a Feuerbach: « la prima preoccupazione di Marx è proprio quella di distinguere subito la sua posizione dalla posizione di Feuerbach nei confronti della dialettica hegeliana » (p. 224).

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 228; cfr. anche A. MAZZONE, *Il problema delle scienze morali e la mediazione teoretica dalla critica feuerbachiana ai Manoscritti di Marx*, in « Aut-Aut », 1955 (30), pp. 524-555.

<sup>157</sup> M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, p. 226. Dal Pra non vuole però certo affermare che Marx compia un ritorno alla dialettica hegeliana. La critica della stessa, fatta da sé e da Feuerbach, resta un punto acquisito. Lo studioso rileva che per Marx, quindi, « il principio hegeliano della negazione della negazione costituisce solo 'l'espressione astratta, logica, speculativa del movimento della storia'; quella che non va assolutamente perduta, cioè, è la conquista feuerbachiana dell'uomo come 'soggetto presupposto' di ogni costruzione filosofica, come quel 'positivo che riposa su se stesso ed è fondato positivamente su se stesso' » (p. 227). Un'ambiguità nella dialettica marxiana ravvisa N. BOBBIO, *La dialettica in Marx*, ora in *Da Hobbes a Marx*, Napoli, 1965.

Tra il settembre ed il novembre del 1844 Marx compose la sua prima opera in diretta collaborazione con Engels, *La sacra famiglia*<sup>158</sup>, in cui la denuncia delle astrattezze speculative e 'critiche critiche' di Bauer è condotta soprattutto con l'intento di

« mettere in evidenza la differenza che si è venuta determinando fra il gruppo di Bauer da una parte e le posizioni di Feuerbach e sue dall'altra, onde chiarire come soltanto nella seconda direzione si realizzò un superamento intrinseco della dottrina hegeliana »<sup>159</sup>.

Ciò risulta in modo evidente, ad es., nel famosissimo passo sul « frutto speculativo », ove Marx abbina la critica del falso apriorismo baueriano a quella della speculazione hegeliana, applicando ad entrambe l'inversione tra soggetto e predicato studiata da Feuerbach<sup>160</sup>. Il filosofo di Bruckberg viene citato con grande onore nel breve schizzo storico del materialismo, e va rilevato che, come del resto già nei *Manoscritti*, Marx non considera affatto Feuerbach un « materialista francese » ma, anzi, ravvisa in lui il superatore del dualismo tra spirito e materia (nelle *Glosse* il giudizio sarà parzialmente diverso). Ora, Feuerbach viene avvicinato all'illuminismo, che condusse

« una lotta aperta, una lotta dichiarata contro la metafisica del sec. XVII e contro ogni metafisica, specialmente contro quella di Descartes, di Malebranche, di Spinoza e di Leibniz. Si contrappose alla me-

---

<sup>158</sup> K. MARX - F. ENGELS, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*, Frankfurt a. M., 1845; in *M.E.G.A.*, I, III, pp. 173-388; trad. it., *La sacra famiglia, ovvero critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e consorti*, Roma, 1954 (trad. di G. DE CARIA, a cura di E. CANTIMORI, L. COLLETTI, G. GARRITANO); cito da qui.

<sup>159</sup> M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, ed. cit., p. 243. Sui rapporti tra Feuerbach, Hegel e Marx è uscito qualche tempo fa un volume di DICKE GERD, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Köln-Opladen, 1960. Secondo l'autore, sia Feuerbach sia Marx non sarebbero che due trascrizioni, in chiave diversa, del 'supremo principio' della filosofia hegeliana: l'identità. In Hegel, si rileva, l'identità non è statica, ma divenire dialettico di tre momenti successivi e distinti: l'io, la natura, l'altro uomo (p. 20). « In ciò è la radice di quanto Feuerbach e Marx diranno sui rapporti dell'uomo con il *con-uomo* (*Mit-Mensch*) e con la natura » (p. 20). Una volta stabilito ciò, l'autore non fa che ricondurre *tutti* gli aspetti di Feuerbach e di Marx a questo principio, anche se nei due autori di sinistra esso appare « rovesciato ». Feuerbach ad es. rovesciò il rapporto uomo-Dio istituito dalla filosofia della religione hegeliana, ma non per questo intaccò il principio che il rapporto uomo-Dio è rapporto d'identità (p. 32). Analoghe considerazioni vengono fatte sulla teoria della conoscenza (p. 34). Marx avrebbe perfezionato questo rovesciamento 'identico' feuerbachiano, assumendovi anche la storicità (pp. 34-36).

<sup>160</sup> K. MARX - F. ENGELS, *La sacra famiglia*, pp. 62-66.

*tafisica* la filosofia, come Feuerbach nella sua prima decisiva presa di posizione contro Hegel, contrappose alla *speculazione briaca* la *filosofia sobria*... Dopo che Hegel genialmente... ebbe fondato un nuovo regno universale metafisico, all'attacco alla teologia fece riscontro, come nel XVIII sec., l'attacco alla *metafisica speculativa* e ad ogni *metafisica*. Quest'ultima soccomberà definitivamente dinanzi al *materialismo* perfezionato dal lavoro della stessa *speculazione* e coincidente con l'*umanesimo*. Ma come Feuerbach nel campo *teorico*, il socialismo e il comunismo francese e inglese hanno rappresentato nel campo *pratico* il materialismo coincidente con l'*umanesimo* »<sup>161</sup>. « Solo Feuerbach, che completò e criticò Hegel dal punto di vista hegeliano, risolvendo il metafisico spirito assoluto nell' 'uomo reale che ha la sua base nella natura', portò a compimento la *critica della religione*, tracciando ad un tempo le grandi linee maestre per la *critica della speculazione hegeliana* e perciò di ogni *metafisica* »<sup>162</sup>.

Tra l'autunno del '45 e l'estate del '46 Marx ed Engels si dedicarono alla preparazione ed alla stesura de *L'ideologia tedesca*<sup>163</sup>, opera che si apre con un capitolo intitolato « Feuerbach. Antitesi fra concezione materialistica e concezione idealistica (Introduzione) », del quale tuttavia è da tener presente quel che ne scrisse, nel 1888, Engels:

« il capitolo su Feuerbach non è terminato. La parte redatta consiste in una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica. Manca la critica della dottrina stessa di Feuerbach »<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Dopo aver inquadrato la critica marxiana alla speculazione di Bauer, M. DAL PRA, *La dialettica hegeliana*, ed. cit., scrive: « Tanto maggior rilievo acquista, nei suoi confronti, la critica 'umana' di Feuerbach che incontra, nella *Sacra famiglia*, il pieno e totale consenso di Marx; non che, qui, scompare di fatto la riserva che era stata espressa nei confronti della dottrina feuerbachiana nei *Manoscritti*, quando si era affermato che non era senza fondamento il rilievo per cui nella filosofia di Feuerbach viene perduto un elemento importante della dottrina hegeliana; ma Marx che, come vedremo più innanzi, non manca di esprimere la sua fiducia ancora una volta nella possibilità di utilizzare la dialettica hegeliana sulla base del mondo reale guadagnata attraverso la critica dell'astrattismo di Hegel, non può qui che dare rilievo, anzitutto, all'effettivo superamento delle posizioni hegeliane compiuto da Feuerbach » (pp. 248-249).

<sup>161</sup> K. MARX - F. ENGELS, *La sacra famiglia*, pp. 135-136.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>163</sup> Per le citazioni mi valgo della citata traduzione italiana di F. CODINO.

<sup>164</sup> F. ENGELS, *L. Feuerbach*, ed. cit., p. 9.

Ciò non toglie tuttavia che si possa con ragione affermare che

« la trattazione dell'*Ideologia*, ancora piú che per un maggior rigore nella considerazione dell'astrazione hegeliana, per se stessa considerata, si distingue per l'estensione della critica marxiana anche ad alcune forme derivate di strutture teoriche astratte, largamente presenti nell'elaborazione filosofica della sinistra hegeliana, *ivi compreso Feuerbach* »<sup>165</sup>:

estensione palese nella critica del concetto, largamente usato da Feuerbach, di *essenza* (*Wesen*), nel quale Marx ed Engels vedono ora la prosecuzione ed il mantenimento di

« 'illusioni della filosofia' in quanto derivano dal prendere 'per la realtà stessa' la 'espressione speculativa della realtà, staccata dalla sua base empirica' »<sup>166</sup>.

Vengono cosí impostate su un terreno nuovo, assai piú articolato e radicale, le riserve dei *Manoscritti*. Infatti, come si è visto,

« fin dai *Manoscritti* era stata affacciata una riserva nei confronti della dottrina di Feuerbach; ma si trattava allora dell'assenza nell'umanesimo feuerbachiano di quel motivo dialettico che era per contro presente nella *Fenomenologia* hegeliana; ora Marx riscontra nella dottrina feuerbachiana non tanto l'assenza, quanto la continuata presenza, di quello speculativismo hegeliano di cui egli vuole liberarsi in modo radicale »<sup>167</sup>.

In sostanza, sempre rispetto a Feuerbach, possiamo ricordare che in quest'opera Marx elabora una concezione della storia che si fonda su questi due punti:

« spiegare il processo reale della produzione, e precisamente movendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, ecc. ecc. e seguire sulla base di queste il processo dalla sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella

<sup>165</sup> M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, ed. cit., pp. 295-296; corsivo mio.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 297-298.

sua totalità (e quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l'uno sull'altro). Essa non deve cercare in ogni periodo una categoria, come la concezione idealistica della storia, ma resta salda costantemente sul *terreno* storico reale, non spiega la prassi partendo dall'idea, ma spiega le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale, e giunge di conseguenza al risultato che tutte le forme e prodotti della coscienza possono essere eliminati non mediante la critica intellettuale, risolvendoli nell' 'autocoscienza' o trasformandoli in 'spiriti', 'fantasmi', 'spettri', ecc., ma solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti, dai quali queste fandonie idealistiche sono derivate; che non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria »<sup>168</sup>.

Da questa concezione materialistica della storia discende anche la critica a Feuerbach:

« Da queste spiegazioni appare anche quanto si inganni Feuerbach, quando (...) in forza della qualifica 'uomo comune' si dichiara comunista, trasformato in predicato 'dell' uomo, e crede quindi di poter trasformare a sua volta in una semplice categoria la parola comunista, che nel mondo esistente designa il seguace di un partito rivoluzionario determinato. Tutta la deduzione di Feuerbach relativa ai rapporti reciproci degli uomini finisce soltanto col dimostrare che gli uomini *sempre hanno avuto* bisogno l'uno dell'altro. Egli vuole stabilire la coscienza di questo fatto, vuole dunque, come gli altri teorici, suscitare soltanto una giusta coscienza di un fatto *esistente*, mentre per il comunista autentico ciò che importa è rovesciare questo esistente »<sup>169</sup>.

Feuerbach resta dunque fermo in una forma di speculativismo hegeliano, giacché se anche a livello esclusivamente teorico ed astratto, essenzialistico, riconosce l'essenza comunista (in senso meramente predicativo) dell'uomo, nel contempo misconosce (o non afferra) quella di una reale rivoluzione comunista per l'emancipazione altrettanto reale dell'uomo:

« Come esempio del riconoscimento ed insieme misconoscimento della realtà esistente — scrive Marx —, che Feuerbach ha pur sempre in comune con i nostri avversari (gli hegeliani), ricordiamo il luogo della *Filosofia dell'avvenire* in cui egli spiega come l'essere di una cosa o di un uomo sia anche la loro essenza, come le condizioni determinate

---

<sup>168</sup> K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, p. 34.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 38.

di esistenza, il modo di vita e l'attività di un individuo animale o umano siano quelle in cui la sua 'essenza' si sente soddisfatta. Qui ogni eccezione viene espressamente considerata come un caso disgraziato, come una anormalità che non può essere modificata »<sup>170</sup>.

Le condizioni di estraniamento reale nella quale si trovano milioni di operai e proletari è quindi per Feuerbach (quest'osservazione è di Engels, come ho ricordato nel paragrafo a lui dedicato) solo un'eccezione alla regola. Feuerbach è quindi incapace d'intendere il processo reale della storia:

« La 'concezione' feuerbachiana del mondo sensibile si limita da una parte alla semplice intuizione; egli dice 'l'uomo' anziché gli 'uomini storici reali'. 'L'uomo' è *realiter* 'il tedesco'. Nel primo caso, nell'*intuizione* del mondo sensibile, egli urta necessariamente in cose che contraddicono alla sua coscienza e al suo sentimento, che disturbano l'armonia, da lui presupposta, di tutte le parti del mondo sensibile e in particolare dell'uomo con la natura (in nota, Marx precisa: "L'errore non sta nel fatto che Feuerbach subordina le cose che si possono toccare con mano, l'*apparenza* sensibile, alla realtà sensibile costatata attraverso lo studio approfondito dei fatti sensibili, ma nel fatto che in ultima istanza egli non può venire a capo della realtà sensibile senza esaminarla con gli 'occhi', ossia con gli 'occhiali' del *filosofo*"). Per eliminarle, egli deve quindi trovare scampo in una duplice visione, una visione profana, che scorge soltanto ciò che 'si può toccare con mano', e una più alta, filosofica, che scorge la 'vera essenza' delle cose. Egli non vede come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni »<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 39-40; cfr. p. 136 del presente studio. A proposito di queste due prospettive, M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, ed cit., osserva: « in questa seconda prospettiva la teoria dell'essenza serve, anziché a fissare la situazione reale come inamovibile, a prospettare in forma puramente teorica una realtà perfetta priva di tutte quelle contraddizioni che incidono nella realtà effettuale; ma anche il risultato ultimo di questa 'superiore visione' dell'essenza delle cose è poi quello di lasciare come sta quel mondo sensibile in cui si riscontrano le contraddizioni e di superarlo soltanto mediante la rappresentazione astratta dell'essenza. In un duplice modo, dunque, la teoria dell'essenza tende a fissare in una situazione stabile il mondo sensibile, o dichiarando corrispondenti all'essenza le sue condizioni, o po-



Viene inoltre modificato il giudizio della posizione di Feuerbach rispetto al materialismo quale era stato espresso nei *Manoscritti* e ne *La sacra famiglia*:

« Di fronte ai materialisti 'puri' Feuerbach ha certo il grande vantaggio di intendere come anche l'uomo sia 'oggetto sensibile'; ma a parte il fatto che lo concepisce soltanto come 'oggetto sensibile' e non come 'attività sensibile', poiché anche qui egli resta sul terreno della teoria, e non concepisce gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono, egli non arriva agli uomini realmente esistenti e operanti ma resta fermo all'astrazione 'l'uomo', e riesce a riconoscere solo nella sensazione 'l'uomo reale, individuale, in carne e ossa', il che significa che non conosce altri 'rapporti umani' 'dell'uomo con l'uomo' se non l'amore e l'amicizia, e per di più idealizzati. Egli non offre alcuna critica dei rapporti attuali della vita. Non giunge mai, quindi, a concepire il mondo sensibile come l'insieme dell'*attività* sensibile vivente degli individui che lo formano, e perciò se in luogo di uomini sani, per esempio, vede una massa di affamati scrofolosi, sfiniti e tisici, è costretto a rifugiarsi nella 'più alta intuizione' e nell'ideale 'compensazione nella specie', e dunque è costretto a ricadere nell'idealismo proprio là dove il materialista comunista vede la necessità e insieme la condizione di una trasformazione tanto dell'industria quanto della struttura sociale. Fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista. Materialismo e storia per lui sono del tutto divergenti, come del resto si spiega già in base a ciò che si è detto »<sup>172</sup>.

È questa, rispetto a Feuerbach, una resa dei conti definitiva: « Il materialismo storico porta così Marx ad abbandonare il principio dell'uomo al quale egli, sulle orme di Feuerbach, si era richiamato insistentemente sia nella *Critica* che nei *Manoscritti*; in tale principio egli scorge ora una struttura astratta adatta ad occultare 'gli uomini realmente esistenti ed operanti' ed a fissare in una rappresentazione rigida ed in se stessa conclusa quello che è invece il risultato di un continuo movimento degli individui e delle generazioni »<sup>173</sup>.

---

nendo l'essenza in qualche cosa di dato che trasforma ciò che si può toccare con mano e che pure può essere colto da una superiore visione filosofica » (pp. 298-299).

<sup>172</sup> *L'ideologia tedesca*, pp. 41-42.

<sup>173</sup> M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, ed. cit., pp. 299-300. Un'analisi della critica antifeuerbachiana de *L'ideologia tedesca* è stata recentemente compiuta anche da K. BOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Göttingen, 1961. Giusta la sua

Come si è detto, nell'ottobre del 1846 Engels aveva inviato a Marx, che si trovava a Bruxelles, una serie di brevissime annotazioni critiche su Feuerbach, che poi vennero utilizzate nel I cap. de *L'ideologia tedesca*<sup>174</sup>, ad es., quasi letteralmente, là dove si critica Feuerbach per non aver saputo intendere l'esistenza estraniata di milioni di operai. Ma il più importante degli appunti preparatori alla stesura dell'opera in cui avvenne la rottura dei fondatori del socialismo scientifico con Feuerbach sono le famosissime *Glosse a Feuerbach*, pubblicate la prima volta nel 1888 come appendice al *L. Feuerbach* di Engels; scritte nella tarda primavera del '45, segnano il momento della rottura che ne *L'ideologia tedesca* doveva trovare sanzione pubblica<sup>175</sup>.

Nella prima glossa, diversamente da quanto aveva fatto sino a *La sacra famiglia*, Marx critica Feuerbach rilevandone l'unilateralità. Nemmeno Feuerbach — dichiara — è uscito dal dualismo tra pensiero e na-

---

osservazione che la concezione feuerbachiana è statica e priva di reale dialettica (p. 179), e che porta ad una sottovalutazione della socialità (p. 263). In generale, il libro è ricco di spunti interpretativi interessanti, ma gli nuoce il troppo scarso interesse storico per la formazione genetica e di Marx e di Feuerbach. Così, ad es., dopo aver giustamente rilevato la non dialetticità di Feuerbach nell'identificazione tra uomo e natura che il filosofo compie (e qui il contesto filosofico al quale si riferisce è quello successivo ai *Principi*, cioè quello da *L'essenza della fede* in avanti), scrive che il vero avversario di Feuerbach era dunque Schelling, filosofo 'statico', anziché Hegel, filosofo 'dinamico', ed a prova di ciò cita il saggio *Per la critica della filosofia positiva* del 1838 (pp. 32 sgg.)! Questo, quando noi abbiamo visto l'enorme cambiamento verificatosi nel pensiero di Feuerbach in quei sei anni.

Sul distacco di Feuerbach da Marx si sofferma a lungo anche H. ARVON, *L. Feuerbach*, ed. cit., che cita con ammirazione l'interpretazione esistenzialistica di Löwith, mentre dell'interpretazione marxista (non precisa meglio) scrive che non riesce ad intendere la modernità del pensatore perché lo racchiude in uno schema troppo rigido (p. 88). In sostanza, Arvon, rifiuta il rapporto dialettico marxiano tra uomo e storia (p. 89), e ravvisa invece in Feuerbach una maggiore modernità in quanto precursore della filosofia esistenzialista, mentre individua nella rottura tra Feuerbach e Marx il « peccato d'origine » del marxismo: « L'eliminazione dell'assoluto, dell'essenza umana, porta ad una sorta di meccanicismo fatalista » (p. 133).

<sup>174</sup> M.E.G.A., I, V, pp. 538-540.

<sup>175</sup> K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, ora in M.E.G.A., I, V, pp. 533-535. Sono state più volte tradotte in italiano (mi giovo dell'ottimo lavoro di G. M. BRAVO, *Marx e Engels in lingua italiana 1848-1960*, Milano, 1962, pp. 25-27; lavoro che cito qui, ma del quale mi sono giovato spesso, trovandolo sempre preciso e chiaro), tra gli altri da: R. MONDOLFO, *Sulle orme di Marx (Studi di marxismo e di socialismo)*, Bologna, 1948<sup>4</sup>, pp. 256-257; K. MARX, *Scritti scelti in due volumi*, Mosca, 1943, I, pp. 394-396; K. MARX - F. ENGELS, *Scritti filosofici*, Roma, 1945, pp. 52-55; F. ENGELS, *L. Feuerbach*, ed. cit., pp. 77-80; G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Firenze, 1955, pp. 68-71. Nell'interpretare le *Glosse* mi sono avvalso dei consigli del caro amico Guido D. Neri.

tura, giacché la sua considerazione dell'uomo è del tutto priva di dimensione pratica. Feuerbach, distinguendo tra teoria e prassi, considera la teoria la sola attività umana, mentre la prassi è considerata solo « nelle sordide forme giudaiche », cioè solo egoistica ed immediata, animale, del tutto sprovvista di teoreticità:

« Il difetto capitale di tutto il materialismo passato — compreso quello del Feuerbach — è che il termine del pensiero, la realtà, il sensibile, è stato concepito sotto la forma di *oggetto* o di *intuizione*; e non già come *attività sensitiva umana*, come *praxis*, non soggettivamente. Quindi è avvenuto che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, ma solo in astratto, perché naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale sensitiva, come tale. Il Feuerbach vuole distinti realmente gli oggetti sensibili dagl'intelligibili; ma ei non concepisce l'attività stessa come attività *che ponga l'oggetto*. Perciò nell'*Essenza del cristianesimo* il solo contenuto teoretico egli considera come schiettamente umano; laddove la praxis viene concepita e fissata soltanto nelle forme sordidamente giudaiche. Perciò egli non intende il significato che i *rivoluzionari* danno all'attività pratico-critica »<sup>176</sup>.

Alla luce dello sviluppo che ne *L'ideologia tedesca* ha avuto la critica al *Wesen* feuerbachiano, considerato ancora sostanzialmente idealistico, speculativo, hegeliano, questa *Glossa* appare del tutto giusta. Ma *per noi*, dal punto di vista della comprensione storica, s'impone qualche rilievo: se assumiamo come criterio della *praxis* il superamento *gnoseologico* del dualismo tra spirito e materia, come avveniva ancora in larga misura nei *Manoscritti* e nella stessa storia del materialismo contenuta ne *La sacra famiglia*, allora non si può negare che Feuerbach era quale Marx lo considerò fino al '45, cioè filosofo della *praxis*. Se invece consideriamo come *praxis* l'*azione rivoluzionaria reale*, quale è esposta nelle *Glosse* e ne *L'ideologia tedesca*, allora Feuerbach è un filosofo speculativo, e quindi non pratico. Ed è in base a questo secondo tipo di *praxis* che s'intendono la VI e VII glossa<sup>177</sup>. Esso è poi esplicitamente assunto

<sup>176</sup> K. MARX, *Glosse*, trad. di R. Mondolfo, cit., p. 256.

<sup>177</sup> Nella VI scrive: « Il Feuerbach risolve l'essenza della religione nell'essenza propria dell'uomo. Ma non v'ha essenza umana, quasi un astratto inerente all'individuo particolare. Nella sua realtà essa non è che l'insieme delle relazioni sociali. Il Feuerbach, non arrivando alla critica di questa essenza reale, è quindi costretto: 1° ad astrarre dal processo storico e fissare per sé il sentimento religioso, e darci un individuo umano astratto-isolato; 2° però in lui l'essenza umana non può essere intesa soltanto come *specie*, come universalità non dispiegata, muta, che

a canone interpretativo non solo della filosofia di Feuerbach, ma di tutta la storia della filosofia, nella celeberrima XI glossa:

« I filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo; ma si tratta di *cangiarlo* »<sup>178</sup>.

Non dimentichiamo che Marx aveva *esperienza diretta* della sordità di Feuerbach ad un impegno pratico in senso politico rivoluzionario: conosceva certo la lettera del 20 giugno '43 di Feuerbach a Ruge, e probabilmente era amareggiato dai rifiuti che Feuerbach aveva sempre opposto alle sollecitazioni di Ruge e proprie perché partecipasse più attivamente alla lotta politica.

La resa dei conti con Feuerbach fu per Marx veramente definitiva, analogamente a quella fatta con tutta la speculazione tedesca ne *L'ideologia*, come egli stesso ebbe a scrivere anni più tardi<sup>179</sup>: di colui che nella lettera dell'11 agosto '44 aveva definito il fondatore filosofico del comunismo, non discusse mai più! Anche nel *Capitale* il suo nome non è mai ricordato<sup>180</sup>.

leggi solo *naturalmente* i molti individui » (*ibid.*, p. 257). Nella VII poi: « Il Feuerbach quindi non vede che il *sentimento religioso* stesso è un *prodotto sociale*, e che l'individuo astratto, ch'egli analizza, appartiene in realtà a una determinata forma sociale » (p. 257). Del tutto sproporzionate, alla luce di queste critiche marxiane a Feuerbach, le influenze che T. G. MASARYK, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Wien, 1899, attribuisce al filosofo dell'antropologia rispetto alla *formazione politica* di Marx e di Engels (cfr. pp. 26, 35, 41, 393, 459; nettissima anche la sovraestimazione, nei luoghi citati, dell'influenza del positivismo).

<sup>178</sup> K. MARX, *Glosse*, ed. cit., p. 257.

<sup>179</sup> K. MARX, prefazione a *Per la critica dell'economia politica* (1859), (trad. it. a cura di E. CANTIMORI MEZZOMONTI), Roma, 1957, p. 12, scrive di sé e di Engels: « nella primavera del 1845... a Bruxelles, decidemmo di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica ».

<sup>180</sup> Molto utile, sui rapporti tra Feuerbach e Marx, il saggio di RODOLFO MONDOLFO, *Feuerbach e Marx*, in *Sulle orme di Marx*, ed. cit., pp. 255-315. Mondolfo rileva come Marx nelle *Glosse* non abbia presentato correttamente il pensiero del Feuerbach, e che « chi si attenga ad esse, può ritenere che la *filosofia della praxis* (che costituisce la posizione caratteristica del Marx e la premessa di tutta la concezione che egli ha della storia e della funzione che in questa spetta al proletariato) sia l'antitesi della posizione del Feuerbach. Con ciò vien meno la possibilità d'intendere il processo di formazione del pensiero di Marx, e si rischia di fraintenderlo nei suoi motivi ispiratori e forse anche nel suo significato essenziale. Marx deve al *reale Humanismus* del Feuerbach l'orientamento della sua visione del mondo

umano e l'indirizzo delle sue stesse indagini economiche: per capire bene Marx occorre dunque innanzi tutto aver rettamente compreso Feuerbach » (pp. 255-256).

Dopo aver riportato il testo delle *Glosse*, Mondolfo conclude: « La filosofia del Feuerbach, quale risulterebbe dai cenni critici del Marx, potrebbe riassumersi in questi sommi capi: secondo la tradizione sensistica del materialismo, anche per il Feuerbach il pensiero ha la sua origine nella sensazione, intesa come pura passività del soggetto: la coscienza, come *tabula rasa*, sulla quale soltanto l'esperienza esterna può scrivere, subisce passivamente l'azione degli oggetti, e l'uomo risulta prodotto dall'ambiente. Ma la sensazione, dalla cui tonalità piacevole o dolorosa viene suscitata la *praxis* sordidamente egoistica, non spiega il disinteresse dell'attività ideale teoretica, che resta quindi in questo materialismo un elemento idealistico senza connessione e senza conciliazione col resto » (p. 258).

Secondo Mondolfo, lo dicono questi passi, le critiche di Marx nelle *Glosse* sono eccessive, ed egli esamina il pensiero di Feuerbach per stabilire una sua valutazione oggettiva. Tuttavia qui a mio avviso Mondolfo cade nell'errore di rifarsi ad un'analisi de *L'essenza del cristianesimo*, mentre certo nelle *Glosse* Marx aveva presente soprattutto le *Tesi* ed i *Principi*, e casomai *L'essenza della fede*, anche se fa un riferimento diretto a *L'essenza del cristianesimo*. La polemica antireligiosa di Feuerbach, osserva comunque Mondolfo, è diretta contro la separazione soggetto-oggetto, uomo-qualità (pp. 263-264). Quanto alla sensazione, Feuerbach l'intese non già come *tabula rasa*, bensì come sensismo conoscitivo umano, che fa dell'uomo e della sensazione umana la misura di tutte le cose. « Ora, per quanto la teoria che fa dell'uomo misura d'ogni cosa e d'ogni realtà sia dal Feuerbach applicata specialmente alla religione, non v'ha dubbio che essa sia per lui una teoria generale della conoscenza, ricollegandosi al principio gnoseologico, fondamentale per lui, della identità di natura e di estensione tra l'essere e l'intelligenza, e della incapacità dell'uomo di oltrepassare la propria natura » (p. 267). Per Mondolfo quindi, giustamente, l'antropologia sensistica di Feuerbach è ben diversa dal materialismo « anglo-francese ». Tuttavia, questa giusta interpretazione non può a mio giudizio esser fondata su l'esame de *L'essenza del cristianesimo*, e difatti per suffragare la propria analisi Mondolfo si avvale non già del testo del 1841, bensì della traduzione francese (a cura di J. Roy) uscita a Parigi nel 1864, e che venne condotta sul testo della terza edizione tedesca (1849), edizione che contiene anche la prefazione del 1843 (dichiaratamente sensistica) e che, infine, s'inserisce in un mutato contesto culturale feuerbachiano. Ciò non toglie che, seppur non perfettamente suffragata, l'analisi di Mondolfo sia interessante (lo studioso l'ha ribadita anche in R. MONDOLFO, *Il materialismo storico di F. Engels*, Firenze, 1952, nuova ed., pp. 25-55).

Quanto alla critica marxiana che Feuerbach usi della *praxis* solo in modo sordidamente giudaico, Mondolfo giustamente rileva come il termine ed il concetto di *praxis* trova in Feuerbach un duplice uso, l'uno opposto all'altro: « la parola *praxis* nel Feuerbach ha due significati ben diversi tra loro. In tutti i punti che abbiamo sopra esposti (concetti di creazione, preghiera, e miracolo ne *L'essenza del cristianesimo*), il concetto di *praxis*, si identifica con quello di soddisfazione dei desideri nella sognata onnipotenza del miracolo (e questo è il concetto inerente alla religione); ma altrove la *praxis* è quella attività umana, che precisamente nella religione veniva soppressa per l'annientamento dell'oggetto, senza del quale il soggetto stesso viene a perdere ogni possibilità d'azione operosa, mancando d'un fine reale (e questo è il concetto al quale Feuerbach tende) » (*Feuerbach e Marx*, p. 272). Questo duplice significato della *praxis* è indubbiamente presente, e dall'esame, oltre che de *L'essenza del cristianesimo*, delle *Tesi* e dei *Principi* il secondo concetto appare chiaramente sviluppato, e non piú solo come un « concetto al quale Feuerbach tende ».

Non convincente appare invece la difesa che Mondolfo fa degli aspetti politici, storici e sociali della *praxis* feuerbachiana (pp. 282-296), giacché a mio avviso in Feuerbach non si può rintracciare uno sviluppo veramente compiuto, nei confronti del mondo umano, del secondo concetto di *praxis*. La critica di Marx mi pare ineccepibile.

Per le discussioni sollevate dal saggio del Mondolfo, che vide la prima volta la luce nel numero di marzo-giugno 1909 di « Cultura filosofica » (in forma un poco diversa), cfr. E. DI CARLO, *Per la interpretazione e la critica di alcune dottrine del Marx e dell'Engels*, Palermo, 1915, secondo cui sia Marx sia Engels furono materialisti in senso rigoroso, « anglo-francese » (pp. 12-13, 21). Più corretta indubbiamente l'interpretazione di Mondolfo. Alle pagine storiografiche e critiche di questo studioso su Marx, Feuerbach e l'antropologia in generale si è spesso richiamato A. TESTA, ad es. nel saggio *Umanità e divinità nella filosofia dell'avvenire (meditazioni su Feuerbach)*, in « Il dialogo », 1963, 23, pp. 81-111. Testa ravvisa in Feuerbach un romanticismo « deteriore » (pp. 92-93); certo nel filosofo vi sono forti venature romantiche (le ha messe bene in luce Cesa), ma quando oppone una filosofia del « cuore » ad una della « testa » non fa un discorso filosoficamente impreciso: soprattutto nelle *Tesi* e nei *Principi*, « cuore » è sinonimo di una filosofia che tende alla prassi, al sensismo, alla tradizione anche sociale e politica della Francia. Nel corso di questo scritto, come in altri dello stesso studioso che concernono mediamente Feuerbach [si cfr. ad es. A. TESTA, *Note su Marx (e su Feuerbach, svolgendo gli argomenti di R. Mondolfo)*, in « Il dialogo », 1962, 20, pp. 48-92], i riferimenti al nostro hanno più carattere di spunti per una riflessione teoretica autonoma che non quello di esami propriamente storiografici.

Certo è comunque che nel giudizio decisamente negativo sulla possibilità che Feuerbach rappresentasse un superamento del vecchio dualismo, Marx era indotto anche dall'opera *L'essenza della fede*. Gli aspetti naturalistici di questo scritto sono accentuati in L. FEUERBACH, *Das Wesen der Religion*, scritto nel 1845, pubblicato su « *Die Epigonen* » nel 1846, accolto in *S. W. 1*, I, pp. 410-486, *S. W. 2*, VII, pp. 433-505 (ed. da cui cito); trad. it. in *Opere* a cura di C. CESA, ed. cit., pp. 265-340. L'opera è preceduta da una breve nota assai indicativa: « Il tema di quest'opera, o almeno il punto dal quale essa muove, è la religione *nella misura in cui suo oggetto è la natura*, dalla quale nel *Cristianesimo (L'essenza del cristianesimo)* e nel *Lutero (L'essenza della fede secondo Lutero)* io avevo fatto astrazione e, in armonia col mio oggetto, dovevo fare astrazione, perché il nocciolo del cristianesimo non è *Dio nella natura, bensì nell'uomo* » (p. 433, n). È uno dei consueti tentativi di Feuerbach per retrodatare, nella misura del possibile, a *L'essenza del cristianesimo*, che continuava ad essere la sua opera più famosa, la propria posizione filosofica ormai decisamente antihegeliana ed anti giovane hegeliana.

In realtà in questo scritto la correzione naturalistica mi pare molto sensibile, e la natura prende il posto che ancora ne *L'essenza della fede* era riservato al desiderio teogonico, che pure a sua volta aveva rappresentato una maggiore concretizzazione naturalistica ed empirica rispetto alla critica religiosa anteriore, come si è visto. In una seconda nota, difatti, Feuerbach precisa: « Per me natura, così come 'spirito', altro non è che un *termine generale* che designa le essenze, le cose, gli oggetti che l'uomo distingue da sé e dai suoi prodotti e che raccoglie sotto il nome collettivo di natura » (pp. 433-434, n). Questa stessa distinzione tra natura da un lato e uomo e prodotti umani dall'altro è già in contrasto con l'equilibrio tra uomo e natura che Feuerbach si sforzava di definire nei *Principi*.

Anche *L'essenza della religione* è opera non sistematica, composta di aforismi e riflessioni staccate. La correzione naturalistica appare evidente sin dalle prime battute, che manifestano chiaramente la preoccupazione di Feuerbach di far inten-

dere la novità dell'opera. « Il sentimento di dipendenza dell'uomo è il *fondamento* della religione; l'oggetto di questo sentimento di dipendenza, ciò da cui l'uomo dipende e si sente dipendere, originariamente non è però altro che la natura. *La natura è l'oggetto primo, originario della religione*, come dimostra a sazietà la storia di tutte le religioni e di tutti i popoli » (p. 434). Ed ecco come, con naturalismo inequivocabile, viene caratterizzata e descritta questa dipendenza: « La religione è l'aver sentimento e coscienza di ciò che sono. Innanzitutto sono però un ente che non esiste senza luce, senza aria, senza acqua, senza terra, senza cibo, un ente che dipende dalla natura. Nella bestia e nell'uomo bestiale questa dipendenza è solo inconscia, irriflessa; innalzarsi alla religione significa elevarla a coscienza, rappresentarla, sentirla, conoscerla. Così tutta la vita dipende dal mutare delle stagioni, ma solo l'uomo festeggia questo mutamento con rappresentazioni drammatiche ed atti votivi » (p. 434). È un passo questo in cui il mutamento d'impostazione filosofica appare evidente: la ricerca antropologica non è più originaria, ma secondaria, subordinata alle influenze precedenti che l'uomo subisce dalla natura. L'uomo è innanzitutto prodotto dell'ambiente naturale, passività, e solo secondariamente attività. E difatti la natura diviene il primo principio, il fondamento filosofico messo in luce dalla riduzione: Feuerbach, cioè, riduce gli attributi di Dio non più all'essenza dell'uomo, ma all'essenza della natura. Il canone metodologico (cioè l'inversione tra soggetto e predicato) rimane lo stesso, ma il risultato costante dell'inversione è ora la natura, non l'uomo. Perché, si chiede ad es. Feuerbach, l'uomo adora gli animali (caratteristico il fatto stesso che ora si occupi anche dell'animismo e del totemismo, che prima aveva del tutto trascurati)? A causa della loro *utilità* (pp. 435-436). Dunque, « L'essenza divina che si rivela nella natura non è altro che la *natura stessa*, che si rivela, si rappresenta e s'impone all'uomo come un'essenza divina » (p. 438). « La natura non è solo l'oggetto primo ed originario della religione; essa è anche il *fondamento stabile, il sottofondo permanente, anche se nascosto, della religione* » (p. 440). « L'esistenza di Dio non si fonda, come delira il teismo, sull'esistenza di Dio, no! Al contrario: *l'esistenza di Dio, o piuttosto la fede nella sua esistenza, si fonda esclusivamente sull'esistenza della natura* » (p. 440). Gli antichi messicani adoravano il sale? È perché il sale è un elemento indispensabile della vita dell'uomo, oltre ad avere una forma geometrica perfetta che colpisce la fantasia (pp. 438-439). Come già nelle opere precedenti, anche ora le riduzioni sono continue, stucchevoli, monotone. La differenza di contenuto è che invece di ridurre i misteri della fede cristiana, ora Feuerbach riduce, naturalisticamente, quelli dell'animismo e del totemismo.

Questo mutamento d'impostazione filosofica comporta anche un mutamento degli attributi fondamentali della divinità, che si discostano da quelli definiti ne *L'essenza del cristianesimo*. Nel '41 Dio era soprattutto l'essenza del cuore, della ragione e della volontà umane; ora invece questi attributi sono considerati, in Dio, fittizi: « Invero il creatore della natura viene fornito d'intelletto e volontà; ma ciò che questa volontà appunto vuole, questo intelletto pensa, è esattamente ciò per cui non si richiedono volontà né intelletto, per cui bastano forze ed impulsi meramente meccanici, fisici, chimici, vegetali ed animali » (p. 444).

Non mancano nemmeno considerazioni proprie della cultura 'materialista tradizionale', ad es. che l'uomo non venne creato da Dio ma prodotto dalla natura (Feuerbach fa riferimento alle scoperte geologiche del suo secolo; cfr. pp. 448 sgg.). Si tenga a mente che Marx ed Engels, nella composizione del cap. I de *L'ideologia tedesca*, avevano presente quest'opera feuerbachiana, della quale, come ho ricordato, Engels aveva fatto una schedatura critica, inviata poi a Marx. L'aspetto di più accentuato naturalismo materialistico de *L'essenza della religione* rispetto alle opere anteriori è stato rilevato da N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Torino, 1949-1950,

2 voll. in 3 tomi, in II, 2, p. 164. Abbagnano mette giustamente in guardia contro troppo frettolosi avvicinamenti di Feuerbach all'esistenzialismo e ricorda che la problematica del filosofo (conciliazione di finito ed infinito) è ancora in larga misura quella hegeliana, seppur rovesciata (pp. 165-166).

Sui rapporti tra Feuerbach e Marx ricordo anche la posizione di J. DIETZGEN, operaio e filosofo che fu in corrispondenza con Engels e Marx e da loro assai stimato e che non conosceva, ovviamente, i *Manoscritti* (prima edizione dei quali è la *M.E.G.A.*), e che pure nel 1876, quando ormai da lungo tempo né Marx né Engels parlavano più di Feuerbach, e prima che (1886) Engels pubblicasse il *L. Feuerbach*, scrisse tuttavia, con notevole intuito culturale: «Feuerbach e Marx, entrambi hegeliani, fecero scaturire dalla stessa sorgente lo stesso risultato; Feuerbach se ne giovò per l'analisi scientifica della religione, Marx per l'analisi dell'economia» (*Sämtliche Schriften*, 1876, Wiesbaden, I, p. 167). Egli stesso del resto si richiamava almeno parzialmente a Feuerbach, ed il 24 ottobre (7 novembre) 1867 scriveva a Marx da Pietroburgo: «Mio oggetto fu, dall'inizio, una visione del mondo sistematica; la strada per raggiungerla mi fu indicata da Feuerbach» (III, p. 67). Troppo schematica mi appare invece la posizione critica di A. CORNU, *K. Marx et F. Engels* (ma cfr. anche i suoi studi *M. Hess et la gauche hégélienne*, Paris, 1934, ed il saggio *L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et Marx*, in «*La pensée*», 1948, pp. 65-76), ed. cit., secondo cui la critica dell'alienazione speculativa fatta nei *Principi* e nelle *Tesi* sarebbe stata una «trasposizione ideologica» della necessaria critica alla situazione d'alienazione del proletariato tedesco ed europeo (II, p. 128). Un riferimento tanto immediatistico tra strutture economiche e testo feuerbachiano forza notevolmente l'interpretazione filosofica e culturale in senso lato. Sostanzialmente uguale a quella del Cornu la tesi contenuta nella introduzione di M. G. LANGE a L. FEUERBACH, *Kleine philosophische Schriften*, Leipzig, 1950.

È per altri versi da respingersi l'interpretazione del tutto spiritualistica che dell'intersoggettivismo feuerbachiano e dei suoi rapporti teorici con Hegel dà K. LÖWITH, a partire dal suo saggio *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, in «*Logos*», 1928, pp. 323-347. Dopo un esame delle *Tesi* e dei *Principi*, Löwith conclude che riguardo alla differenza tra Feuerbach ed Hegel si possono precisare i seguenti punti fondamentali: 1) il concetto formalmente fondamentale della filosofia classica tedesca è l'autocoscienza; 2) l'esplicazione dell'autocoscienza comporta due conseguenze: *a*) che l'io stesso sia qualche cosa di originariamente autonomo, *b*) che la coscienza spirituale di questo *io* sia comprensibile di per sé; 3) le due cose insieme comportano che la filosofia classica hegeliana sia una filosofia elaborata dal punto di vista della filosofia; 4) poiché chi filosofa è pur sempre l'uomo, ciò comporta che a fondamento di questo concetto d'autocoscienza vi sia un'inespressa antropologia; 5) l'autocoscienza antropologica che fa da fondamento a quella idealistica consiste nel fatto che in virtù di essa quella idealistica è cosciente di esistere nella coscienza, e cioè: *a*) è cosciente di essere un essere umano autonomo, *b*) è cosciente di essere un essere umano che sa.

La filosofia non classica di Feuerbach sostiene al contrario, per Löwith, che: 1) il concetto formalmente fondamentale della filosofia è l'uomo che pensa, e solo questi è l'autocoscienza; 2) l'esplicazione dell'uomo comporta due conseguenze: *a*) che originariamente l'uomo è qualche cosa di non autonomo, è un 'con-uomo' ('*Mitmensch*') che per sua essenza ha legami con un altro uomo e quindi non è un essere autonomo, e *b*) che a determinare il corpo con la coscienza non è solo lo spirito, giacché anche questo è già determinato, a sua volta, dalla natura (inconsciamente); 3) le due cose insieme comportano che la filosofia non classica di Feuerbach è una filosofia radicale in quanto trae la propria origine dalla non filosofia; 4) l'idea di uomo che è a fondamento di quest'antropologia filosofica consiste nel fatto che



in virtù di essa l'uomo feuerbachiano è cosciente di vivere nella coscienza, e cioè: a) è cosciente di essere un'essenza fondata da qualche cosa ch'egli non è, e di essere fondata mediante legami intrinseci con quest'alterità, e b) di essere un'essenza sia spirituale sia corporale.

Per Löwith, Feuerbach sarebbe dunque il perfetto rovescio teoretico di Hegel, e poiché Hegel rappresenterebbe la filosofia classica, Feuerbach rappresenterebbe la dissoluzione della filosofia classica. È in armonia con questa tesi teoretica che Löwith giungerà a dare un giudizio negativo della sinistra hegeliana anche in sede storica. Egli riprende infatti la propria analisi nel volume *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, 1928, ove dichiara che Feuerbach ha tentato di fondare un'intersoggettivismo fondato sull'io-tu, e che il suo sforzo (assente ogni accenno a Marx) è rimasto isolato (p. 3). Secondo Feuerbach, continua poi lo studioso, la filosofia deve fondarsi sull'antropologia, ed avere quindi come strumenti la sensibilità ed il « *Mitmensch* », cosicché l'essenza dell'uomo viene a coincidere con la sua esistenza intersoggettiva e ad avere quali principi il *sensualismo* e l'*altruismo*. Grazie a quest'impostazione Feuerbach avrebbe affrontato in modo radicale, dopo il crollo dell'hegelismo, il problema della realtà umana, mostrando le due lacune dell'astrazione idealistica: in primo luogo il timore di riconoscere la sensibilità dell'io pensante, in secondo luogo quello di riconoscere l'importanza essenziale del *tu*, momento ineliminabile per la formazione dell'*io*. Tuttavia, conclude Löwith, il tentativo feuerbachiano è fallito, soprattutto a causa delle seguenti lacune fondamentali: 1) io e tu sono legati in modo troppo immediato, e Feuerbach dimentica la complessità del mondo reale, complessità che non è affatto esaurita da una coppia io-tu; 2) l'io è legato al tu senza una fenomenologia esistenziale che mostri come questo legame concretamente si realizzi e compia.

Sin qui le critiche che Löwith ha rivolto a Feuerbach sono parte di un discorso teoretico, e la sua analisi dell'intersoggettivismo è certo interessante. Egli ha tuttavia il torto di trasporre *sic et simpliciter* il proprio interesse teoretico anche negli studi storici, azzardando interpretazioni scarsamente fondate o fondabili. È questo il caso del cit. volume *Da Hegel a Nietzsche*, nel quale ampio posto trova anche la sinistra hegeliana. La stessa caratterizzazione dei giovani hegeliani che si sarebbero agitati nevroticamente per uscire dall'ombra del maestro è semplicistica, quasi che i problemi da essi sollevati non avessero avuto una reale e sentita rispondenza culturale. Insieme a Marx, Ruge ed altri, anche Feuerbach è ingiustamente qualificato di « intellettuale sviato, esistenza fallita » (p. 114), come se tutto il suo pensare ed agire altro non fosse stato che uno scomposto e nevrotico agitarsi di un figlio minore e poco intelligente per emanciparsi da un padre intelligente e dispotico (che nel caso sarebbe Hegel). È ben vero che, dopo queste disastrose premesse, Löwith tuttavia accetta alcuni spunti dell'analisi che di Feuerbach e della sinistra diedero Marx ed Engels, dichiarando che si trattava di un tentativo di pensare all'interno di un'epoca nuova, profondamente mutata rispetto all'hegeliano « sistema dei bisogni ». Ciò non toglie che quella di Löwith resti un'interpretazione molto astratta, fatta più di contrapposizioni dicotomiche di chiara ispirazione teoretica, che non di riscontri storiografici. Scrive infatti che la « crisi della filosofia hegeliana si può dividere in tre fasi: Feuerbach e Ruge cercarono di *trasformare* la filosofia di Hegel secondo lo spirito di un'epoca diversa; B. Bauer e Stirner fecero in genere *morire* la filosofia in un criticismo radicale e nel nichilismo; Marx e Kierkegaard trassero conseguenze estreme dalla situazione mutata: Marx distrusse il mondo borghese-capitalistico e Kierkegaard quello borghese-cristiano » (p. 125). Nulla di nuovo Löwith aggiunge nella introduzione alla seconda edizione delle opere di Feuerbach (*S. W.* 2, I, pp. VII-XXXV) e nella *Nota* all'antologia cit. *La sinistra hegeliana* (pp. 479-513).

In diretta polemica con Löwith si trova G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, ed. cit., che tuttavia, per quanto riguarda Feuerbach, dà una trattazione troppo sbrigativa. Il filosofo ungherese scrive che Feuerbach rappresenta il più vigoroso tentativo progressista compiuto dalla borghesia liberale negli anni 1841-1848 contro la dialettica idealistica positiva di Schelling (p. 184).

La citata interpretazione di L. ALTHUSSER su Feuerbach ed i suoi rapporti con Marx è stata ripresa dall'autore in *Pour Marx*, Paris, 1966; nella sua globalità, la tesi di Althusser ha dato luogo ad una presa di posizione critica di F. FERGNANI, *Il rapporto Marx-Feuerbach nel giudizio di L. Althusser*, in « Il corpo », 1966, pp. 311-322.

Della collocazione di Feuerbach rispetto alla sinistra hegeliana si è occupato anche G. PRETI, *Kierkegaard, Feuerbach e Marx*, in « Studi filosofici », 1949, pp. 187-208, che si sofferma sull'impostazione feuerbachiana dei *Manoscritti* di Marx, rilevando, giustamente, che le critiche di Marx ad Hegel in quel testo trovano largo fondamento nelle *Tesi* e nei *Principi*. Secondo Preti la critica feuerbachiana prenderebbe a sua volta le mosse da quella schellinghiana, che accusava Hegel di partire dall'astrazione senza mai raggiungere il reale (p. 200). Questo legame tra Schelling e Feuerbach mi pare assai improbabile, non solo per la violenta antipatia culturale che il filosofo di Bruckberg sempre manifestò nei confronti di Schelling, ma anche perché dopo la rottura con Hegel Feuerbach non si accostò certo a Schelling, né mai rinnegò o corresse le violente critiche fattegli, seppur per interposta persona (Stahl), sin dal 1835.

Sui rapporti tra Feuerbach e Marx ha scritto un saggio D. FARIAS, *L'itinerario dal sogno religioso alla realtà in Feuerbach e Marx*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1961, pp. 353-384. L'autore espone l'aspetto onirico della religione secondo i due filosofi, per concluderne una frettolosa e inconcludente « critica » del marxismo inteso anche in senso politico-pratico di dottrina del proletariato rivoluzionario (pp. 382-384).

## INDICE DEI NOMI

*Non appaiono in questo indice né il nome di Hegel, né quelli mitologici  
(ad es. Cadmo), biblici (Abramo) o evangelici (Cristo, Maria).*

- ABBAGNANO 185, 186.  
ABELARDO 67.  
ALTHUSSER 32, 118, 188.  
ANASSAGORA 41.  
ANONIMI 43, 95, 144, 155, 156.  
ARISTOTELE 41.  
ARNAUD 33.  
ARVON 34, 52, 76, 155, 180.  
AVINERI 63.
- BACHMANN 9.  
BACONE F. 24.  
BAKÚNIN 49, 134, 161, 162.  
BALLANTI 52, 76.  
BANFI 1.  
BARNIKOL 127.  
BARTH 127.  
BAUER B. 1, 2, 3, 29, 30, 31, 35, 76,  
80, 82, 85, 86, 99, 100, 101, 102,  
106, 113, 127, 131, 132, 133, 134,  
135, 136, 137, 140, 146, 147, 148,  
150, 152, 155, 156, 167, 172, 174,  
175, 187.  
BAUER E. 132.  
BAYER 7, 8, 44.  
BAYLE 13, 14, 15, 16, 26, 48, 113.  
BIEDERMANN 101.  
BLANC 134, 139.  
BLOCH 160.  
BOBBIO 1, 31, 32, 86, 114, 141, 169,  
171, 172, 173.  
BOCKMÜHL 179.  
BÖHME 61, 89, 158.
- BOLIN 5, 7, 24, 27, 34, 48, 82, 99, 112,  
126, 144, 145, 147, 149, 163.  
BÖRNE 95, 96.  
BRAVO 133, 141, 180.  
BÜCHNER 126.
- CAGLIOSTRO 113.  
CAGNETTI 26.  
CAMUS 76.  
CANTIMORI 159.  
CANTIMORI MEZZOMONTI 174, 182.  
CARINI 5.  
CARLYLE 134.  
CARTESIO 116, 174.  
CESA 1, 5, 8, 14, 31, 43, 68, 76, 99,  
100, 105, 114, 152, 184.  
CHAMLEY 161.  
CHIARLONI 133, 141.  
CODINO 136, 175.  
COLLI 76.  
COMETTI 1.  
COMTE 60.  
CONSTANTIN 76.  
CORNU 24, 26, 32, 50, 58, 96, 186.  
CZOLBE 126.
- DAL PRA 5, 159, 160, 161, 166, 169,  
170, 173, 174, 175, 176, 178, 179.  
DANTE 52.  
DAUB 156.  
DAUMER 43, 80, 113.  
DE CARIA 174.  
DELLA VOLPE 38, 159.

- DE NEGRI 15, 68.  
 DI CARLO 184.  
 DICKE 174.  
 DIETZGEN 186.  
 DORGUTH 9.  
 DREWS 126.  
 DROSTE V. VISCHERING 19.  
  
 ECHTERMAYER 7, 50, 144.  
 ELOISA 67.  
 ENGELS 3, 24, 26, 31, 32, 45, 50, 54,  
     87, 96, 99, 101, 117, 131-140, 141,  
     143, 150, 151, 164, 169, 174, 175,  
     176, 177, 178, 180, 182, 183, 184,  
     185, 186.  
 ERASMO 13.  
 EUCLIDE 87.  
  
 FABRO 75, 76.  
 FARIAS 188.  
 FEDERICO GUGLIELMO III 19.  
 FERGNANI 188.  
 FICHTE I. H. 29.  
 FICHTE J. G. 8, 9, 36, 38, 41, 79, 119.  
 FIRPO 96, 104, 155, 157, 163, 164, 166,  
     167, 168.  
 FISCHER 27, 105, 106.  
 FLEISCHER 147.  
 FRIES 93.  
  
 GARRITANO 174.  
 GENTILE G. 180.  
 GIOVANNI (apostolo) 44, 46, 132.  
 GIRKON 54.  
 GOETHE 31.  
 GÖRRES 18, 19, 20.  
 GÖSCHEL 29, 30, 35.  
 GRÜN 8, 24, 46, 47, 48, 80, 85, 86,  
     99, 105, 117, 118, 145, 161.  
  
 HARICH 160.  
 HARMS 126.  
 HAYM 121.  
 HEINE 3, 95, 96, 101.  
 HENGSTENBERG 18, 20, 29, 145.  
  
 HERMES 19.  
 HERWEGH 52, 140.  
 HESS 3, 31, 95, 96, 107, 117, 140-144,  
     151, 170, 186.  
 HETTNER 116.  
 HOBBS 173.  
 HÖFFDING 54, 60, 126.  
 HOLDMANN 95.  
 HOOK 2.  
 HUME 2, 9.  
 HYPPOLITE 58.  
  
 IGNAZIO DI LOYOLA 13.  
  
 JESSIN 66.  
 JODL 5, 9, 112, 118.  
 JUNG 133.  
  
 KANT 8, 9, 70, 119, 121, 126.  
 KAPP 43, 82, 83.  
 KIERKEGAARD 75, 187, 188.  
 KOHUT 32, 52, 118.  
  
 LACORTE 58, 63.  
 LANDUCCI 58.  
 LANGE F. A. 125, 126.  
 LANGE M. G. 186.  
 LASSALLE 118.  
 LEIBNIZ 5, 24, 116, 174.  
 LENIN 96.  
 LEO 18, 19, 20, 21, 27.  
 LÉVY 60.  
 LOMBARDI 35, 54, 76, 126.  
 LÖWITH 76, 180, 186, 187.  
 LUBAC (de) 112.  
 LUKÁCS 33, 58, 188.  
 LUTERO 13, 20, 26, 57, 83, 114, 115,  
     155, 157, 158, 165, 166, 184.  
 LÜTZELBERGER 44, 46, 113.  
 LYELL 60.  
  
 MACKAY 155.  
 MALEBRANCHE 174.  
 MARTINETTI 54.

- MARX 1, 2, 3, 5, 8, 24, 26, 31, 32, 38, 49, 50, 54, 58, 59, 63, 64, 65, 69, 76, 86, 87, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 107, 112, 117, 118, 121, 123, 125, 126, 132, 134, 135, 136, 137, 141, 143, 144, 145, 149, 150, 155-188.
- MASARYK 182.
- MASSOLO 58.
- MAZZONE 173.
- MEHRING 164.
- MERKER 58.
- MESSINEO 26.
- MOLESCOTT 126.
- MONDOLFO 180, 181, 182, 183, 184.
- MONTANARI 26.
- MICHELET 29, 47.
- MÜLLER 82.
- NAPOLEONE 19.
- NAUWERK 86.
- NEGRI 58.
- NERI 180.
- NERRLICH 145, 146, 147, 149.
- NIETZSCHE 76, 187.
- NOHL 59, 68.
- NÜDLING 54.
- PANZIERI 133, 134, 162, 167, 168.
- PAOLO DI TARSO 44, 49.
- PAREYSON 76.
- PEMBLE 80.
- PLEBE 26.
- PLOTINO 121.
- PRETI 76, 188.
- PROUDHON 140, 141, 143.
- PRUTZ 109, 147, 149.
- RAU 24, 112, 126.
- RAWIDOWICZ 13, 24, 34, 58, 59, 85, 126.
- REIFF 76, 79.
- RENAN 75, 80.
- RIEDEL 43.
- RINGSEIS 74, 75.
- RJAZANOV 159.
- ROSENKRANZ 19, 103, 146.
- ROSSI M. 2, 5, 8, 59, 82, 86, 92, 100, 160.
- ROSSI P. 76.
- ROUSSEAU 95, 105.
- ROY 183.
- RUGE 1, 3, 7, 18, 19, 20, 24, 27, 29, 30, 31, 43, 48, 49, 50, 64, 76, 78, 80, 82, 85, 86, 87, 92, 95, 96, 99, 100, 101, 112, 114, 118, 131, 132, 140, 144-152, 155, 157, 158, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 182, 187.
- SAINT-SIMON 95.
- SALVUCCI 58.
- SARTRE 76.
- SASS 5, 27, 85.
- SCHALLER 121.
- SHELLING 11, 29, 33, 36, 40, 41, 61, 66, 79, 87, 89, 90, 113, 115, 131, 158, 161, 180, 188.
- SCHENKEL 80.
- SCHILLER 138.
- SCHLEIERMACHER 21.
- SCHUFFENHAUER 7, 32, 48, 50, 51, 109, 113, 132, 145, 149, 157, 160, 165, 166, 167.
- SCHWENGLER 106.
- SENGLER 10, 11.
- SILBERNER 96, 144.
- SOLMI 58.
- SPINOZA 24, 87, 89, 90, 95, 115, 118, 174.
- STAHL 11, 25, 74, 188.
- STAHR 146.
- STARCKE 112, 136, 138.
- STIRNER 3, 54, 76, 127, 132, 135, 136, 137, 140, 152-155, 156, 187.
- STRAUSS 1, 3, 7, 8, 19, 24, 26, 27, 29, 31, 35, 37, 46, 49, 64, 80, 81, 82, 101, 106, 112, 113, 131, 133, 137, 140, 144, 146, 147, 148, 150, 155, 156.
- STUART MILL 161.
- TESTA 184.
- THOLUCK 145.

TOGLIATTI 32.  
TRENDELENBURG 92.  
TREVES 155.

UEBERWEG 126.  
ULLMANN 82.

VAN DER BERGH VAN EYSINGA 100.  
VANNI ROVIGHI 58.  
VATKE 148.  
VEIT 116.

VOGT 126.  
VOLTAIRE 2.  
VUILLEMIN 112, 113.

WEISSE 29.  
WEITLING 117, 170.  
WIGAND 28, 48, 49, 50, 109, 116, 152.  
WINDELBAND 126.

ZANARDO 100.  
ZLOCISTI 140.

Stampato nel dicembre 1966  
presso la Tipografia Editoriale  
Vittore Gualandi di Vicenza