UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE
Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

FRANCESCO TOMASONI

Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'*Essenza della religione* con pubblicazione degli inediti

Firenze, La Nuova Italia, 1986
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 119)

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 esplicita-

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

CXIX

SEZIONE A CURA
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

10

FRANCESCO TOMASONI

LUDWIG FEUERBACH E LA NATURA NON UMANA

Ricostruzione genetica dell'*Essenza della religione*
con pubblicazione degli inediti



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Tomasoni, Francesco

Ludwig Feuerbach e la natura non umana:
Ricostruzione genetica dell' " Essenza della religione "
con pubblicazione degli inediti. —
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia
dell'Università di Milano ; 119. Sezione a cura
del Dipartimento di filosofia ; 10). —
ISBN 88-221-0278-9
1. Feuerbach, Ludwig – I. Tit.
193

Printed in Italy
Proprietà letteraria riservata
© Copyright 1986 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze
1ª edizione: maggio 1986

INDICE

Presentazione p. IX
Prefazione XI

CAP. I - L'ESSENZA DELLA RELIGIONE: UNA INVOLUZIONE? p. 1

Il critico della religione esce di scena 1
La natura « non umana » fra neokantismo, storicismo e materialismo 22
Una prospettiva evolutiva: problemi di cronologia e ipotesi di lavoro 34

CAP. II - AL CUORE DEL CRISTIANESIMO: LA TRINITÀ p. 43

L'inedito e il testo usato 43
Essenza e individuo: la persona come singolarità 46
Originarietà e dipendenza: la persona come relazione 50
Verità e astrazione: la persona reale 54
Natura e storia: la persona come dono 60

CAP. III - FRA PANTEISMO ED EMPIRISMO: SULLA NATURA E NATURALITÀ DELL'UOMO p. 67

L'inedito e il testo usato 67
Lo scopo dell'edizione originale: un sistema di unità del vero, del bene e del bello 69
Le preoccupazioni del curatore: lo spinozismo 73
Dio, totalità delle perfezioni e natura universale 76
Religione naturale e religioni primitive 83
L'origine della religione 86
Verso una interpretazione unitaria del fenomeno religioso 88

CAP. IV - I NUOVI DATI SULLE ORIGINI: PROSPETTIVE DI STORIA NATURALE E UMANA p. 90

L'inedito e la fonte usata 90

La religione presso i primitivi 97

a) Concezione della divinità 97

b) Il sentimento religioso 99

c) La religione naturale 104

Il colonialismo: missione di cultura e problema razziale 109

a) Missioni e nuovo programma coloniale 109

b) Schiavitú e razzismo 113

c) Civiltà europea e popoli selvaggi 118

Scienza, evoluzionismo, teleologia 120

CAP. V - VERSO UNA SINTESI: IL MATERIALISMO CRITICO p. 131

L'inedito e le sue stratificazioni 131

Il sentimento di dipendenza e la religione: fra Hegel e Schleiermacher 136

Natura e storia: per una nuova integrazione 147

Criticismo e materialismo 156

REDAZIONI PROVVISORIE DELL'"ESSENZA DELLA RELIGIONE" p. 170

Criteri e segni tipografici della trascrizione 170

DAS WESEN DER RELIGION. 1. Fassung 174

ESSENZA DELLA RELIGIONE. 1ª Redazione 175

Erste Beilage 312

Prima Appendice 313

Zweite Beilage 324

Seconda Appendice 325

Dritte Beilage 328

Terza Appendice 329

INDICE DEI NOMI p. 339

PRESENTAZIONE

Con l'opera presente Francesco Tomasoni *conclude, per ora, un'ampia ricerca sui manoscritti feuerbachiani, che in parte aveva già reso nota pubblicando nel 1982 presso questa Collana una ragguardevole edizione di inediti appartenenti al periodo 1834/35 - 1841 (*Feuerbach e la dialettica dell'essere*). Là l'attenzione era rivolta alla peculiare struttura logica del pensiero di Feuerbach, posto in relazione con quello di Hegel, di Fichte e di Kant; qui viene suggerita una sintesi e una prospettiva unificante anche per il pensiero della maturità.*

*Riallacciandosi alle ricerche, avviate da vari studiosi negli anni Sessanta sull'onda del ritrovamento del fondo Feuerbach e poi rallentatesi nel successivo decennio, e proseguendo, pur con autonomia di scelte, di prospettive e di realizzazione, quello che in parte era stato un progetto di un acuto ricercatore prematuramente scomparso, Carlo Ascheri, l'A. indirizza l'attenzione verso un periodo ancora sostanzialmente in ombra, benché da piú parti giudicato tutt'altro che trascurabile: il periodo della maturità. A questo scopo egli assume come nodale il momento in cui prendono forma l'*Essenza della religione *e gli altri scritti pubblicati nel 1846/47, quando cioè Feuerbach fa suo quell'orientamento, comunemente definito come naturalistico, che caratterizzerà il suo pensiero fino alla morte.*

*La novità dell'impostazione si palesa già nel primo capitolo, ove si dimostra come all'interno della sinistra hegeliana, già prima dell'*Essenza della religione, *fosse presente un pregiudizio negativo sulla « natura » feuerbachiana, considerata come mera passività, il corrispettivo teorico della fuga di Feuerbach dall'impegno politico; pregiudizio che ha pesantemente condizionato il successivo apprezzamento dell'opera. La tesi del-*

l'A., che si basa sul confronto col dibattito svoltosi nella seconda metà dell'Ottocento sotto l'influenza delle problematiche del kantismo, è che al contrario nella « natura non umana » teorizzata in quell'opera fossero implicate fondamentali istanze critiche. A ciò si accompagna una revisione della cronologia degli scritti pubblicati nel 1846/47, nel corso della quale, sulla base di testimonianze dirette e di riscontri testuali e documentari, si contesta l'ordine di lettura invalso nel Novecento, che ignorerebbe l'anteriorità redazionale di Contro il dualismo *e della visione antropocentrica, lí ancora propugnata, rispetto all'*Essenza della religione *e all'affermazione di una natura originaria, non implicante necessariamente l'uomo.*

*Nel seguito tale svolta è documentata e spiegata attraverso la ricostruzione della genesi dell'*Essenza della religione *mediante gli* studi preparatori *e le* redazioni provvisorie. *Riguardo ai primi l'A. rende noti per la prima volta, utilizza e ampiamente riporta nei relativi capitoli gli appunti di Feuerbach sul* De sanctissima Trinitate *di Denys Petau, sul* Systema intellectuale *di Ralph Cudworth, edito e commentato da Mosheim, e sul quotidiano « Das Ausland », contenente notizie di etnologia, geografia, geologia e vicino ai nuovi interessi del filosofo. Le redazioni provvisorie, integralmente pubblicate in appendice e ampiamente utilizzate nel corso dello studio, mostrano il progressivo formarsi di una sintesi, sempre piú sganciata dagli schemi hegeliani e aperta alle innovazioni scientifiche. In questo contesto viene affrontata la questione del materialismo feuerbachiano.*

L'opera di Francesco Tomasoni si raccomanda all'attenzione degli studiosi non solo per l'indubbia novità dell'assunto e per la vastità del materiale esplorato, ma anche per la lucida chiarezza dell'esposizione e per la profondità delle conoscenze testuali e contestuali, oltre che per la grande accuratezza nella sistemazione critica e il rigore filologico, con cui è stata curata la trascrizione di inediti particolarmente difficili da ordinare e decifrare. È dunque un importante contributo al progresso degli studi feuerbachiani.

ARRIGO PACCHI
MARIO DAL PRA
ENRICO I. RAMBALDI
GIOVANNI ORLANDI

PREFAZIONE

Da quando nel 1956 Werner Schuffenhauer riscoprì nella biblioteca universitaria di Monaco il fondo Feuerbach, vari studiosi, dallo stesso Schuffenhauer ad Hans-Hartin Saß, da Uwe Schott ad Erich Thies si alternarono su quelle migliaia di fogli, sistemati solo provvisoriamente e di difficile interpretazione. Accanto a loro merita una menzione particolare per l'intensità dell'impegno e la felicità delle intuizioni Carlo Ascheri, che era riuscito a individuare e a isolare importanti scritti, ad avviarne la trascrizione, ma fu fermato dalla morte, prima che gran parte del lavoro potesse essere completato e dato alle stampe. Il frutto di questi ripetuti sforzi è già una mole considerevole di pagine, che, pubblicate, hanno fra l'altro contribuito ad eliminare del tutto ottocentesche semplificazioni dell'idealismo giovanile e hanno dimostrato come la spinta all'emancipazione sia venuta proprio da Hegel, da una sua forte tensione verso il reale e la libertà. Il periodo della maturità però non è stato toccato e ciò ha finito per accentuare uno squilibrio, radicato negli inizi stessi della cosiddetta Feuerbach-renaissance, *che, come nella fondamentale opera di Simon Rawidowicz (1931), si riconosceva dipendente dall'*Hegel-renaissance *e ne subiva il condizionamento. In questi ultimi venticinque anni tuttavia la sempre più forte attenzione alla complessità del periodo giovanile e alla precisa articolazione della rottura con Hegel ha fatto emergere l'esigenza di una rivisitazione della più che ventennale produzione della maturità sulla base della documentazione inedita, presente in abbondanza nel fondo e capace di rivelare i percorsi effettivi. I problemi storico-critici da risolvere sono particolarmente gravi: il gotico corsivo di Feuerbach, in sé già oscuro, si fa con l'avanzare dell'età sempre più illeggibile, la catalogazione e datazione di un materiale molto*

eterogeneo, comprendente dettagliati estratti di filologia, scienze naturali, esegesi biblica, storia della filosofia, è tutta ancora da incominciare.

*Un primo passo in questa direzione viene tentato con questo lavoro, che si propone di riprendere la ricerca diretta sui documenti, rallentatasi nel corso degli anni settanta, spostando lo sguardo al di là della rottura con Hegel e concentrandosi su un momento nodale nell'elaborazione della nuova filosofia di Feuerbach, comunemente definita col termine 'naturalismo', quello della preparazione dell'*Essenza della religione *e degli altri scritti pubblicati nel 1846-47. La sua centralità è riconosciuta sia da Feuerbach, che in seguito costantemente vi si riferirà, sia dai suoi critici, che di solito scoprono le loro carte proprio a questo punto e pronunciano un giudizio, che coinvolge tutta la produzione della maturità. È tesi comunemente sostenuta, anche al di fuori del marxismo, come risultato della famosa critica di Marx, che la natura feuerbachiana sarebbe una realtà dogmatica, deterministica, refrattabile in quanto tale alla prassi critica dell'uomo e rispondente solo a un comodo atteggiamento contemplativo di fuga dalla lotta e dall'impegno politico od esistenziale. In questo senso l'*Essenza della religione *segnerebbe un riflusso, un inaridimento di un pensatore, che nel momento piú felice aveva posto l'accento proprio sull'attività dell'uomo e sulla necessità di una sua piena emancipazione. I dati storici, i riscontri testuali, le testimonianze dirette e indirette, capaci di rimettere in questione una simile interpretazione, che tanto ha pesato sulla ricerca feuerbachiana, sono richiamati nel primo capitolo, in cui a un sorprendente e significativo oblìo invalso nel novecento sono contrapposti elementi e intuizioni già affermati nell'ottocento, in particolare nel dibattito, alimentato dal kantismo e dal positivismo, intorno alla "natura non umana", qui teorizzata. L'ipotesi di lavoro, cui si approda attraverso un tale recupero di tasselli accantonati, implica non solo un ribaltamento del rapporto cronologico fra due scritti feuerbachiani come* Contro il dualismo di anima e corpo, spirito e carne *e l'*Essenza della religione, *ma suggerisce anche un rovesciamento della visione complessiva dello sviluppo di Feuerbach, che proprio qui avrebbe raggiunto quel fondamento critico, capace di svincolarlo da un antropocentrismo di stampo idealistico e di avvicinarlo alle nuove scienze.*

*La verifica è condotta mediante una ricostruzione della genesi dell'*Essenza della religione *nelle sue due fasi, intrecciate fra loro anche cronologicamente: gli* studi preparatori *e le* redazioni provvisorie *dell'opera. Se i primi mettono in luce soprattutto i*

filoni tematici e le problematiche ispiratrici, le seconde rivelano la progressiva organizzazione, conferita dal filosofo alle sue idee. Per i primi viene dato un ampio resoconto anche attraverso la riproduzione di numerosi brani degli estratti del fondo. Le seconde sono prima esposte nella loro struttura, nei loro rapporti, poi pubblicate integralmente nell'appendice.

Il primo studio sul De sanctissima Trinitate *di Denys Petau offre nuovi elementi alla tanto dibattuta questione dei rapporti fra* Essenza del cristianesimo *ed* Essenza della religione *e dimostra come, dopo la prima, il confronto col cristianesimo non si sia affatto concluso, anzi sia diventato in un certo senso piú intimo aggredendo, con un rigore prima sconosciuto, il dogma piú arcano. Maestro e interlocutore è qui un famoso autore secentesco, che nella teologia cattolica ha rivestito un ruolo importante come precursore, se non di una visione storica dello sviluppo dogmatico, almeno della sua problematica, e come assertore di un ritorno alle origini patristiche per un autentico rinnovamento delle sintesi medioevali. Le intuizioni, che affiorano da un dialogo intenso e serrato, sembrano esulare dai termini consueti in cui, sulla base dell'*Essenza del cristianesimo, *è impostato il rapporto fra teologia e ateismo.*

Il secondo studio sul Systema intellectuale *di Ralph Cudworth nell'edizione latina curata da Johann Lorenz von Mosheim permette di individuare la particolare e originale lettura fatta da Feuerbach fra l'impostazione cosmologica, non del tutto immune da inclinazioni panteistiche, del platonico di Cambridge e il dualismo razionalistico di derivazione cartesiana del curatore, fra una visione dello sviluppo filosofico come tradizione di sostanziale continuità non solo a partire da Platone, ma addirittura fin dalla rivelazione a Mosé, secondo quella linea tracciata da Filone d'Alessandria e riproposta da Cudworth, e le puntuali distinzioni storico-critiche del Mosheim, volte a sottolineare la differenza tra filosofia e religione, ragione e fede, dottrina e culto sullo sfondo di una comune preoccupazione apologetica e di una altrettanto comune convinzione dell'importanza del problema delle origini.*

Il terzo studio, rappresentato dalla lettura di un quotidiano, " Das Ausland *", che informava sulle nuove scoperte etnologiche, geografiche e geologiche, è quello che piú corrisponde alla base documentaria dell'opera. In tal modo Feuerbach non solo raccolse abbondanti dati sulle religioni e sulla concezione del mondo dei cosiddetti primitivi, ma poté seguire gli sviluppi di nuove scienze e osservarne la metodologia. Se il contatto accertato, per es. con la nascente teoria di Charles Darwin, to-*

*glie all'*Essenza della religione *quella patina di chiaroveggente anticipazione di future teorie scientifiche, dall'altro lato le rivendica quella che è la sua caratteristica piú propria in quanto opera filosofica, l'attenzione critica alla scienza nel suo farsi. In effetti gli appunti a lato degli estratti indicano un'attenzione epistemologica all'atteggiamento, ai presupposti incontrollati dell'osservatore e rivelano il suo impegno di demistificazione del colonialismo, del razzismo, dello scientismo.*

L'acuirsi del momento critico è ulteriormente documentato dalla storia redazionale dell'opera, che rivela uno sganciamento sempre maggiore dagli schemi hegeliani e la concentrazione sui fondamenti gnoseologici. Nell'ambito delle argomentazioni, particolarmente sofferte e rielaborate, sulla " natura non umana ", ci si imbatte in una questione molto importante, solitamente trattata in termini troppo generali e con accentuate preoccupazioni ideologiche, quella del materialismo. Anche a questo proposito lo sforzo è stato quello di mantenere uniti i due momenti della riflessione teoretica e dell'analisi testuale, costante punto di partenza e di arrivo.

Il lavoro su questi inediti si colloca nell'ambito della piú complessiva ricerca feuerbachiana, delle cui nuove acquisizioni ha potuto ovviamente giovarsi. Cosí se gli studi preparatori all'opera erano ancora sparsi qua e là nel fondo e sono stati per la prima volta da me catalogati, ordinati e in parte riprodotti, il gruppo di fogli intitolato " Wesen der Religion " *e contenente le redazioni provvisorie, era già stato isolato. Carlo Ascheri ne aveva anche intrapreso la trascrizione, aveva però lasciato interrotta l'opera soprattutto per quanto riguarda le lunghe note marginali. In questo mio tentativo, ripartendo dall'inizio, ho potuto portare a compimento la trascrizione sia del testo, sia delle note, stabilire una redazione base senza soluzioni di continuità e separare tre ulteriori aggiunte o rielaborazioni, fondamentali nella ricostruzione genetica dell'opera.*

Con la chiarificazione di questo momento nodale mi pare possa chiudersi un insieme di studi dedicati agli inediti, di cui una parte era già stata pubblicata sotto il titolo: Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti, *La Nuova Italia, Firenze 1982. L'attenzione, là dedicata alla particolare articolazione logica del pensiero di Feuerbach fin nel periodo piú hegeliano, si trasforma qui nello sforzo per delineare una sintesi e una prospettiva unificante anche per la maturità. Nella trascrizione dei manoscritti ho seguito gli stessi criteri, già adottati in quell'occasione. Sono stati inoltre indicati i paralleli fra le*

redazioni provvisorie e l'opera definitiva. Limiti o lacune, mai dissimulati, potranno forse essere, almeno in parte, compresi, se si terrà presente lo stato di cattiva conservazione dei fogli e la natura degli scritti, che, essendo chiaramente provvisori, contengono spesso riferimenti troppo approssimativi, che appaiono come crittogrammi. Certamente l'indagine sulle fonti non può dirsi esaurita e ogni contributo in tal senso non può che essere apprezzato soprattutto da chi ne ha sperimentato le difficoltà e gli insuccessi. Anche interventi critici allo scopo di ridimensionare facili effetti di sopravvalutazione dei dati, dovuti a quelle condizioni psicologiche che si creano nella ricerca, nella tensione dell'ascolto, quando documenti finora muti, ricominciano a parlare, potranno essere importanti in quella continua interrelazione fra dati e modelli, che costituisce il discorso scientifico.

Mi sia consentito, dopo il grato e doveroso ricordo di Carlo Ascheri, esprimere la mia riconoscenza a tutti quanti con la loro disponibilità hanno permesso o facilitato il lavoro, fra questi al Prof. Werner Schuffenhauer e al Prof. Claudio Cesa, al Dr. G. Schott e alla Sezione "Manoscritti" della Biblioteca Universitaria di Monaco, al Prof. Arrigo Pacchi e al Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. A Lilia, Serena e Noemi non occorre, né basterebbe chiedere scusa per i lati piú spiacevoli di questa fatica, riversati soprattutto su di loro.

Nel volume mi servo di queste abbreviazioni:

G. W. = L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin 1967 ss., 20 volumi previsti, I-XII pubblicati.

S. W. = L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, a cura di W. Bolin e F. Jodl, F. Frommann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1903-11, ristampa invariata 1959-64, con l'aggiunta per opera di H.-M. Saß di tre volumi ai dieci esistenti.

S. F. = L. Feuerbach, *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma - Bari 1976.

M. E. G. A. = Marx - Engels *Gesamtausgabe*, a cura dell'Istituto per il marxismo - leninismo presso il C. C. del Partito socialista unificato della Repubblica Democratica Tedesca, corrispondente all'edizione russa a cura dell'omonimo istituto presso il C. C. del P. C. U. S., Dietz Verlag, Berlin 1975 ss., edizione riveduta e ampliata della prima curata da Rjazanov (1927-35), in via di completamento.

M. E. W. = Marx - Engels *Werke*, a cura degli stessi Istituti sopra citati, Dietz Verlag, Berlin 1955 ss.

Capitolo Primo

L' ESSENZA DELLA RELIGIONE: UNA INVOLUZIONE?

Il critico della religione esce di scena.

La rapidità, con cui la sinistra hegeliana si formò, assunse posizioni sempre piú radicali e si disintegrò, è un fenomeno che colpisce gli storici della filosofia [1]. Fu questo il segreto della sua incisività e insieme il suo dramma, quel nodo problematico, che condiziona pesantemente il giudizio sul suo significato. A pochi anni dalla pubblicazione dell'*Essenza del cristianesimo* (1841), che nonostante la farragine delle argomentazioni e disquisizioni teologiche era andato letteralmente a ruba [2], Feuerbach veniva addirittura dato per morto. La voce, rinnovatasi piú volte [3], sembrava quasi rendere sensibile quella fine filosofica [4], cui la sopravvi-

[1] Per le ragioni storico-politiche del fenomeno, in particolare della radicalizzazione delle posizioni, cfr. E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana. H. Heine, D. F. Strauß, L. Feuerbach, B. Bauer*, Firenze 1966, pp. 13, 34, 172, 175, 332, 335-36, 350-51, 375-79; dello stesso A., *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, Firenze 1966, pp. 27-8.

[2] Cinque mesi dopo la sua uscita, l'editore Wigand lo pregava di preparare una seconda edizione, poiché, nonostante la censura in Austria e in altri stati, non rimanevano molti esemplari, cfr. lettera di Feuerbach a Ch. Kapp del 13 novembre 1841, in: *S. W.*, XIII, p. 83.

[3] W. Bolin, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart 1891, pp. 155, 326. Si trattava evidentemente della confusione col fratello Eduard († 1843) e Anselm († 1851), cfr. anche *S. W.*, XII, p. 151.

[4] A un suo ammiratore, H. Benecke, che si era scusato per aver contribuito a diffondere quella voce, Feuerbach rispondeva il 28 novembre 1856: « Non c'è da stupirsi che io sia già annoverato fra i morti. Infatti io sono già stato da lungo tempo " confutato " dai teologi e filosofi tedeschi, ciò significa, tradotto in chiaro tedesco, sono stato spiritualmente ucciso; ora però, come è noto, in Germania la vita [...] dipende solo dallo spirito » (*S. W.*, XIII, p. 219).

venza fisica dell'uomo, prolungatasi ancora per parecchi anni, era in contraddizione. Eppure questi continuava a lavorare senza posa per un ritorno trionfale sulla scena, per una *revanche*, attraverso un'opera definitiva e finalmente completa. La *Teogonia* (1857), frutto di sei anni di studi [5] sulle opere di Omero e della classicità, che avrebbe dovuto abbracciare in una visione dalle origini tutta la civiltà occidentale [6], fu praticamente ignorata [7], non solo a quel tempo. Eppure egli si ostinò a vedere in quella il suo capolavoro [8], mentre piú volte prese le distanze dall'*Essenza del cristianesimo* [9], allora e tutt'oggi considerata in genere la sua opera per antonomasia.

È questo un aspetto o una conseguenza di quel conflitto fra scrittore e pubblico, che caratterizzò la produzione della sinistra hegeliana. Anche nel momento della celebrità, Feuerbach si lamentava di essere frainteso e di ricevere attacchi ingiustificati [10]; eppure egli aveva apertamente dichiarato guerra alle cose piú sacre, senza nascondere le sue intenzioni distruttive [11]. Il contrasto in realtà era insito nella scelta di fondo: da un lato infatti i giovani hegeliani, entusiasti di aver trovato un'arma per « capovolgere i modi di pensare correnti » [12] e di poter

[5] Cfr. lettera di Feuerbach ad A. Ruge del 10 aprile 1857, in: *S. W.*, XIII, p. 222, e già le lettere a J. Schibich del 27 gennaio 1852 e a Fr. Kapp del 22 febbraio 1852 (ha già ammassato molto materiale), *ivi*, pp. 190-91; Bolin in: *S. W.*, XII, p. 146, parla di cinque anni.

[6] Feuerbach parla di un « ritorno all'infanzia dell'umanità », di « luoghi primordiali dell'antropologia, l'Iliade e l'Odissea », cfr. lettera a Schibich del 22 marzo 1853, in: *S. W.*, XIII, p. 193.

[7] Sul contrasto fra i sogni del pensatore e i deludenti effetti, cfr. W. Bolin, *Ludwig Feuerbach ...*, pp. 31-2.

[8] Nella lettera a W. Bolin del 20 ottobre 1860 afferma: « È il mio scritto piú semplice, piú completo, piú maturo, in cui dall'inizio alla fine ho riprodotto l'intera mia vita spirituale » (*S. W.*, XIII, p. 247).

[9] Cfr. lettere a Ch. Kapp dell'11 marzo 1845 e a G. Herwegh del 25 novembre 1845, in: *S. W.*, XIII, pp. 142, 151, e inoltre le *Lezioni sull'essenza della religione*, *G. W.*, VI, pp. 27: parla di incompiutezza, lacune, difetti.

[10] Cfr. lettera a Ch. Kapp del 15 agosto 1841, come pure del 17 dicembre 1841, in: *S. W.*, XIII, pp. 72, 87.

[11] Cfr. per la conclusione dell'*Essenza del cristianesimo*, volutamente provocatoria e scandalistica nei confronti dei sacramenti fondamentali del cristianesimo, i rilievi e i suggerimenti inascoltati di A. Ruge nella lettera a Feuerbach del 14 dicembre 1841, in: *S. W.*, XIII, pp. 85-7.

[12] Cfr. lettera ad Hegel del 22 novembre 1828, in: *Briefe von und an Hegel* (Hoffmeister), III, Hamburg 1954, p. 247 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, p. 9]. Sul filo conduttore che dall'originale proposito del giovane hegeliano di promuovere la « realizzazione della ragione » porta alla proclamazione della « nuova » filosofia

operare una « riforma » integrale dell'uomo [13], concepirono in senso militante il loro scrivere come un continuo provocare e scuotere il lettore; d'altro lato, sentendo l'unilateralità dello scrittore rispetto all'uomo, della testa rispetto al cuore sognarono sempre una specie di riconciliazione finale [14]. Finirono cosí per sentirsi loro stessi divisi, insoddisfatti, sempre proiettati in avanti.

I conflitti scoppiati all'interno del gruppo ne furono la piú diretta conseguenza. Non a caso i compagni stessi decretarono volta per volta la fine di chi era stato appena prima l'indiscusso *leader*, il portabandiera, e questo proprio quando il protagonista si sentiva giunto al momento culminante, all'opera piú matura.

Colui che nel 1835 con la *Vita di Gesù* [15] aveva fatto esplodere in seno all'hegelismo il problema teologico [16] e, in seguito alle polemiche sorte, aveva per primo teorizzato la divisione della scuola in una destra, un centro e una sinistra, cui si era annoverato [17], David Friedrich Strauß,

della sensibilità, si veda E. Thies, *Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs*, in: *Ludwig Feuerbach* (hg. v. E. Thies), Darmstadt 1974, pp. 431-82, in particolare pp. 435-46.

[13] *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, in: *G. W.*, IX, pp. 259-263 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, pp. 194-98], dove « riforma », espressa col termine '*Reformation*', significa un rivolgimento, un capovolgimento radicale, analogo a quello provocato dalla riforma protestante. Nella riedizione del 1846, in occasione dell'inserimento nelle *Opere Complete*, il senso del titolo è stato modificato col piú moderato termine '*Reform*'. Inoltre si veda l'inedito pubblicato da C. Ascheri, *Notwendigkeit einer Veränderung*, in: « De Homine » 19/20 (1966), pp. 256-60.

[14] Si consideri la conclusione dell'*Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch*, in: *G. W.*, I, p. 638; inoltre *Vorläufige Thesen ...*, in: *G. W.*, IX, pp. 256-58 [tr. it. cit., pp. 190-92] e *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *ivi*, pp. 338-39 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, pp. 272-73]. Sull'« abisso », che separa il critico dalla massa, insisté, come è noto, B. Bauer sottolineando la necessità che tale abisso divenisse oggetto di critica, naturalmente però in vista di un futuro superamento, cfr. B. Bauer, *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* in: « Allgemeine Literaturzeitung. Monatsschrift » (hg. v. B. Bauer), Juni 1844, p. 18, ora in: B. Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik* (hg. v. H.-M. Saß), Frankfurt a. M. 1968, p. 200.

[15] D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835-36, 2 voll.

[16] J. E. Erdmann, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*, Berlin 1896, riproduzione fotostatica Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, p. 691: « Con la *Vita di Gesù* la cristologia divenne nella scuola hegeliana la questione davvero scottante ».

[17] D. F. Strauß, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Drittes Heft ...*, Tübingen 1837, pp. 95, 126.

veniva già nel 1841 « superato ». La sua *Dottrina della fede* [18], ben piú matura, solida e compiuta, era surclassata dall'*Essenza del cristianesimo*, uscita quasi contemporaneamente [19].

E Bruno Bauer, che, nell'isolamento dell'università di Bonn, aveva abbandonato il primitivo atteggiamento apologetico e aveva assunto in pochissimi mesi, dall'ottobre del 1839 al gennaio del 1840, una posizione radicalmente atea, cosí da cambiare diametralmente campo e unire, nel dicembre del 1840, le sue forze a quelle della sinistra [20], poté solo per poco illudersi di rappresentarla nella sua sfida aperta al regime [21] e nella sua battaglia per la libera critica. La sua *Tromba del giudizio universale contro Hegel, l'ateo e l'anticristo* [22], patente espressione della sua nuova scelta di campo, veniva sí apprezzata all'inizio per la sua *verve* satirica [23], ma ben presto giudicata insufficiente, invischiata nell'ambiguità hegeliana [24]. A pochi mesi dalla sua apparizione, nel febbraio del 1842, Feuerbach prendeva ufficialmente le distanze da essa: il suo autore, come già Strauß, era ancora succube del vecchio metodo « astratto », idealistico [25]. Tale giudizio scosse e influenzò il vecchio amico di

[18] *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, Tübingen - Stuttgart 1840-41, 2 voll.

[19] E. Zeller, *David Friedrich Strauß*, Bonn[2] 1874, pp. 60-2. Cfr. le ripetute affermazioni del superamento di Strauß da parte di Feuerbach nelle lettere di Ruge a Prutz dell'8 gennaio 1842 e a Fleischer del 10 febbraio e 12 marzo 1842 in Arnold Ruges *Briefwechsel und Tagebuchblätter, aus den Jahren 1825-80* (hg. v. P. Nerrlich), Berlin 1886, I, pp. 258, 260-61, 265, e a Feuerbach stesso dell'8 marzo 1842, in: *S. W.*, XIII, p. 95.

[20] E. Barnikol, *Bruno Bauer. Studien und Materialien. Aus dem Nachlaß* ausgewählt und zusammengestellt von P. Reimer und H. - M. Saß, Assen 1972, pp. 30-41, 48.

[21] E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana* ..., cit., pp. 375-77.

[22] *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (comparso anonimo), Leipzig 1841.

[23] Cfr. lettera di Ruge a Feuerbach del 24 novembre 1841 e la prima impressione di questi nella risposta datata: dicembre 1841 (in: *S. W.*, XIII, pp. 84, 385.

[24] Cfr. già nella lettera di Feuerbach a Ruge del 20 dicembre 1841 il giudizio avanzato: si contesta il metodo di far risalire, come al padre Adamo, tutto ad Hegel e si definisce questi un « essere anfibolo », ambiguo, *ivi*, p. 387.

[25] *Zur Beurteilung der Schrift « Das Wesen des Christentums »*, in: *G. W.*, IX, pp. 232, 237-40 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, pp. 168, 172-73]; *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach*, in: *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* (hg. v. A. Ruge), Zürich - Winterthur 1843, II, pp. 206-208. Questo breve scritto, firmato: « Kein Berliner », precedentemente attribuito a

Bauer, Karl Marx [26], e l'instancabile promotore di nuove iniziative culturali, Arnold Ruge [27]. Quando perciò il regime, rispondendo alla sfida, revocava categoricamente, alla fine di marzo del 1842, la *licentia docendi* a Bauer [28], questi cominciava già ad essere visto con un certo distacco. Durante quell'anno i rapporti di collaborazione con Marx e Ruge continuarono [29], ma le differenze presero un significato sempre piú chiaramente politico, finché nel novembre-dicembre avvenne la rottura [30]. Fu la separazione fra i « liberi » di Berlino, per i quali Bruno Bauer rappresentava l'ispirazione, il simbolo piú eminente, e dai quali perciò non voleva e non poteva staccarsi [31], e il gruppo piuttosto composito di Marx, Ruge, Feuerbach, Heß, Herwegh, che appariva piú disposto anche alla mediazione politica [32]. In questo contesto la *Critica della storia*

Ruge, poi a Marx, è stato ora rivendicato a Feuerbach da H. - M. Saß nell'articolo: *Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes: « Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach »*, in: « International Review of Social History » (1967), pp. 108-19; cfr. anche W. Schuffenhauer (con I. Taubert), *Marx oder Feuerbach? Zur Verfasserschaft von « Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach »*, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR*, nr. 20/1973, Berlin 1975, pp. 32-54.

[26] Cfr. lettera di Marx a Ruge del 30 marzo 1842, dove si parla dispregiativamente di « Posaunenton » ricollegandovi poi il discorso della dipendenza riguardo al modo di procedere e di esporre di Hegel, *M. E. G. A.*, III, 1, p. 24.

[27] Il giudizio espresso da Ruge nell'importante articolo introduttivo al secondo volume degli *Anekdota* è chiaramente modellato su quello già espresso da Feuerbach sia per quanto riguarda l'opposizione vecchio-nuovo, sia per quanto riguarda l'« essere anfibolo » di Hegel, cfr. *Neue Wendung der deutschen Philosophie* (« *Das Wesen des Christentums* », *v. Ludwig Feuerbach, Leipzig, Otto Wigand, 1841*), in: *Anekdota* ..., cit., pp. 7-8, 17.

[28] E. Barnikol, op. cit., pp. 153, 504.

[29] Anche rispetto a Feuerbach, Bauer aveva ancora sentimenti di amicizia, giacché pensava di andare, nell'estate del 1842, a fargli visita, cfr. *ivi*, p. 64.

[30] Tutto scoppiò per la pubblicazione sulla « Gazzetta renana », il 29 novembre 1842, della lettera di G. Herwegh, ritoccata qua e là da Marx, che conteneva un'aperta critica nei confronti dei « liberi », *M. E. G. A.*, I, 1, pp. 371-72. Cfr. lettere, relative a questa rottura, di Marx a Ruge del 30 novembre 1842, di Ruge a Marx del 4 e 10 dicembre 1842 e di Bauer a Marx del 13 dicembre 1842, *M. E. G. A.*, III, 1, pp. 46, 381-83, 385, 386-87.

[31] Piú volte Ruge distingue fra Bauer e i « liberi », spera che egli si « salvi » dalla loro atmosfera e poi lamenta che si sia lasciato invischiare da loro, dai loro « capricci », cfr. le sue lettere del 4 e 10 dicembre 1842, *M. E. G. A.*, III, 1, pp. 383, 385. Un evidente riguardo nei confronti di Bauer egli usa anche nel citato articolo di critica alla *Tromba del giudizio*, in cui distingue fra l'opera, ancora succube dell'hegelismo, e l'autore « al di sopra » di essa, dedito « al nuovo punto di vista della libertà effettiva, reale », cfr. *Neue Wendung* ..., p. 7.

[32] Sull'originario conflitto fra mediazione politica in Marx e intransigenza asso-

evangelica dei sinottici [33], appena uscita, il frutto piú compiuto del lungo esame di Bruno Bauer sui vangeli, da quello di Giovanni ai sinottici, la causa piú importante in senso scientifico della sua condanna [34], ebbe scarsa risonanza fuori della cerchia degli esperti [35].

Anche Feuerbach però, che aveva liquidato i due e nel 1842 aveva propugnato una svolta radicale, una rottura netta col passato [36], venne ben presto messo in discussione. La pubblicazione dei *Principi della filosofia dell'avvenire* [37], quelli che avrebbero dovuto sviluppare i primi germi della « nuova » filosofia, precedeva di poco l'attacco, la lunghissima requisitoria, che Stirner nell'*Unico e la sua proprietà* avrebbe proferito su questa presunta novità, sull'umanesimo, che non liberava, bensí interiorizzava la servitú religiosa [38]. Egli diede il via a tutta una serie di prese di posizione, che in negativo o in positivo esprimevano un giudizio globale su Feuerbach e finivano cosí per fissare un'evoluzione, per racchiudere in un tutto concluso il suo significato. Bauer ritorse su Feuerbach l'accusa di essere rimasto invischiato nelle vecchie pastoie non tanto di Hegel, quanto addirittura del determinismo spinozistico [39].

Anche Engels fu profondamente scosso dalla critica di Stirner e il 19 novembre 1844 scriveva a Marx:

> Stirner ha ragione, quando respinge l'« uomo » di Feuerbach, almeno quello dell'*Essenza del cristianesimo*; l'« uomo » feuerbachiano è derivato da Dio, Feuer-

luta dei « liberi » insiste A. Cornu, che poi su di esso costruisce un contrasto sempre piú forte fra concretezza e astrazione, radicamento nella realtà sociale e isolamento piccolo-borghese, cfr. *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*, Paris 1955, tr. it. F. Cagnetti e M. Montagnari, *Marx ed Engels dal liberalismo al comunismo*, Milano 1962, pp. 357-58, 386-88, 410-15, 428-29, 432-33.

[33] B. Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig 1841-1842, 3 voll.

[34] E. Barnikol, op. cit., pp. 157-74, 479-96.

[35] M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, Milano[2] 1974, vol. III (*La scuola hegeliana. Il giovane Marx*), p. 74.

[36] L'articolo citato di Ruge, il quale contrappone alla continuità con il passato, attribuita anche alla filosofia dei giovani-hegeliani, « la rottura storica del nuovo mondo » precede nel volume ed è chiaramente un'introduzione alle *Tesi preliminari* di Feuerbach, in cui è teorizzata tale rottura, cfr. *G. W.*, IX, pp. 258-261 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, pp. 192-96].

[37] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich und Winterthur 1843.

[38] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig 1845 (in realtà uscí nell'ottobre del 1844), pp. 42-4, 52, 63-4, 75-6, 115-16, 320-22.

[39] B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*, in: « *Wigand's Vierteljahrsschrift* », III, Leipzig 1845, pp. 88-91, 93-8, 105-06, 121-23.

bach è arrivato all'uomo partendo da Dio, e cosí l'« uomo » è veramente circonfuso da un'aureola teologica di astrazione [40].

Cosí l'opera, che nelle intenzioni dell'autore avrebbe dovuto colmare le lacune dell'*Essenza del cristianesimo* integrandone la parzialità, l'unilateralità attraverso i materiali delle scienze naturali [41] e dell'etnologia, l'opera da tempo annunciata al pubblico [42] e frutto di un intenso lavoro di riconversione scientifica e teoretica, l'*Essenza della religione* [43], fu praticamente ignorata o decisamente respinta. Engels, che a distanza di piú di quarant'anni ricordava con chiarezza la profonda impressione suscitata dall'*Essenza del cristianesimo* [44], caricandola magari anche di significati che non poteva ancora rivestire [45], diede dell'*Essenza della religione* un giudizio estremamente critico:

> Finalmente, dopo lungo esitare, mi sono accinto a leggere quella porcheria di Feuerbach, e trovo che nella nostra critica non possiamo occuparcene [46].

A. Ruge, che già a partire dal 1838 riconosceva in Feuerbach il nuovo *leader* e insisteva a parlarne col Rosenkranz [47], lui che in quegli anni da vicino seguí e stimolò la sua produzione letteraria assistendo al faticoso parto dell'*Essenza del cristianesimo* [48], ignorò del tutto l'*Essenza della religione* e le opere successivamente pubblicate. Quando all'apparire della *Teogonia* ritornò su Feuerbach e ne riconsiderò il significa-

[40] *M. E. G. A.*, III, 1, p. 252 [tr. it. A. Manacorda, *Opere*, XXXVIII, Roma 1972, p. 12].

[41] Cfr. lettere a Ch. Kapp dell'11 marzo 1845 e a G. Herwegh del 25 novembre 1845, in: *S. W.*, XIII, pp. 142, 151.

[42] Cfr. già nell'*Essenza della fede secondo Lutero* (1844), in: *G. W.*, IX, p. 408 n.

[43] L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, in: « Die Epigonen »,» I, Leipzig 1846, pp. 117-18.

[44] F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *M. E. W.*, XXI, p. 272 [tr. it. P. Togliatti, Roma 1972², p. 228].

[45] E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach* ..., pp. 137-38, anche p. 58 n.

[46] Lettera a Marx del 18 ottobre 1846, in: *M. E. G. A.*, III, 2, p. 48 [tr. it. cit., A. Manacorda, p. 59].

[47] Cfr. lettere del 17 novembre 1839, del 3 gennaio e 2 maggio 1840, del 25 febbraio 1841, e ancora dell'aprile del 1842, in: Arnold Ruges, *Briefwechsel* ..., cit., I, pp. 183, 204, 224, 271.

[48] Già il 17 luglio 1840 Ruge spera che Feuerbach abbia finito il suo libro perché possa piú spesso prendere parte alle lotte politico-culturali, cfr. *S. W.*, XIII, p. 40.

to [49], riconobbe, pur con sostanziali limitazioni, l'importanza dell'*Essenza del cristianesimo*, ma saltò tutto il resto. E Feuerbach se ne lamentò:

> Per lui, come per numerosi altri, imparentati spiritualmente con lui, la *summa summarum* del mio spirito è contenuto ed esaurito nell'*Essenza del cristianesimo*, questo scritto è il limite del mio riconoscimento, del mio valore ai suoi occhi [50].

L'opera che ne colmava le lacune, l'*Essenza della religione*, era rimasta al di fuori dell'orizzonte di Ruge. Cosí infatti Bolin, destinatario di queste confidenze, cita basandosi su materiale inedito:

> Perfino la mia *Essenza della religione*, che supera l'unilateralità dell'*Essenza del cristianesimo* e, integrandone lacune e mancanze, per prima contiene la vera e completa spiegazione e fondazione della religione, non gli è entrata in testa, giacché egli non ha occhi per il *lumen naturae* [51].

Si potrebbe allora interpretare questo scacco come la conseguenza della scelta fatta dai giovani hegeliani. Dall'orizzonte piú totale del sistema hegeliano si potrebbe per es. concludere che questi avendo, nel loro impegno pratico, dato rilievo a un singolo momento a spese dell'equilibrio complessivo, hanno sí scatenato un movimento, ma un movimento, che ha finito per distruggerli. Il loro destino nel bene e nel male sarebbe pur sempre legato ad Hegel: l'efficacia della contestazione dimostrerebbe la vitalità di quel pensiero, gli esiti deludenti l'impossibilità di emanciparsi mantenendo un solido e articolato spessore teoretico [52]. Dal lato opposto si potrebbe però anche affermare che quella realtà da loro ricercata come terreno di lavoro e di lotta, quella realtà nella quale avevano voluto immergersi fiduciosi nella ragione « concreta » era stata sí da loro afferrata per un attimo, ma poi nel suo rapido evolversi li aveva lasciati indietro, disintegrati nel suo crogiuolo [53].

È curioso osservare come ambedue queste interpretazioni, apparen-

[49] A. Ruge, *Briefe über Ludwig Feuerbach und seine Theogonie*, in: « Deutsches Museum », 1858, pp. 836-39; 1859, pp. 128-38, 238-52.

[50] Lettera a W. Bolin del 20 ottobre 1860, in: *S. W.*, XIII, p. 248, cfr. già anche la lettera a F. Kapp del 3 novembre 1859, *ivi*, p. 241.

[51] W. Bolin, *Ludwig Feuerbach* ..., cit., p. 137.

[52] K. Rosenkranz, *Hegel's Leben*, Berlin 1844, pp. XIX ss. [tr. it. R. Bodei, Milano 1974, pp. 11-6]; dello stesso A., *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870 [riproduzione fotomeccanica Darmstadt 1965], pp. 328-32, 381.

[53] A. Cornu, op. cit., p. 668; dello stesso A., *Moses Heß et la gauche hégélienne*, Paris 1934, p. 106; M. Rossi, op. cit., pp. 115-45; W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin 1972², pp. 89-90.

temente antitetiche, vengano fuse nella lettura inaugurata da Karl Löwith, che da un lato vede in Hegel il padre, contro cui i figli ribelli si sono scagliati finendo per distruggersi a vicenda [54], il culmine dell'articolazione concettuale, rispetto al quale gli epigoni non hanno potuto emanciparsi se non ricadendo nell'immediatezza intuitiva [55], dall'altro lato riconosce loro un compito storico essenziale nella formazione della coscienza contemporanea [56]. In particolare egli attribuisce loro nella genesi dello storicismo un ruolo importante [57] e nello stesso tempo non solo a Kierkegaard [58], ma in seguito anche a Feuerbach [59], rivendica una posizione critica, degna di attenta considerazione. La sua lettura, se pure a sua volta non è immune da schemi storicistici [60], ha innegabilmente contribuito a rinnovare l'interesse per Feuerbach e per quella filosofia « nuova » da lui proclamata nelle *Tesi* e in seguito sviluppata con piú o meno fortuna [61].

Quando negli anni giovanili egli ritrovava nelle *Tesi* e nei *Principi* non solo l'affermazione della priorità dell'esistenza rispetto all'essenza, ma anche la descrizione della struttura esistenziale in quanto dialogica, comunitaria [62], faceva sí di Feuerbach un precursore *ante litteram* del-

[54] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich - Wien 1949, tr. it. G. Colli, Torino 1959, p. 119.

[55] *Ivi*, pp. 118-24, 142, 145, 202-03; dello stesso A., *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in: *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966, pp. 200, 206.

[56] *Von Hegel zu Nietzsche* ..., pp. 142, 220, 305-08, 330, 531-32, 596-99.

[57] *Ivi*, pp. 156, 173, 185, 208-10, 220, 330, 435-38; dello stesso A., *Max Weber und Karl Marx*, in: « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », 1932, poi raccolto in: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, pp. 6-7, 16, 19-30, 38-42 [tr. it. A. L. Künkler Giavotto, Napoli 1967, pp. 19, 33, 37-54, 66-73]; *Welt und Menschenwelt*, *ivi*, pp. 250-55 [tr. it. cit., pp. 353-59].

[58] *Von Hegel zu Nietzsche* ..., pp. 186-87, 249, 457, 563.

[59] *Vermittlung und Unmittelbarkeit* ..., pp. 200, 206-07.

[60] Cfr. il giudizio critico di E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana* ..., cit., pp. 364-65.

[61] La lettura del Löwith ritorna per es. in un benemerito della ricerca feuerbachiana come H. - M. Saß, cfr. il suo articolo, *Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie*, in: « Revue internationale de Philosophie » (1972), pp. 263-67, 269-72. Una decisa correzione dell'impostazione « stoico-naturalistica » ha però rappresentato il congresso di Bielefeld (5-8 settembre 1973), tenutosi nell'anno della sua scomparsa, cfr. la relazione introduttiva di G. Rohrmoser, *Warum sollen wir uns für Feuerbach interessieren?*, in: *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach* (hg. v. H. Lübbe u. H. - M. Saß), München 1975, pp. 9-12.

[62] Il primo libro pubblicato a trentun anni da Karl Löwith, *Das Individuum*

l'esistenzialismo, ma insieme anche un garante, un baluardo contro la tendenza onto-logica e onto-teologica del suo maestro Heidegger [63]. Nel corso del lungo dialogo, durato tutta la vita, col critico della speculazione, l'attenzione si spostò sempre piú dagli scritti del 1842-43 all'*Essenza della religione*, dalla antropologia al naturalismo. In questo egli ha visto l'affermazione della « priorità della natura, che senza mediazione umana si produce e riproduce da sé stessa », che non è costituita dal suo rapporto con noi, che è sempre fondamentalmente la stessa, al di là dei cambiamenti della storia umana; in pratica ha visto un'anticipazione di quegli esiti, cui lui stesso è giunto, o, meglio, un anello di congiunzione fra la sua tesi e la concezione classica della φύσις [64].

Che questa « natura » suoni come un ritiro dal contingente, una fuga dalla deludente storia umana, è giudizio spesso ripetuto [65]. Löwith in ogni caso ha riproposto, mutandole segno e conferendole una connotazione positiva, una interpretazione del naturalismo di Feuerbach, che era stata di tanti contemporanei, in particolare degli ex-compagni di lotta.

Ben due anni prima della pubblicazione dell'*Essenza della religione*, l'opera che a chiare lettere avrebbe dichiarato la radicale dipendenza dell'uomo dalla natura, Stirner e Bauer muovevano i loro attacchi a quel naturalismo per il suo carattere conservatore, « dogmatico », « mistico » [66]. In quel « materialismo » spurio, ibrido [67] essi pensavano di in-

in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, München 1828, prendeva le mosse dall'antropologia di Feuerbach; cfr. dello stesso A., *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: « Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur », 17 (1928), pp. 323-47, ora riprodotto nella citata raccolta, *Ludwig Feuerbach* (hg. v. E. Thies) ..., pp. 33-62.

[63] Già in *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* ..., Löwith distingue la sua posizione rispetto a quella del maestro nel fatto di prendere sul serio l'esser-nel-mondo in quanto esser-con-gli altri (pp. 79-82, cfr. anche p. XIV) e di affermare l'indipendenza della natura (pp. 44-6). Questa duplice critica si sviluppò sempre piú ampiamente in seguito, cfr. dello stesso A., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, 1953, tr. it. P. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Torino 1966, pp. 32-48, 59-64, 68-82.

[64] *Vermittlung und Unmittelbarkeit* ..., pp. 206-08 e note, 217, 222-24.

[65] Cfr. già la risposta del Löwith, *ivi*, pp. 223-25, e le critiche alle implicazioni metodologiche di tale tendenza, M. Rossi, op. cit., pp. 9-10.

[66] M. Stirner, *Der Einzige* ..., pp. 14, 16, 19-20, 22, 36, 47, 93-4, 448, 474, 479, 485; B. Bauer, *Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?*, in: « Allgemeine Literaturzeitung. Monatsschrift », April 1844 (Nr. 5), pp. 23-5, e *Die Gattung und die Masse*, *ivi*, September 1844 (Nr. 10), pp. 42-8, ora ambedue in: *Feldzüge der*

dividuare e colpire tutto quel gruppo, che si era mescolato con la massa, con la materia, « con la flemma, che è rimasta sul fondo » nel crogiuolo della rivoluzione [68]. In realtà Feuerbach non era piú quel *leader* indiscusso, quel teorico della riforma totale, quel propugnatore del passaggio della filosofia alla politica [69], che aveva rappresentato nel 1842-43. Già nel corso del 1843, quando la soppressione degli « Annali tedeschi » di Ruge (3 gennaio) e della « Gazzetta renana » di Marx (cessava le pubblicazioni il 31 marzo) indicava l'acuirsi della lotta fra la censura e i gruppi intellettuali, impegnati nel rinnovamento [70], il pensatore di Bruckberg faceva mancare un effettivo sostegno alle nuove iniziative tentate dai due, nonostante i ripetuti sforzi per coinvolgerlo. Nella ben nota lettera del 20 giugno 1843 tale diniego si esprimeva in d i s s e n s o p o l i t i c o , beninteso non nei confronti dell'« idea in sé », estremamente « allettante », ma dei metodi eclatanti, giacché secondo lui non era ancora giunto il tempo del « passaggio dalla teoria alla pratica » e quindi le azioni « migliori » erano quelle « silenziose » [71]. Anche la lettera pubblicata da Marx e Ruge nell'unico numero doppio degli « Annali franco-tedeschi » e pure datata giugno 1843, unica forma di partecipazione estorta, ribadiva, pur con maggiori concessioni « alla prassi » e « alle spalle degli uomini attivi », la priorità del cambiamento della « testa ».

Che cosa è la teoria, che cosa è la prassi? In che cosa consiste la loro diffe-

reinen Kritik (hg. v. H.-M. Saß), Frankfurt a. M. 1968, pp. 200-212 e 213-23, da cui citiamo.

[67] A questa accusa Feuerbach rispose dichiarando di non essere « né idealista, né materialista », cfr. *Über das « Wesen des Christentums » in Beziehung auf den « Einzigen und sein Eigentum »*, in: « Wigands Vierteljahrsschrift », Leipzig 1845, II, pp. 193-205, ora in: *G. W.*, IX, pp. 427-441, cfr. qui a p. 441. I due però rincararono la dose: B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feuerbachs* ..., cit., pp. 119-120, 88-91; M. Stirner, *Recensenten Stirners*, in: « Wigands Vierteljahrsschrift », 1845, III, pp. 147-94, poi raccolto nel volumetto: *Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: « Der Einzige und sein Eigenthum ». Aus den Jahren 1842-47* (hg. v. J. H. MacKay), Berlin 1898, pp. 111-166, da cui citiamo, cfr. p. 155 [tr. it. G. Riva, a cura di G. Penzo, *Scritti minori*, Bologna 1983, p. 143].

[68] B. Bauer, *Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?* ..., p. 211; *Die Gattung und die Masse* ..., pp. 216-220, cfr. con pp. 221-23.

[69] Oltre alle citate *Tesi preliminari*, dobbiamo qui richiamare lo scritto, ancor piú spinto in direzione della politica, *Notwendigkeit einer Veränderung*, che però Feuerbach non concluse, né pubblicò ed è stato integralmente reso noto da C. Ascheri, in: « De Homine » 19-20 (1966), pp. 256-93, cfr. in particolare pp. 268-72.

[70] A. Cornu, op. cit., pp. 422-30.

[71] *S. W.*, XIII, p. 123.

renza? Teoria è ciò che sta solo nella mia testa, prassi ciò che è in molte teste, ciò che unisce molte teste, che fa massa, che si espande e quindi si fa spazio nel mondo [72].

Dall'altro versante le critiche cominciavano a colpire la *Weltanschauung* di Feuerbach e in particolare proprio il ruolo assunto dalla natura. In una lettera del 13 marzo 1843 a Ruge, Marx, proprio dopo aver letto le *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, notava:

> Gli aforismi di Feuerbach solo in un punto non mi vanno bene, che egli rinvia troppo alla natura e troppo poco alla politica [73].

Il giudizio, sintetizzato da Ruge nell'espressione: '*Natureinseitigkeit*' (unilateralità della natura), veniva sostanzialmente condiviso da questi [74], che già pubblicamente aveva suggerito al critico della religione un impegno politico [75]. Da buon mediatore egli però aggiungeva:

> Egli ha peraltro moltissimo senso politico, solo pensa che in Germania non si possa affrontare la situazione se non partendo dalla teologia. È vero, non possiamo trascurare la religione, ma ciò nonostante c'è già una reale atmosfera politica, molto piú chiara, che deve essere coltivata, illuminata e infiammata [76].

Il giudizio di Marx si distingue però non solo perché piú netto, ma anche perché al contrasto 'teologia-politica', sostituisce, certo dopo la lettura delle *Tesi*, il contrasto: 'natura-politica'. La coppia ritorna, un po' mutata, nella famosa lettera di Marx a Feuerbach del 3 ottobre 1843, non però come antitesi, né come appunto critico, ma in combinazione congiuntiva e in funzione celebrativa:

> Io la ritengo perciò l'antagonista di Schelling necessario, naturale, chiamato a tale compito dalle sue Autorità, la natura e la storia [77].

Le riserve sembrerebbero qui superate, ma non bisogna dimenticare che Marx cita parole di Feuerbach [78] e per uno scopo molto evi-

[72] « Deutsch-Französische Jahrbücher » (Paris) (hg. v. K. Marx u. A. Ruge), Februar 1844, ora in: *M. E. G. A.*, I, 2, p. 485.

[73] *M. E. G. A.*, III, 1, p. 45.

[74] Lettera a Marx del 19 marzo 1843, in: *M. E. G. A.*, III, 1, p. 401.

[75] *Neue Wendung* ..., cit., p. 51.

[76] *M. E. G. A.*, III, 1, p. 401.

[77] *Ivi*, p. 70.

[78] *Erklärung vom Verfasser des « Hippokrates in der Pfaffenkutte »*, apparso

dente: si trattava dell'estremo tentativo di coinvolgimento nell'impresa degli « Annali franco-tedeschi », per esempio attraverso una caratterizzazione di Schelling.

Uno scopo politico ben preciso si nasconde anche dietro la ben nota lettera dell'11 agosto 1844, in cui Marx definisce la filosofia di Feuerbach « la fondazione filosofica » del socialismo ed esalta non solo i *Principi della filosofia dell'avvenire*, ma anche l'*Essenza della fede secondo Lutero*, come le opere che contavano piú di tutta la contemporanea produzione letteraria tedesca [79]. Ora è vero che proprio in quel periodo Marx, assecondando un desiderio espresso dallo stesso Feuerbach [80], si era dato da fare perché venissero pubblicati sull'« Avanti » estratti di questo scritto [81]; tuttavia la discrepanza tra un libro dal contenuto strettamente teologico e il contesto politico degli interessi di Marx e dell'« Avanti » è evidente, né basta la motivazione che l'ateismo sia una componente fondamentale della nuova *Weltanschauung*. La *captatio benevolentiae* è palese là dove Marx riferisce di due traduzioni in atto dell'*Essenza del cristianesimo*, una inglese per interessamento di Engels e una francese patrocinata da lui, e lamenta gli attacchi mossi da Bauer al suo concetto di « amore ». In questa proclamata vicinanza a Feuerbach Marx suggeriva poi una evoluzione dal concetto « filosofico » di genere a quello piú « politico » di società [82].

Lo scopo dell'operazione va certamente colto nel difficile momento seguito alla rottura con Ruge [83], che sempre piú apertamente esprimeva le sue critiche al « dogmatismo » dei comunisti e rischiava di far fronte comune con i « liberi », in particolare con B. Bauer [84].

anonimo in: « Deutsche Jahrbücher », 1842, Nr. 3, 5 Januar 1842, p. 12, ora in: *G. W.*, IX, p. 154.

[79] *M. E. G. A.*, III, 1, p. 63.

[80] Cfr. frammento di una lettera dell'aprile 1844 di Feuerbach, in: L. Feuerbach, *Briefwechsel* (hg. v. W. Schuffenhauer), Leipzig 1963, pp. 380-83.

[81] « Vorwärts » dal n. 65, 14 agosto, al n. 87, 30 ottobre 1844, cfr. lettera di Marx a Börnstein, novembre 1844, *M. E. G. A.*, III, 1, p. 248.

[82] *Ivi*, p. 63.

[83] Non a caso la pubblicazione degli estratti feuerbachiani è preceduta da due numeri, che contengono l'articolo di rottura di Marx nei confronti di Ruge, *Kritische Randglossen zu dem Artikel: 'Der König von Preussen und die Sozialreform'*. Von einem Preussen, in: « Vorwärts », nn. 63/64 del 7.10 agosto.

[84] Cfr. già la lettera di Ruge a B. Bauer del maggio 1843, in: A. Ruges, *Briefwechsel* ..., cit., I, p. 308; e d'altro canto la lettera di M. Heß a Marx del 3 luglio 1844, in: *M. E. G. A.*, III, 1, p. 435.

Un analogo tentativo, di segno opposto e piú confuso nella forma, venne fatto anche da Ruge, che spiegò la rottura con Marx non solo con motivi personali, ma anche con una valutazione negativa dei « comunisti », accusati di voler liberare il proletariato rendendo tutti schiavi di una « organizzazione » livellatrice [85]. In una lettera piú tardiva riferí della posizione assunta da Feuerbach nello scontro:

> Feuerbach lamenta solo la mia rottura con i « comunisti », giacché egli li apprezza molto per il loro giusto principio della soppressione della schiavitú, ciò che anch'io faccio. Egli però va oltre e perdona il loro misticismo, cosa che io non faccio. Infatti una rozza, mistica, religiosa emancipazione della classe inferiore significa solo la creazione di una nuova tirannide e con Robespierre e Cesare, con Mario e O'Connell o Cromwell non si ottiene una vera libertà. Bisogna necessariamente combattere il misticismo, la follia dei comunisti e riconoscere solo la vera realizzazione del principio [86].

Feuerbach dunque rimase con i comunisti, beninteso in linea di principio. La distinzione fra principi e mezzi, che qui di nuovo ritorna come caratteristica della posizione di Feuerbach, giocava ora a favore di Marx. Questi nel momento in cui aveva appena finito di redigere il suo attacco al radicalismo di « B. Bauer e consorti » [87] e ricercava l'appoggio di Feuerbach, non poteva non essere imbarazzato per il violento e acuto attacco di Stirner all'« Uomo » e all'« Amore ». Egli che all'autore dell'*Essenza del cristianesimo* aveva espresso il suo biasimo per la critica dei Berlinesi all'« amore » [88], non poteva subito condividere l'apprezzamento di Engels per l'egoismo dell'« individuo empirico, corporeo » [89].

Il consenso di Feuerbach al comunismo era importante e ancora nel febbraio del 1845 Engels ne parlava a Marx come di una premessa per un impegno piú concreto, magari a Bruxelles [90]. Questa illusione però

[85] Lettera a Feuerbach del 15 maggio 1844, in: A. Ruges, *Briefwechsel ...*, I, pp. 343-45, 346; anche qui c'è una lode a Feuerbach e un accenno alla traduzione francese, rispetto a questa però Ruge si esprime in toni critici e aggiunge poi che il traduttore dovrebbe essere passato al comunismo (*ivi*, p. 348).

[86] Lettera a Prutz del 14 gennaio 1846, *ivi*, p. 404.

[87] F. Engels - K. Marx, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen B. Bauer und Konsorten*, Frankfurt a. M. 1845; lo scritto fu redatto da settembre a novembre del 1844.

[88] *M. E. G. A.*, III, 1, p. 64.

[89] Cfr. la citata lettera del 19 novembre 1844, in: *M. E. G. A.*, III, 1, p. 252 [tr. it. cit., p. 12].

[90] Lettera del 22/26 febbraio 1845, in: *M. E. G. A.*, III, 1, pp. 266-67 [tr. it. cit., A. Manacorda, p. 21].

poteva essere ormai solo di Engels, che non aveva conosciuto direttamente Feuerbach. Questi non andò al di là e se, proprio nello stesso mese, compiangeva il destino del « povero » Marx, espulso da Parigi, ribadiva d'altro lato che ciò era conseguenza di scelte politiche sbagliate [91]. Il consenso in linea di principio dunque non solo non si trasformava in appoggio concreto, ma anzi finiva per esprimersi in dissenso.

Una riprova ci è offerta da quell'Hermann Kriege, che nella citata lettera Engels presentava a Marx come « magnifico tipo di agitatore » e che, grazie a un recente incontro, avrebbe dovuto riferire sull'atteggiamento politico di Feuerbach [92]. Kriege, espulso dalla Germania, giunse a Bruxelles, ma si trovò ben presto in disaccordo con Marx e compagni sulla decisione da prendere. Egli preferiva infatti, anziché « rovinarsi la vita » in una disperata battaglia politica da esule, rifarsi un'esistenza « umana » in America [93]. Esito dello scontro però fu un dissenso di ordine politico generale e un interessante avvicinamento di Kriege a Feuerbach, espresso come un assenso pieno alla sua linea politica.

Mentre « Marx risolveva tutti i rapporti religiosi nei rapporti reali » mediante l'analisi politico-religiosa, Kriege ribadiva, riecheggiando Feuerbach, l'importanza e la priorità della critica religiosa, che avrebbe permesso di « indirizzare direttamente nella energia della rivoluzione tutta l'energia finora compressa nella astrazione » [94]. Egli poi esplicitamente dava ragione a Feuerbach riguardo al fatto che la vera rivoluzione fosse quella « silenziosa » [95] e accusava « alcuni comunisti » di essere come i Berlinesi, come E. Bauer, in quanto « attendevano la salvezza del mondo dall'apparizione di un libro », di essere ancora teologi [96].

La decisione dunque di lasciare Bruxelles era una scelta non solo personale, ma anche politica. In primo luogo si recava a Blankenberg a contatto con la natura.

Quando stamattina, cosí eccitato, sono andato lungo il mare, quando mi sono sentito potentemente risucchiare dai marosi nel fremito della natura, che tutto

[91] Cfr. lettera a O. Wigand, del 7 febbraio 1845, in: L. Feuerbach, *Briefwechsel* ..., cit., p. 197; cfr. anche lettera al fratello Friedrich, resa nota da W. Schuffenhauer in: *Feuerbach und der junge Marx* ..., cit., p. 136.

[92] *M. E. G. A.*, III, 1, pp. 266-67 [tr. it. cit., p. 21].

[93] Lettera a Feuerbach del 18.20 aprile 1845, in: L. Feuerbach, *Briefwechsel* ..., cit., p. 205.

[94] *Ivi*, p. 207.

[95] *Ivi*, p. 206.

[96] *Ivi*, p. 205.

discioglie, allora si è fatta in me tale chiarezza, tale pace, tale amore come non mai: la natura grandiosa al di fuori mi spingeva dentro nella mia propria natura, e questa mia propria natura si risolveva del tutto in un unico grande amore umano: io mi sentivo in armonia, in piena armonia con la natura e con l'umanità [97].

Questa esaltazione della natura come definitiva soluzione, come armonia totale, come amore cosmico si chiudeva con l'appello a Feuerbach perché « venisse » al suo « cuore palpitante » [98].

Disaccordo con Marx sui mezzi politici diretti, convinzione della priorità della critica religiosa e del recupero di un'etica pura, laica in quanto « amore », rifiuto dei mezzi « violenti », « negativi », rinvio alla natura come fondamento dell'agire politico sono elementi che proprio nel 1845 cominciarono a caratterizzare i « veri socialisti » [99]. Moses Heß nel 1845 proprio in difesa di Feuerbach contro l'attacco di Stirner aveva propugnato l'amore come fondato nell'uomo in quanto tale con tutte le proprietà sociali e aveva proposto come compito del socialista quello di « diventare veri membri del genere umano » [100].

Karl Grün, richiamando ancor piú esplicitamente l'introduzione dell'*Essenza del cristianesimo*, propugnava l'assimilazione nel movimento socialista, finora troppo « pratico », del contenuto positivo dell'umanesimo tedesco:

> Feuerbach ha mostrato che per questo motivo dovevamo proiettare al di fuori di noi la nostra propria essenza generica (teoretica e pratica), intelletto, volontà, amore per il fatto che e nella misura in cui non la possedevamo ancora interamente [101].

Sulla base dell'equivalenza feuerbachiana di genere e Dio proclamava il socialismo allo stesso tempo come « scienza suprema » e « su-

[97] *Ivi*, p. 204.

[98] *Ibid.*

[99] Cfr. G. D. H. Cole, *Socialist Thought. The Forerunners* (1789-1850), London 1953, tr. it. L. Bernardi, *Storia del pensiero socialista. I precursori* (1789-850), Bari 1967, pp. 272-75.

[100] M. Heß, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt 1845, in: M. Heß, *Sozialistische Aufsätze* (hg. v. Theodor Zlocisti), Berlin 1921, pp. 200, 203 [tr. it. C. Cesa, in: *La sinistra hegeliana. Testi scelti da K. Löwith*, Bari 1960, pp. 37, 40].

[101] K. Grün, *Fortschritt und Entwicklung. Neue Anekdota* (1845), *ivi*, pp. 101-02.

prema religione » insistendo sul lavoro da fare nella « testa », a livello di teoria [102].

L'attacco al « vero socialismo » da parte di Marx ed Engels prese le mosse proprio dalla *Circolare contro Kriege* dell'11 maggio 1846, dove è continuamente criticata la presentazione del comunismo come « religione dell'amore » [103]. Tuttavia l'obiettivo principale fu Karl Grün [104]. La costanza e l'accanimento della polemica, poco conciliabile col disprezzo continuamente espresso per la scarsa levatura intellettuale e onestà morale [105] dell'uomo, non si possono spiegare solo con asti personali [106]. In gioco era la piazza di Parigi, dove il Grün contava sull'appoggio deciso di Proudhon, che Marx ed Engels non riuscirono a smuovere [107]. Il problema era dunque quello non di una definizione semplicemente astratta del « comunismo », ma di una elaborazione della concreta strategia politica, rispetto alla quale divisioni sempre piú nette si stavano aprendo, e l'autorità di Feuerbach avrebbe potuto contare.

Non è un caso che l'*Ideologia tedesca* apra con Feuerbach e chiuda con i « veri » socialisti e soprattutto con il piú odiato rivale, K. Grün, quello che diventò il primo editore del fondo-Feuerbach [108]. Non è un caso che Engels, mandato a Parigi per controbilanciare l'influsso dei « veri » socialisti, nella stessa lettera non solo parli male del Grün, ma anche dell'*Essenza della religione* di Feuerbach [109]. L'Essenza, l'Uo-

[102] K. Grün, *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, *ivi*, pp. 124-25.

[103] *M. E. W.*, IV, pp. 4-7, 12-14 [tr. it. a cura di F. Codino, *Opere*, VI, Roma 1973, pp. 38-42, 47-9].

[104] K. Marx, *Erklärung gegen K. Grün ...*, *ivi*, pp. 37-9 [tr. it. cit., pp. 73-4]; F. Engels, *Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa ...*, *ivi*, pp. 222-47 [tr. it. cit., pp. 264-90]; dello stesso A., *Die « wahren » Sozialisten*, *ivi*, p. 259 [tr. it. F. Codino, *Opere*, V, Roma 1972, p. 589].

[105] Cfr. lettera di Engels a Marx del 19 agosto 1846, in: *M. E. G. A.*, III, 2, pp. 26-7 [tr. it. cit., A. Manacorda, pp. 34-5].

[106] Per la confutazione di questa tesi, cfr. J. Straßmaier, *Karl Grün und die kommunistische Partei*, Trier 1973, pp. 10-15.

[107] Si veda la « denuncia » di Grün nella lettera di Marx, Engels e Ph.-Ch. Gigot a Proudhon del 5 maggio 1846, in: *M. E. G. A.*, III, 1, p. 8 [tr. it. M. Montinari, *Opere*, XXXVIII, cit., p. 445] e la risposta di Proudhon in difesa dell'accusato, cfr. *Lettres de Pierre-Joseph Proudhon*, a cura di D. Halévy e L. Guilloux, Paris 1929, pp. 71-6.

[108] *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung* (hg. v. K. Grün), Leipzig und Heidelberg 1874, 2 voll.

[109] *M. E. G. A.*, III, 2, pp. 26-7 [tr. it. cit., A. Manacorda, pp. 34-6].

mo, la Natura insospettivano ora Engels anche in senso politico. Tuttavia identificare l'autore dell'*Essenza del cristianesimo* con le posizioni politiche di un Grün o anche di un Heß sarebbe stato strategicamente errato, avrebbe significato riconoscere a loro un'investitura, a cui bramavano. Da qui lo sforzo di Marx ed Engels per tenere distinti i due discorsi, le due critiche. Cosí se in quelli biasimarono soprattutto la vuota retorica, intrisa di moralismo e idealismo, in questo attaccarono l'atteggiamento teoretico, che lo accomunava a tutta la tradizione filosofica, e il naturalismo passivo. Collegamenti fra le due critiche erano possibili, ma non necessari. La distinzione trovava peraltro un riscontro nel distacco dello stesso Feuerbach, che, continuando nel suo tipico atteggiamento, non dava nessun avallo esplicito neppure a quelli che a lui si richiamavano.

In questa tensione l'*Essenza della religione* finí per costituire la prova piú lampante dei vizi di impostazione del pensiero di Feuerbach, la formulazione piú chiara di quel naturalismo passivo, che certo non mobilitava le energie rivoluzionarie, trasformatrici dell'uomo.

> Egli [Feuerbach] non vede come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a sé stessa, bensí 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 perfezionato ulteriormente l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni [110].
>
> 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 [111].

Marx riprendeva dunque quell'appunto critico già avanzato nel marzo del 1843 e singolarmente si trovava concorde, in ultima analisi, col suo vecchio amico Bruno Bauer, quello che per primo, ancora nel 1842, si era chiesto perché Feuerbach non si interessasse di politica [112]. Già nel 1845, prima dell'*Essenza della religione*, Bauer aveva ricondotto l'atteggiamento « contemplativo », « mistico » di Feuerbach a un'impostazione spinozistica di fondo, che annullava l'agire individua-

[110] K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie*, in: *M. E. W.*, III, p. 43 [tr. it. F. Codino, *Opere*, V, Roma 1972, pp. 24-5].

[111] *Ivi*, p. 45 [tr. it. cit., p. 27].

[112] Cfr. Zvi Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of B. Bauer on Marx's Thought*, The Hague 1977, pp. 206-07.

le nella permanenza della sostanza universale [113]. Qui egli aveva ravvisato quella fondamentale continuità dal Dio panteistico dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* (1830) al tema della sensibilità dei *Principi* (1843), che vanificava ogni presunta, radicale, novità e contrastava con gli sforzi, con i propositi conclamati di recuperare l'individuo empirico [114]. La conclusione era stata una stroncatura del suo materialismo « religioso »:

> Feuerbach non è piú o non è ancora il materialista francese, che riconosce solo l'essere presente, reale, la materia e questa in quanto si espande e si realizza attivamente nella molteplicità, la natura, bensí, come giustamente osservano i suoi seguaci, è il materialista diluito e scomposto con l'umanesimo, ossia il materialista, che non è materialista, e l'umanista, che non è umanista, bensí il materialista, che sulla terra e sul suo essere non può resistere, ma vuole spiritualizzarsi e ascendere al cielo, e l'umanista, che non può pensare,— né edificare un mondo spirituale, bensí si ingravida col materialismo [115].

Questo giudizio, proferito prima del periodo chiaramente naturalistica di Feuerbach, ebbe fortuna e ritornò per es. nell'importante *Storia del materialismo* (1866) di F. A. Lange [116], che pure arrivò fino ai *Principi*, anche se nel frattempo il materialista « spurio » aveva pubblicato e stava pubblicando scritti ben piú impegnati nella questione specifica [117].

Piú positivi nei confronti del materialismo di Feuerbach furono certo Marx ed Engels: essi nell'*Ideologia tedesca* misero in rilievo il suo passo avanti rispetto ai materialisti « puri » per lo sforzo di comprendere anche l'« uomo », ma ammisero che tale impresa era in gran parte fallita giacché l'uomo era stato concepito solo come « oggetto » sensibile, non anche come « attività » sensibile.

> È tanto vero che questa attività, questo continuo lavorare e produrre sensibile, questa produzione, è la base dell'intero mondo sensibile, quale ora esiste, che se fosse interrotta anche solo per un anno, Feuerbach non solo troverebbe un enorme cambiamento nel mondo naturale, ma gli verrebbe ben presto a mancare l'intero mondo umano, la sua stessa facoltà intuitiva, e anzi la sua stessa esistenza. È vero che la priorità della natura esterna rimane ferma, e che tutto questo non

[113] B. Bauer, *Charakteristik L. Feuerbachs ...*, cit., pp. 88-91.

[114] *Ivi*, pp. 88-91, 93-101, 104-119.

[115] *Ivi*, p. 123.

[116] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866, p. 285.

[117] Cfr. la critica di K. Grün, *Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus*, Leipzig 1876, pp. III ss.

si può applicare agli uomini originari, prodotti da *generatio aequivoca*; ma questa distinzione ha senso solo in quanto si consideri l'uomo come distinto dalla natura. D'altronde questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach, non la natura che oggi non esiste piú da nessuna parte, salvo forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione, e che quindi non esiste neppure per Feuerbach [118].

Un modello interpretativo del naturalismo di Feuerbach, formatosi nel vivo delle lotte politiche, era dunque già pronto prima dell'*Essenza della religione* e ne condizionò pesantemente la recezione in indirizzi di pensiero diversi.

Esso fu riproposto con una connotazione positiva agli inizi di questo secolo. Sul monismo naturalistico di Feuerbach insistette il curatore della seconda edizione delle *Opere*, F. Jodl, che voleva recuperare al di sotto della forma critica un positivo messaggio morale e sociale [119]. Anche Plekhanov nel suo sforzo per articolare concettualmente una base materialistica al marxismo si appoggiava a Feuerbach, anche a quello degli ultimi scritti, e ne rivalutava lo spinozismo [120].

La recente ricerca ha offerto nuovi elementi a convalida dell'intuizione baueriana: l'istanza dell'annullamento dell'individuo nell'infinito, il ruolo fondamentale rivestito dall'amore fin dai primi scritti, la definizione del tutto come natura, intesa piú come unità sincronica, che varietà diacronica rinvierebbero a una problematica e a temi romantici, fondamentali nella formazione e nella prima produzione dell'autore [121].

Su questo sfondo la recezione dell'hegelismo, in particolare per quanto riguarda la dialettica [122], il rapporto fra essere e pensiero [123], avrebbe avuto peculiari caratteristiche.

[118] *M. E. W.*, III, p. 44 [tr. it. cit., p. 26].

[119] F. Jodl, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart 1904, pp. 56-63.

[120] G. Plekhanov, *Die Grundprobleme des Marxismus*, l'opera, pubblicata nel 1908, fu tradotta in tedesco nel 1910; noi utilizziamo l'edizione curata da Rjazanov, Berlin 1929, cfr. pp. 21-2.

[121] Uwe Schott, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel*, Göttingen 1963, pp. 42-8, 54-6, 67-70, 101-03, 106-07, 124, 153, 162-63, 189-93; cfr. già C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Bari 1963, pp. 25-8, 35, 40-2, 67, 142-44, 167, 168.

[122] C. Cesa, op. cit., pp. 89, 134-35.

[123] U. Schott, op. cit., pp. 103-04; mi sia consentito rinviare anche a quanto ho scritto in *Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti*, Firenze 1982, pp. 1-2, 8-23, 26-8.

Molti hanno ripreso la famosa definizione marxiana di Feuerbach come lo « Schelling capovolto », contenuta nella citata lettera del 3 ottobre 1843 e hanno riconosciuto fra i due affinità e contatti ben maggiori di quanto i toni polemici lascerebbero supporre [124].

Tuttavia se tematiche e problemi romantici sono evidenti, l'elaborazione di Feuerbach non si può assolutamente ridurre a una loro esplicazione, a un loro sviluppo. Al contrario spesso lo sforzo del pensatore va proprio nella direzione opposta, almeno nel senso che cerca di controbilanciare quei motivi con altri opposti: cosí nei *Pensieri*, citati dal Bauer [125] la terza parte è sí tutta centrata sul superamento dell'individuo in quanto tale mediante il ricordo, l'amore, il processo dello spirito [126], ma la seconda, non riducibile a semplice momento ed estremamente importante [127], è tutta tesa a dare una consistenza, una fondazione all'individuo in quanto individuo, in quanto « unico » [128]. Nelle *Lezioni sulla filosofia moderna* (1835-36), dove il panteismo rinascimentale assurge a inizio della filosofia moderna [129], a principio tuttora basilare e normativo anche nei confronti dell'idealismo [130], e Schelling è apprezzato per aver riconosciuto in Dio la natura [131], si sottolinea continuamente la necessità di contrapporre all'unità la differenza [132], di riconoscere nella natura stessa la luce, l'intelligenza [133]. Se il rinascimento italiano è valorizzato per la sua visione immanentistica, panteistica della natura [134], questo avviene non tanto in un'ottica religiosa, quanto nella ricerca di un orizzonte teoretico nuovo, nel quale inquadrare la

[124] K. E. Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Göttingen 1961, pp. 169-74, 179-82, 192-96, 220, 234-40, 273-80; C. Cesa, op. cit., pp. 100-04; P. Cornehl, *Feuerbach und die Naturphilosophie*, in: « Neue Zeitschrift für systematische Theologie » (1969), pp. 37-93; U. Schott, op. cit., pp. 103-05.

[125] B. Bauer, *Charakteristik L. Feuerbachs* ..., cit., pp. 88-91.

[126] *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satirischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde*, in: *G. W.*, I, pp. 334, 341-42, 346-47.

[127] Su questo punto si veda l'insistenza di C. Cesa, op. cit., p. 169.

[128] *G. W.*, I, pp. 242-50.

[129] L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, hg. v. E. Thies, bearbeitet v. C. Ascheri u. E. Thies, Darmstadt 1974, p. 46.

[130] *Ivi*, pp. 141-42.

[131] *Ivi*, pp. 166-67.

[132] *Ivi*, pp. 49, 87.

[133] *Ivi*, pp. 167, 180-81.

[134] *Ivi*, pp. 21-7.

nuova scienza della natura [135]. Se la natura non può essere interamente assorbita nella prassi umana, questo non è necessariamente un supporto alla conservazione, può essere anche un antidoto contro la prassi distruttiva, tecnologica, veicolo di strumentalizzazioni e repressioni, passata anche nel marxismo nonostante le istanze di liberazione contenute nel nucleo originario [136].

Nell'uscita di Feuerbach dalla scena politica giocarono dunque ragioni non del tutto ovvie, tensioni interne allo stesso pensatore, che le tensioni politiche del momento finirono per coprire, pricipi niente affatto scontati, che presenti nell'*Essenza della religione* e nel suo naturalismo in generale, meriterebbero di essere riconsiderati, se si vuole effettivamente uscire da schemi troppo datati e preconfezionati.

La natura « non umana » fra neokantismo, storicismo e materialismo.

Se per gli ex-compagni di lotta l'*Essenza della religione* e gli altri scritti pubblicati nel 1846 [137] non furono che la riprova di tendenze involutive e conservatrici, già intraviste, e non meritarono una analisi circostanziata, per molti altri, impegnati in un rinnovamento dell'hegelismo e nel suo superamento, costituirono un terreno prezioso di confronto e di riesame dei presupposti teoretici di fondo. Per l'ampiezza e la serietà del confronto si impongono fra le altre [138] due opere.

[135] *Ivi*, pp. 16-8, 25-6, 35 n., 49.

[136] A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München 1973, tr. it. G. Valera e G. Marramao, *Il materialismo antropologico di L. Feuerbach*, Bari 1975, pp. 56-7, 76-7, 197-203, 233-37, 269-70; dello stesso A., *Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpretation*, in: *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach* (hg. v. H. Lübbe u. H.-M. Saß), München-Mainz 1975, p. 167, e la discussione successiva alla relazione, *ivi*, pp. 184-196.

[137] *Ergänzungen und Erläuterungen zum « Wesen der Religion »*, nel primo volume (pp. 360-409) e *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist; Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae*, nel secondo volume (pp. 347-414) dei *Sämmtliche Werke* (Leipzig 1846).

[138] Si vedano anche gli interventi di K. Schwarz, *Das Wesen der Religion*, Halle 1847, pp. 160-220; K. Fischer, *Ludwig Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit*, in: « Die Akademie », Leipzig 1848, pp. 128-90; E. A. v. Schaden, *Über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes. Ein Sendschreiben an Herrn Dr. L. Feuerbach*, Erlangen 1848, che aveva spedito il volume allo stesso Feuerbach sollecitandolo a una « risposta scientifica e pubblica », cfr. *S. W.*, XIII, pp. 160-61, cfr. la risposta di Feuerbach, in: *G. W.*, VI, pp. 391-403.

Nella prima l'autore, Julius Schaller, presenta la sua decisione di scendere in campo contro Feuerbach come un passo lungamente meditato e sofferto, lasciando intendere come in un primo tempo avesse condiviso amici e obiettivi di lotta [139]. In effetti egli aveva aderito al programma dell'hegelismo liberale degli « Annali di Halle », prima di Feuerbach [140]. Ora però ricalcando le accuse dei « liberi », vede nella « nuova » filosofia proposta una « unilateralità di principio », una « nuova religione », un « dogmatismo » [141]. Facendo leva su un programma da lui stesso condiviso, il superamento del dualismo, e dedicando un'attenzione particolare a uno scritto, pubblicato subito dopo l'*Essenza della religione*, quasi in sordina nel secondo volume delle *Opere complete, Contro il dualismo di anima e corpo, spirito e carne* [142], tende a dimostrare come il nuovo principio gnoseologico, il sensismo, sia insufficiente a render conto della complessità del reale, e condanni l'autore a un procedere meramente esteriore, frammentario, ingiustificato [143]. Cosí i concetti sintetici, avanzati qua e là, risulterebbero piuttosto dei guazzabugli equivoci. Che significa che il pensiero è atto del cervello? Che questo è condizione necessaria di quello? Ma ciò è ovvio. Che il pensiero è prodotto dall'organo? Questo non è detto neppure da Feuerbach, che parla di una oscura totalità [144]. E l'uomo è l'unità dei contrasti?

È chiaro che in questo modo le contraddizioni non sono risolte sul piano concettuale; piuttosto l'uomo è solo l'agglomerato esteriore dei contrasti, il luogo, nel quale si accumulano, il filo, sul quale vengono infilati [145].

Lo scacco di tutta l'impresa, fondata sulle fragili basi del sensismo e del materialismo, è per Schaller evidente in quella natura « non umana », teorizzata nell'*Essenza della religione* [146], che dovrebbe costituire l'unità del tutto e al contrario apre la piú profonda spaccatura

[139] J. Schaller, *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs*, Leipzig 1847, p. III.

[140] Cfr. lettere di Ruge a Feuerbach del 14 ottobre 1837, del 27 luglio e 31 luglio 1838, in: *S. W.*, XII, p. 312 e XIII, pp. 7, 8.

[141] J. Schaller, op. cit., p. IV.

[142] *Sämmtliche Werke*, II, pp. 347-79.

[143] J. Schaller, op. cit., pp. 23-45, 61-7.

[144] *Ivi*, pp. 67-8.

[145] *Ivi*, pp. 77-8.

[146] Schaller si rifà in particolare al § 48, cfr. *ivi*, pp. 125-26.

fra la natura « in sé » e quello che è « per noi », fra il principio reale e quello conoscitivo, sicché il mondo umano, l'arte, la religione, la stessa pretesa di ogni giudizio e di ogni conoscenza rimangono inesplicabili [147]. Qui si riproporrebbe dunque la « cosa in sé » di kantiana memoria, ma senza una coscienza critica, senza un sistema [148]. Il ritorno a un dogmatismo acritico avrebbe anche un riflesso sul piano etico-politico:

> Il massimo, cui l'uomo poteva giungere in un simile agglomerato di attività senza un principio unificante, era una vita collettiva altrettanto esteriore, senza principi, nella quale i singoli si suppliscono reciprocamente, scambiano i loro bisogni e attività, ma senza che possa farsi valere una necessità, una differenza fra essenza e non-essenza, fra universalità morale e interessi egoistici. È allora nella vita ordinaria, che necessariamente si risolve l'enigma della religione, il sogno dello spirito religioso è per sempre bandito, l'uomo ritorna dalla dissociazione con sé all'unità, all'infinito appagamento in sé stesso [149].

Contro questa frammentarietà senza principio, contro questo brusco arresto del processo spirituale, Schaller fa valere il senso profondo della dialettica hegeliana in quanto totalità che abbraccia sia lo spirituale, sia il materiale in un continuo passaggio dall'uno all'altro [150]. Egli dunque tiene ferma quell'impostazione che era stata anche di Feuerbach negli anni 1835-37, secondo cui bisognava andare al di là della forma nella quale si era fissato il sistema logico-ontologico di Hegel per coglierne la spinta propulsiva [151]. Quando però si tratta di meglio definire questa spinta propulsiva anche Schaller è costretto a chiamarla « spirito »; la natura infatti è esteriorità [152].

La matrice idealistica dell'intera critica spiega perché questa poi sia riaffiorata, magari appoggiandosi ai noti rilievi di Bauer e di Marx, nel momento della ripresa dell'idealismo e del rifiorire dell'interesse per Hegel. Ne è una testimonianza il commento gentiliano alle *Tesi* di Marx e l'utilizzazione del suo concetto di prassi non solo contro il

147 *Ivi*, pp. 78-85, 128-29, 145-51.

148 *Ivi*, pp. 125-27.

149 *Ivi*, p. 163.

150 *Ivi*, p. 53.

151 Un primo spunto in *Kritik des Anti-Hegels. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*, Ansbach 1835, pp. 12, 59-68; poi *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* (1835/36), cit., p. 183; *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* (Leipzig 1837), in: *G. W.*, III, pp. 60-72, 214-16.

152 J. Schaller, op. cit., pp. 57-8.

materialismo di Feuerbach, ma contro il materialismo in quanto tale [153], un commento che finí per condizionare un difensore di Feuerbach come Rodolfo Mondolfo [154]. Anche la *Feuerbach-renaissance*, influenzata dal rinnovato interesse per Hegel, finí per esserne condizionata: analisi ampie, estremamente dettagliate del periodo giovanile, hegeliano, attenzione al maturare del momento critico nei confronti del maestro, grande rilievo al tentativo di una formulazione della filosofia dell'« esistenza », ma pratica svalutazione della fase della maturità, inficiata dal materialismo.

Agli inizi di questa feconda fase si colloca l'opera dell'ebreo polacco, Simon Rawidowicz [155], che però dopo l'emigrazione in Inghilterra e negli Stati Uniti per motivi razziali, abbandonò l'argomento e si consacrò del tutto all'approfondimento della cultura ebraica. Egli presenta il suo lavoro su Feuerbach in continuità con gli sforzi per ringiovanire Hegel [156] e proprio qui riconosce l'originalità, la grandezza del suo autore [157]. Cosí se per la prima volta riesce a dare un senso autonomo alla fase idealistica, contro le semplificazioni dei feuerbachiani ottocenteschi [158], e può spiegare un'evoluzione partendo non dal risultato finale, ma dalle spinte iniziali, dall'hegelismo stesso, respinge però con nettezza e con martellante monotonia quello che l'autore ha voluto costruire senza Hegel sulla base del sensismo, in quanto insieme frammentario, incoerente, che continua ad usare di contrabbando concetti idealistici senza esserne legittimato in linea di principio [159].

Un altro studioso, che in questi trent'anni piú volte è tornato su Feuerbach [160] e su altre figure della sinistra hegeliana [161], Henri Arvon,

[153] G. Gentile, *La filosofia di Marx* (1899), in: *Opere*, XXVIII, Firenze 1959, pp. 67-8, 78-81, 99, 101, 148-49, 155, 161-64.

[154] Cfr. C. Cesa, *Rodolfo Mondolfo interprete di Feuerbach*, in: *Pensiero antico e pensiero moderno in R. Mondolfo*, Cappelli, 1979, pp. 149-55.

[155] *Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlin 1931 (ripr. fotomecc., 1964).

[156] *Ivi*, pp. 3-4, 231-32.

[157] *Ivi*, p. 225; cfr. per l'inquadramento storico, C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Roma - Bari 1978, pp. 160-61.

[158] E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, cit., pp. 13, 24, 34, 126.

[159] S. Rawidowicz, op. cit., pp. 144-52, 158-59, 164, 186, 203-04, 219-225, 334.

[160] H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris 1957; *Feuerbach, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1964 e vari articoli.

[161] H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Paris 1954.

nel suo primo e piú importante libro sul filosofo si sforzava di mettere in luce l'embrionale esistenzialismo delle *Tesi* e dei *Principi* [162], come punto di incontro di materialismo e idealismo, poi però ravvisava nella fase successiva, inaugurata dall'*Essenza della religione*, un « divorzio » dei due elementi: da un lato la soppressione dell'autonomia umana al servizio tirannico della natura, dall'altro la nostalgia della libertà [163].

Incantenato ormai sull'altare di una natura sempre piú tirannica, Feuerbach però non riconosce la legittimità delle sue catene; conserva la nostalgia di una antropologia che, partendo dalla realtà concreta, possa abbracciare l'uomo totale. Il materialismo lo seduce perché gli sembra illuminare definitivamente la nozione di essere; ma lo lascia insoddisfatto allorché ritorna alla sola e vera preoccupazione della sua vita, Dio e la religione [164].

Anche la rivalutazione tardiva dell'*Essenza della religione* da parte di Karl Löwith risente pur sempre di quella interpretazione hegeliana, che abbiamo ritrovato in Schaller. La rivendicazione necessaria, legittima della natura in sé avrebbe come risvolto una immediatezza adialettica, una povertà di articolazioni concettuali [165].

Rispetto a questo modello interpretativo, che tanta fortuna ha avuto nel nostro secolo, il libro di Rudolf Haym [166] presenta suggerimenti diversi e offre spunti, che possono meglio illuminare un dibattito svoltosi negli ultimi trent'anni del secolo scorso. Questo giovane ventiseienne da un lato si sentiva piú vicino al filosofo avendo sperimentato su di sé la forza « inconfutabile » dell'*Essenza del cristianesimo*, dall'altro lato era piú sciolto dai limiti e dalle distinzioni di scuole e correnti filosofiche e si ispirava a quell'orizzonte umanistico-romantico, rappresentato da Karl Wilhelm von Humboldt [167], che non era certo estraneo a Feuerbach, attento lettore in gioventú di Herder [168]. Muovendo dallo stesso programma feuerbachiano di emancipazione, egli colse subito nell'*Essenza della religione* un concetto nuovo, la na-

[162] *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré* ..., pp. 99-101.

[163] *Ivi*, p. 142.

[164] *Ivi*, p. 161.

[165] K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit* ..., cit., pp. 200, 207-08.

[166] *Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider*, Halle 1847.

[167] Per rapide e pertinenti indicazioni rinviamo alla presentazione di E. Pocar della tr. it. *La scuola romantica. Contributo alla storia dello spirito tedesco*, Milano - Napoli 1965, pp. XIX-XXVIII.

[168] U. Schott, op. cit., pp. 48-70.

tura « non umana », e la giudicò un brusco salto, uno strappo, una rottura, radicata nella definizione stessa dell'uomo e della natura, designati come il negativo l'uno dell'altra [169]. Era questa impostazione, che secondo lui portava necessariamente al vicolo cieco, al paradosso di un discorso sulla natura, impossibile secondo « criteri umani », e a una relazione con un ente, sordo « ai lamenti e ai desideri dell'uomo » [170]. Dinanzi a questo esito Haym ribatteva:

> Ma no! E ancora no! La natura in verità risponde. La natura non è muta, anzi nessuno parla se non la natura e nulla potrebbe essere detto se non fosse la natura a parlare [171].

In antitesi egli proponeva, come intuizione piú profonda della romantica *Naturphilosophie*, l'idea che la natura sia « spirito addormentato » in vivente continuità con l'uomo [172], impulso alla libertà [173], fonte non solo della vita, ma anche dei desideri e dell'agire umano [174]. A questa idea anche Feuerbach secondo l'Haym era stato vicino, ma poi, preoccupato per le stravaganti conseguenze dell'*Unico*, anziché rivendicare le radici obiettive, naturalistiche del suo umanesimo, aveva finito per giustapporre a un io diventato « astratto » una natura altrettanto « astratta ». In altri termini aveva abbandonato la sfera piú propria del suo discorso, quella etica, ed era risalito al piú superficiale livello teoretico [175]. L'interpretazione è spiegata dall'Haym con un acuto parallelismo fra Feuerbach e Fichte: ambedue avevano criticato la teologia e propugnato una posizione, che era stata designata come atea, ambedue avevano rifiutato « le costruzioni sistematiche all'interno di un mondo ideale presupposto » e preferito « partire da un dato per giungere a una fonte originaria », il metodo genetico-critico, ambedue avevano dato grande rilievo al dinamismo dell'io, ambedue però, trascinati dalla polemica e dalla necessità di spiegarsi, finirono per fare il gioco degli avversari e per ritornare a quel piano teoretico o speculativo, da loro precedentemente contestato, cadendo nel dualismo di io

[169] R. Haym, *Feuerbach und die Philosophie* ..., pp. 3-4.
[170] *Ivi*, pp. 7-21, dove si collegano i §§ 48 e 35 dell'*Essenza della religione*.
[171] *Ivi*, p. 21.
[172] *Ivi*, p, 4.
[173] *Ivi*, p. 12.
[174] *Ivi*, pp. 43-7, 64-6, 82-4.
[175] *Ivi*, pp. 27-8, 43-7.

e non-io [176]. Il difetto di Feuerbach, ancor piú che di Fichte, è stato quello di non aver colto la « forma » di quella dimensione etica, in cui era radicato il suo programma di emancipazione, di non essersi reso conto del suo movimento trascendentale, nel quale effettivamente era possibile ritrovare la natura non come « cosa in sé », *noumenon* acategoriale, punto morto della conoscenza, ma come « fondamento inconscio » dell'io [177].

Attraverso l'*Essenza del cristianesimo* l'Haym si propone di riaffermare cosí la « tendenza originaria » dell'idealismo critico, in quanto « r e a l i s m o critico o trascendentale » e traccia un filone sotterraneo da Platone a von Humboldt, a Herder, a Kant, a Fichte, ma anche a Feuerbach, un passaggio obbligato nella liberazione dal « dogmatismo idealistico », rappresentato soprattutto da Schelling e da Hegel [178].

La replica dell'autore dell'*Essenza della religione*, generalmente riluttante a scendere sul terreno dei suoi critici, indica quanto la lettura di questo giovane l'avesse colpito. Non è una risposta convenzionale, ma il tentativo di portare avanti l'analisi del rapporto: uomo-natura. Da un lato egli, secondo una strategia piú volte adottata [179], scarica sull'oggetto della sua trattazione, il cristianesimo o la religione naturale, ciò di cui è accusato, la separazione dell'uomo dalla natura, e indica come suo compito proprio la negazione, il superamento di tale situazione [180]. D'altro lato però ribadisce la legittimità e il senso della natura non-umana:

> La scienza naturale, almeno al suo attuale stadio, ci conduce necessariamente a un punto, in cui non c'erano ancora le condizioni dell'esistenza umana, in cui la natura, cioè la terra, non era ancora oggetto dell'occhio e della coscienza umana, la natura era quindi un ente assolutamente non umano [181].

Fra queste coordinate si svolse il dibattito dell'ultimo trentennio dell'ottocento, in concomitanza con l'affermarsi del neokantismo. La

[176] *Ivi*, pp. 23-7, 43-4.

[177] *Ivi*, pp. 46-7, 6-7, 99-100.

[178] *Ivi*, p. 47, 100-01, 22-23.

[179] Cfr. la risposta a Stirner, *Über das « Wesen des Christentums » in Beziehung auf den « Einzigen und sein Eigenthum »* (1845), in: *G. W.*, IX, pp. 434-35.

[180] *Über das « Wesen der Religion » in Beziehung auf « Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider », von R. Haym, 1847. Ein Bruchstück* (1848), in: *G. W.*, X, p. 335.

[181] *Ivi*, p. 336.

scintilla fu accesa dalle critiche di F. A. Lange [182], che certo, avvicinate a quelle dell'Haym, non possono non risultare stupefacenti: egli rimproverava a Feuerbach proprio l'assenza dell'idea della « cosa in sé » [183], imputandone la responsabilità a una permanente dipendenza da Hegel, che rispetto a Kant aveva fatto il « passo indietro » di abbandonare « il concetto di una conoscenza delle cose piú universale rispetto a quella umana » [184]. La contraddizione è facilmente comprensibile se si tien conto del fatto che lo storico del materialismo considerava solo le *Tesi* e i *Principi* e non sfiorava neppure l'*Essenza della religione* e le opere successive [185]. Inoltre dagli hegeliani, in particolare da Schaller, che conosceva bene [186], potrebbe aver mutuato, senza eccessivi ripensamenti, il giudizio sull'antropologia feuerbachiana come eredità idealistica [187]. In ogni caso i suoi rilievi non solo provocarono le reazioni indignate dei feuerbachiani, ma finirono per condizionarne a loro volta l'impostazione. Questi infatti accettarono l'assenza in Feuerbach della « cosa in sé » e la presentarono come un punto a favore del loro maestro, in quanto superamento del dualismo. Lo scritto da loro frequentemente citato fu proprio *Contro il dualismo di anima e corpo, spirito e carne.*

Cosí Albrecht Rau nella sua risposta dura, sarcastica, a volte minacciosa stigmatizzava l'idea di una conoscenza piú universale rispetto a quella umana e di una « cosa in sé » come la conseguenza di un dualismo, presente in Kant [188]. Spirito e corpo erano solo « due facce della stessa realtà » [189], un'affermazione sostanzialmente coincidente con quella dell'hegeliano di centro Schaller nel suo commento a *Contro il dualismo* [190]. In verità però Rau subito dopo si preoccupava di staccare il suo maestro, « materialista », dalla vecchia compagnia hegeliana ripren-

[182] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866, pp. 284-92.

[183] *Ivi*, p. 287.

[184] *Ivi*, p. 285, cfr. anche p. 290.

[185] Questo limite fu biasimato soprattutto da K. Grün, *Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus*, Leipzig 1876, pp. III ss.

[186] Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* ..., pp. 131 e 470-71.

[187] *Ivi*, p. 285.

[188] A. Rau, *Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart*, Leipzig 1882, pp. 87-8, 93-4.

[189] *Ivi*, pp. 88-9.

[190] J. Schaller, op. cit., pp. 61, 86-8.

dendone le critiche antispeculative, già contenute in *Per la critica della filosofia hegeliana* [191] e sottolineando la sua distanza dal « misticismo idealistico »: per Feuerbach infatti nessun fenomeno poteva manifestare tutta l'essenza e occorreva la pluralità degli individui, il cammino della storia [192]. Se questa precisazione, fondata ancora su uno scritto del 1839, fosse sufficiente a garantire l'autonomia della concezione feuerbachiana della natura e la sua presunta consistenza materialistica, fu ben presto dimostrato dagli sviluppi successivi. Già il Rau di passaggio aveva osservato, facendo proprie le istanze di unità avanzate dall'avversario e citando un importante passo di *Contro il dualismo*:

> Mi sarebbe facile dimostrare che il Lange qui si trova completamente sul terreno proprio della filosofia di Feuerbach, potrei cogliere l'occasione per staccarlo dalla sua filosofia e guadagnarlo a Feuerbach [193].

C. N. Starcke proseguí in questa direzione e negò a Feuerbach l'etichetta di materialista per farne un importante antesignano del criticismo fenomenistico postkantiano [194]. Respingendo la « cosa in sé », di cui non si può neppure parlare, la natura in sé, che si pone come limite invalicabile, « irrazionale » all'uomo, Feuerbach avrebbe riportato l'attenzione sull'io che conosce e dal quale non è possibile astrarre [195]. Egli avrebbe cosí contestato una metafisica distinzione fra conoscenza e mondo conosciuto [196]. Commenta Starcke:

> Se io sapessi tutto, ossia percepissi tutto, comprendessi nel mio organismo tutte le relazioni effettive, pensassi con tutti i cervelli, cadrebbe quella distinzione fra materiale e immateriale [197].

In sé dunque conoscenza e natura si identificano: ambedue sono rapporto [198]. Come spiegare allora la feuerbachiana « natura non umana »? Certamente è pensabile un tempo, in cui non esistevano le condizioni per l'uomo. Se però questi è stato poi prodotto, ciò significa che non le era indifferente, « estraneo », ma che vi era contenuto come « pos-

[191] *G. W.*, IX, pp. 17-24 [tr. it. cit., C. Cesa, *S. F.*, pp. 48-56].
[192] A. Rau, op. cit., pp. 89-93.
[193] *Ivi*, p. 96.
[194] C. N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart 1885, pp. 165-66.
[195] *Ivi*, pp. 127-29, 147-50.
[196] *Ivi*, pp. 149-51.
[197] *Ivi*, p. 151.
[198] *Ivi*, pp. 152-53.

sibilità »[199]. La distinzione non è dunque assoluta, ma relativa, come quella fra il tutto e la parte. L'uomo non è il fine dell'universo, bensí solo una goccia, ma una goccia legata al tutto. Il suo cervello è solo un nodo, in cui si intrecciano i rapporti della natura: la sua conoscenza è obiettiva, ma non esaurisce mai il tutto[200]. Queste considerazioni, sviluppate dallo Starcke sulla scorta della replica all'Haym, si chiudono rivendicando a Feuerbach il compimento di un'istanza, già avanzata da Hegel contro Kant, ossia « l'aver bandito l'irrazionale, l'aver fatto valere per le cose in sé il principio dell'identità »:

> Feuerbach trova l'identità dello spirito e della natura; solo in lui si può affermare che contenuto e forma sono un'unica e medesima cosa[201].

Questa conclusione, che almeno in parte e con valutazioni diverse, finiva per dare ragione al Lange, ebbe indubbia influenza sui feuerbachiani successivi, come Bolin[202], Jodl[203], Kohut[204], che pur giudicando « accademico » questo intervento si guardarono bene dall'attribuire al maestro il titolo di materialista e preferirono rifarsi a quella presa di distanza, contenuta proprio in *Contro il dualismo*:

> Verità non è né il materialismo, né l'idealismo, né la fisiologia, né la psicologia; verità è soltanto l'antropologia[205].

Su un altro versante il libro dello Starcke provocò per reazione una decisa rivalutazione di Feuerbach in quanto passaggio obbligato, insostituibile nella formazione del materialismo scientifico. Friedrich Engels in quella che doveva essere una recensione critica del libro ed è diventata un sostanzioso contributo, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1886), lascia intendere di essersi mosso lungo le direttive estremamente essenziali elaborate nel 1845-47 con l'*Ideologia tedesca* e le *Tesi* a Feuerbach[206]. A ben guardare però, l'este-

[199] *Ivi*, pp. 159-60.

[200] *Ivi*, pp. 130-31, 150-57.

[201] *Ivi*, p. 167.

[202] W. Bolin, *Ludwig Feuerbach* ..., cit., pp. 47-53.

[203] F. Jodl, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 56-7.

[204] A. Kohut, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Werke*, Leipzig 1909, pp. 401-03.

[205] *G. W.*, X, p. 135 [tr. it. F. Tomasoni, in: *Materialisti dell'Ottocento*, a cura di A. Pacchi, Bologna 1978, p. 116].

[206] *M. E. W.*, XXI, p. 264 [tr. it. P. Togliatti, Roma 1972², p. 15].

riore identità nell'apprezzamento del principio materialistico e nel rifiuto della visione morale e storica nasconde mutamenti estremamente significativi. Se là nella polemica contro i « veri socialisti » si attaccava non solo il discorso morale o religioso di Feuerbach, ma anche il suo materialismo, che in quanto « teoretico », « passivo », mistico ne costituiva la base, ora di fronte a una interpretazione fenomenistica, che mira a negare il materialismo, Engels rivendica l'articolazione gnoseologica dell'impostazione feuerbachiana definendola « materialismo puro » [207] e tende semmai a relegare a un livello piú superficiale, semplicemente terminologico, o a giustificare con l'arretratezza delle scienze le oscillazioni, le incoerenze, le insufficienze espositive [208].

Engels individua il nocciolo del materialismo nell'affermazione della priorità della natura rispetto al pensiero, che sarebbe il « prodotto di un organo materiale corporeo » [209] e attribuisce all'*Essenza del cristianesimo* l'aver rimesso « sul trono senza preamboli questa concezione » [210]. Dell'antica posizione critica affiora solo un'eco lontana nel discorso della « cosa in sé », dove il contributo « piú ingegnoso che profondo di Feuerbach » è inquadrato nella « essenziale » soluzione già data da Hegel e nella rivendicazione risolutiva, che richiama le *Tesi* a Feuerbach, della prassi scientifica, la quale riproducendo la « cosa in sé », ne elimina l'*impasse* [211]. Il libro di Engels ha fissato linee fondamentali per la successiva interpretazione marxista. Tuttavia la lettura dell'*Essenza del cristianesimo* in chiave materialistica, al di là della sua legittimità storica [212], era piú una deduzione di principi ritenuti coimplicati nella proclamazione dell'ateismo [213], che una ricostruzione del procedimento e del cammino di Feuerbach.

Molto piú centrate sulla produzione naturalistica dell'autore e piú attente alle sue specifiche articolazioni sono l'opera già menzionata di Plekhanov e *Materialismo ed empiriocriticismo* di V. I. Lenin. Quest'ultimo, sollecitato da un analogo antagonista, che, riprendendo il critici-

[207] *Ivi*, p. 278 [tr. it. cit., p. 35].

[208] *Ibid.* [tr. it. cit., pp. 36-7].

[209] *Ivi*, p. 277 [tr. it. cit., p. 35].

[210] *Ivi*, p. 272 [tr. it. cit., p. 27].

[211] *Ivi*, p. 276 [tr. it. cit., pp. 33-4].

[212] Cfr. la sua confutazione in E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, cit., pp. 58-9, 137-39.

[213] F. Engels, *L. Feuerbach* ..., pp. 275-77 [tr. it. cit., pp. 31-35]; cfr. per gli spunti piú anticipatori nell'*Essenza del cristianesimo*, *G. W.*, V, pp. 171, 175-78.

smo kantiano, tendeva ad eliminare il materialismo, affronta il problema della « cosa in sé » in termini nuovi giungendo a una netta rivalutazione della « natura non umana ». Nella « cosa in sé » Kant manteneva una traccia di realismo [214], nella « natura non umana » Feuerbach pone le basi per un materialismo « coerente » [215]. Riprendendo la replica all'Haym, Lenin da un lato rivendica la priorità e l'indipendenza della natura, che quando « non esistevano ancora le condizioni per l'esistenza umana » era « un'entità assolutamente non umana », d'altro lato, riecheggiando lo Starcke, assicura che questa avendo prodotto l'uomo, ha anche posto le condizioni per essere conosciuta [216]. Tale conoscenza viene poi illustrata sempre sulla scorta di un suggerimento feuerbachiano contenuto in quella replica, secondo cui i concetti umani sarebbero sí nella n o s t r a lingua, ma costituirebbero pur sempre una t r a d u z i o n e di qualche cosa di obiettivo [217]. Lenin vi si appoggia per sviluppare la sua teoria della conoscenza come rispecchiamento, come « immagine » limitata, ma oggettiva della realtà [218].

A partire da Plekhanov e Lenin, il marxismo ha riscoperto e rivalutato la produzione naturalistica di Feuerbach nella convinzione che contenga fondamentali principi, che, sviluppati, costituiscono il materialismo dialettico [219]. Tuttavia il momento critico, la distanza gnoseologica fra natura e conoscenza umana, il travaglio del conoscere in quanto « tradurre » sono aspetti, che il dibattito legato al kantismo ha toccato e che la teoria materialistica del rispecchiamento rischia di eludere. La « natura non umana » contiene, come fu colto da tanti commentatori a partire da Schaller e Haym, un riferimento, anzi un confronto con la problematica di Kant, al quale Feuerbach nel suo allontanamento da Hegel e nel suo avvicinamento alle scienze si era accostato dopo l'iniziale critica di stampo hegeliano [220]. Essa non esclude, anzi implica una rifles-

[214] V. I. Lenin, *Opere Complete*, XIV, Roma 1963, pp. 37-64, 83-93, 194-201.

[215] *Ivi*, pp. 71-81, 95-103, 171, 197-201, 230-31.

[216] *Ivi*, pp. 81, 95-103.

[217] *G. W.*, X, p. 345.

[218] *Materialismo ed empiriocriticismo ...*, pp. 114-19, 150-53.

[219] A. Kosing, *Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie*, in: « Deutsche Zeitschrift für Philosophie » (1972), pp. 1090-1109; W. Schuffenhauer, *Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach*, *ivi*, pp. 1461-73.

[220] A Kant Feuerbach si richiama nell'avanzare il suo concetto di « genere », strumento critico nei confronti del sistema hegeliano, cfr. *Über Philosophie und Christentum* (1839), in: *G. W.*, VIII, p. 254.

sione sul linguaggio e la validità delle scienze, che nettamente distingue la posizione di Feuerbach dal dogmatismo realistico o ancor piú dal materialismo volgare e ripropone il problema del rapporto storico-culturale col positivismo tedesco. Nella nostra indagine avremo modo di constatare se effettivamente nella formulazione di questo concetto e nella genesi dell'*Essenza della religione* ci sia stata una riflessione sulla scienza.

Inoltre come la « natura non umana » non è necessariamente espressione di misticismo religioso, cosí è forse anche da discutere la sua presunta valenza conservatrice, immobilistica. Acutamente Haym vi ha visto una rottura della romantica identità di finito e infinito, natura e storia [221]. Se egli proprio per questo l'ha condannata, noi non possiamo ignorarne l'importanza nella formazione della cultura contemporanea, in particolare dello storicismo tedesco a partire da Dilthey [222]. Essa ha significato in quanto tale l'abbandono di quei correlati cosmologici, che si proponevano a fondamento di una visione teleologica della storia. A questo proposito sarà significativo osservare nella nostra indagine se, al di sotto di una esteriore svalutazione della storia, non ci sia la contestazione di quelle teleologie della storia, che hanno avuto come scopo ultimo l'esaltazione di un particolare tipo di uomo, di una particolare cultura e civiltà. I documenti che ho ritrovato sulla colonizzazione mi pare non siano da trascurare.

Infine quella radice ispiratrice, individuata nello spinozismo, rivelerà anche nella nostra indagine una consistenza e una vitalità tali da stabilire forti legami fra « paganesimo », stoicismo, patristica, naturalismo seicentesco. È però da chiedersi con A. Schmidt [223] se essa non possa, col suo richiamo al qualitativo, rivestire anche un significato critico rispetto alla trasformazione tecnologica, alla manipolazione arbitraria, allo sfruttamento della natura.

Una prospettiva evolutiva: problemi di cronologia e ipotesi di lavoro.

Questi spunti di epistemologia scientifica, di critica non solo gnoseologica, ma anche culturale possono sí rendere interessante una inda-

[221] R. Haym, *Feuerbach und die Philosophie* ..., pp. 11-14, 21, 48-56, 100-01.

[222] Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1971², pp. XVI-XX, 11 *passim*.

[223] A. Schmidt, op. cit., pp. 154-60.

gine genetica sull'*Essenza della religione*, ma nello stesso tempo sollevano il dubbio che nell'evoluzione di Feuerbach siano affiorati solo fugacemente, subito contraddetti da altri pronunciamenti ben piú consistenti, e quindi nel concreto non abbiano dimostrato quella capacità organizzativa, quella coerenza di fondo, che i posteri poi, edotti magari da altre filosofie, possano volervi ritrovare.

Una contraddizione che a questo proposito gioca un ruolo determinante è quella fra la « natura non umana » dell'*Essenza della religione* e la tesi centrale di *Contro il dualismo*, piú volte toccata nel dibattito precedente, secondo cui verità non sarebbe né il materialismo, né l'idealismo, bensí soltanto l'antropologia, soltanto il punto di vista della sensibilità [224]. Quelli che per amore di Feuerbach hanno voluto, come il Rau, conciliare le due tesi, hanno finito per appiattire le istanze critiche della « cosa in sé » preparando quell'assorbimento della natura nella sfera umana, che, come nello Starcke, sa di neokantismo. Nella direzione opposta Engels [225] e il materialismo dialettico hanno dovuto dire che la negazione del materialismo come dell'idealismo dipendeva da un « pregiudizio » riguardo al concetto di materialismo e non corrispondeva alla posizione di fondo dell'autore. Rimaneva però anche da spiegare l'affermazione dell'antropologia come unica verità.

Il dilemma fra le due tesi fu ricondotto da S. Rawidowicz allo stesso pensiero dell'autore, sempre animato da una tendenza « centrifuga » nei confronti del sistema hegeliano, ma poi dopo la conclamata, parossistica rottura, caduto in « un'oscillazione fra un idealismo derivante dall'empiria e un empirismo piú o meno vicino al materialismo » [226]. Cosí lo studioso che per primo ricostruiva un'evoluzione interna negli scritti del periodo idealistico, la negava per quelli successivi e per dimostrarlo indicava per es. in *Contro il dualismo* la ricaduta in schemi concettuali del passato dopo le affermazioni naturalistiche dell'*Essenza della religione* [227].

Un presupposto dell'argomentazione merita però di essere attentamente esaminato: è vero che *Contro il dualismo* sia successivo all'*Essenza della religione?* Certamente questa fu pubblicata qualche mese

[224] *G. W.*, X, p. 135 [tr. it. cit., p. 116].
[225] *M. E. W.*, XXI, pp. 278-79 [tr. it. cit., pp. 35-7].
[226] S. Rawidowicz, op. cit., p. 150.
[227] *Ivi*, pp. 178-79.

prima: uscí nel fascicolo primo di « Die Epigonen » del 1846 [228] e, lievemente modificata, nel primo volume delle *Opere Complete* [229]; *Contro il dualismo* nel secondo volume [230]. I motivi però di questa precedenza sono facilmente intuibili e riguardano non l'ordine di composizione degli scritti, bensí gli interessi e la struttura dell'iniziativa editoriale intrapresa. Wigand, con qualche legittima preoccupazione [231]. si era accinto a stampare le *Opere complete* di colui che si era imposto come critico del cristianesimo e della religione; quale mezzo poteva scorgere piú idoneo per richiamare l'attenzione dei lettori se non quello di pubblicare su una sua rivista un nuovo scritto di analogo argomento e di cominciare l'edizione con il volume intitolato: « Commenti e integrazioni all'Essenza del cristianesimo »? Viceversa *Contro il dualismo* si inseriva tematicamente nel secondo volume dal titolo: « Critiche e principi filosofici ».

A fronte dell'ordine di pubblicazione, una base piuttosto fragile, ci sono altri indizi, che meriterebbero di essere considerati. L'anno successivo Feuerbach pubblicò nel terzo volume delle *Opere* un nuovo scritto di argomento antropologico dal titolo: *La questione dell'immortalità dal punto di vista dell'antropologia* [232] e qui si riferí continuamente ai risultati dell'*Essenza della religione*, come alla base da cui ricavare le conseguenze anche sul piano antropologico, storico e politico [233]. Perché al contrario in *Contro il dualismo* la ignorò del tutto?

Forse conviene ritornare alla presentazione, che l'autore stesso fece di questo scritto:

> Spiegazioni rispetto ai *Principi della filosofia*, le quali però non pretendono di essere complete né quantitativamente, né qualitativamente. Esse sono state stese per iscritto troppo tardi, in un tempo in cui il fuoco della primitiva concezione si era già spento e il mio senso si era rivolto ad altri oggetti, piú vicini all'uomo [234].

È questa una testimonianza indiretta del fatto che l'opera, conce-

[228] *Ivi*, pp. 117-78.

[229] *Ivi*, pp. 410-86.

[230] *Ivi*, pp. 347-79.

[231] Cfr. lettera di Feuerbach a Ch. Kapp del 29 marzo 1845, in: *S. W.*, XIII, p. 144; ma anche per gli opposti interessi dell'autore alle *Opere* e dell'editore alla rivista, lettere di Feuerbach a Wigand dell'8-16 novembre 1847 e già anche quella dell'inizio del 1844, *ivi*, pp. 154, 130-31.

[232] *Ivi*, pp. 261-363.

[233] *G. W.*, X, pp. 205, 236-37, 251-54, 271-72, 276, 290, 296-97.

[234] *Ivi*, p. 122 [tr. it. cit., p. 105].

pita all'epoca dei *Principi*, sarebbe stata redatta almeno tre anni dopo, quando il primitivo entusiasmo era stato ormai assorbito ed esaurito [235] da altri lavori, fra cui l'*Essenza della religione*? Perché Feuerbach si sarebbe proposto di realizzare un'idea, che nel frattempo aveva perso per lui ogni attrattiva? Sappiamo che per lui scrivere significava a tal punto essere coinvolto da un oggetto, che non inviava piú neppure lettere agli amici [236]. Come si spiega allora questo parto forzato, fuori tempo? Mi sembra che la presentazione dello scritto possa essere interpretata anche in altro modo, se si tiene presente il metodo di lavoro dell'autore.

Questi, ispirato da un argomento, accumulava una mole enorme di materiale, soprattutto di estratti, di citazioni, cui dava rapide risposte o aggiungeva spunti di argomentazioni. Le esigenze della pubblicazione però lo inducevano in un secondo tempo a limare, ridurre, tagliare, un'operazione « chirurgica », che gli costava molto [237], tanto che la parte tolta veniva in qualche modo conservata e per es. nell'*Essenza del cristianesimo* andò a costituire la lunga appendice. Anche i *Principi* nella loro forma epigrafica richiesero tagli e Feuerbach ne parlò con un certo dispiacere: « moltissime cose sono state tralasciate » [238]. Scorrendone, anche rapidamente, gli argomenti, si nota subito la sproporzione fra l'ampiezza della critica alla speculazione con il conseguente rinvio alla sensibilità e la sbrigatività nella delineazione del nuovo uomo, dell'uomo come concreta unità [239]. Ora è proprio di questo che parlano sia *Contro il dualismo*, sia i pochi frammenti pubblicati insieme e intitolati: « *Principi della filosofia* ». *1843-44*. Fra il primo e i secondi ci sono significative coincidenze, per es. nella opposizione fra lo spirito « oggettivo » e lo spirito « soggettivo », risolta in ambedue col riferimento allo scrittore e con l'esempio di Schiller o di Goethe.

Che senso ha la differenza fra lo spirito « soggettivo » e lo spirito « oggettivo »? Questo: Schiller, mentre scrive, è spirito soggettivo, Schiller, dato alle stampe, è spirito oggettivo [240].

[235] Questo « esaurimento » è per Arvon appiglio a un negativo giudizio di valore, cfr. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, cit., pp. 154-55.

[236] Cfr. *S. W.*, XIII, pp. 59, 111; si veda poi la teorizzazione di questa necessità « patologica » dello scrittore nell'*Abelardo ed Eloisa* (*G. W.*, I, pp. 611-15, 623-26) e proprio nello scritto in questione (*G. W.*, X, p. 128, tr. it. cit., p. 110).

[237] Cfr. *S. W.*, XIII, pp. 60, 61.

[238] Cfr. lettera a Ch. Kapp del 14 novembre 1843, in: *S. W.*, XIII, p. 130.

[239] *G. W.*, IX, pp. 320, 335-40 [tr. it. cit., C. Cesa, pp. 255, 269-73].

[240] *Contro il dualismo*, in: *G. W.*, X, p. 128 [tr. it. cit., p. 110].

Spirito oggettivo! Che cosa è? Il mio spirito, quale esiste determinatamente per gli altri, lo spirito che è nelle mie opere [...] Non leggo forse Goethe, quando ne leggo gli scritti [241]?

Cosí un'altra corrispondenza è data dal contrasto fra la totalità, l'« assoluto », o il « mistero » della vita, e la finitezza, l'astrazione della scienza [242]. Sullo sfondo di queste affinità anche le differenze meritano di essere considerate. I frammenti datati « 1843-44 » già accennano a temi che poi saranno sviluppati nell'*Essenza della religione*, come il problema dell'origine dell'uomo dalla natura, la cui spiegazione andrebbe ricercata nelle mutazioni intervenute non solo nell'uomo, ma anche in piante e animali e l'importanza del rapporto uomo-natura per la riduzione del soprannaturale da un lato all'uomo, dall'altro alla natura [243]. Come spiegare in questi frammenti di appena tre pagine il rinvio a tematiche dell'*Essenza della religione*, in corso di elaborazione, e il silenzio totale in *Contro il dualismo*, uno scritto di analogo argomento molto piú ampio? Non forse perché questo è piú antico, piú vicino ai *Principi*, come l'intero orizzonte della sensibilità lascerebbe presumere [244]?

L'analisi interna ci porta allora a riconsiderare un dato che nel corso della critica e delle interpretazioni si è perso: non è stato confutato, bensí piú semplicemente dimenticato. Nella sua opera, in cui raccoglieva i frutti di un lavoro certo non rigoroso filologicamente, tuttavia fondamentale per il materiale che ebbe a disposizione, Karl Grün attestava per *Contro il dualismo* la datazione: « 1843 » [245] in effetti spiegava lo scritto in quel contesto cronologico. Il dato fu ripreso dallo Starcke [246] e dallo Jodl [247]; poi però nel novecento si perse, forse per colpa del Bolin, che nell'esporre il contenuto delle opere aveva seguito semplicemente l'ordine di pubblicazione [248]. Sulle orme di costui i critici suc-

[241] *Principi ...*, 1843-44, *ivi*, p. 178 [tr. it. cit., C. Cesa, p. 306].

[242] Cfr. *Contro il dualismo*, in: *G. W.*, X, pp. 134-35, 137 [tr. it. cit., pp. 115-116, 117], con *Principi ...*, 1843-44, *ivi*, p. 178 [tr. it. cit., p. 307].

[243] *G. W.*, X, pp. 178-79, 180 [tr. it. cit., pp. 306-07, 308].

[244] Un ulteriore dato che situerebbe la definitiva stesura dei frammenti intitolati: « *Principi della filosofia* ». *1843-44* verso la fine del 1844 e dopo *Contro il daulismo*, potrebbe essere l'accenno già contenuto al problema del rapporto fra egoismo e amore, posto dall'*Unico* di Stirner, cfr. *ivi*, p. 180 [tr. it., p. 308].

[245] *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß*, cit., I, pp. 101, 116.

[246] Op. cit., p. 116.

[247] Op. cit., p. 56.

[248] Cfr. *S. W.*, XII, pp. 109-11.

cessivi, primo fra tutti il Rawidowicz, finirono per identificare surrettiziamente ordine di pubblicazione e ordine di stesura e per collocare lo scritto nel 1845 [249] o nel 1846. Ulteriori indizi giocano a favore della datazione addotta dal Grün. In una lettera all'amico Ch. Kapp del 14 novembre 1843 Feuerbach ricorda che in estate a Norinberga avevano parlato di « spirito e non spirito, io e tu, carne e sangue » [250], un tema che riecheggia il titolo di *Contro il dualismo di anima e corpo, spirito e carne*. Secondo questo suggerimento la presentazione dello scritto potrebbe essere interpretata anche piú facilmente, in conformità al modo di lavorare dell'autore.

Nella primavera del 1843 [251] erano presumibilmente terminati i *Principi della filosofia dell'avvenire*, che uscirono nel luglio di quell'anno. Sull'onda di una ancor viva ispirazione Feuerbach continuò a rielaborare e ad accumulare materiale per una nuova antropologia. Nell'autunno però intervennero fattori di disturbo, che rivolsero la sua attenzione verso altri argomenti. Di una « crisi » per una decisione da prendere circa un lavoro invernale egli parla all'amico Kapp il 13 ottobre 1843 [252]. I ripetuti tentativi di coinvolgimento da parte di Ruge e Marx e la definitiva proposta di quest'ultimo nella lettera del 3 ottobre [253], perché scrivesse per i progettati « Annali franco-tedeschi » una caratterizzazione di Schelling, avevano gettato Feuerbach nell'incertezza, nell'imbarazzo [254]. All'inizio, convinto della « bontà » dell'idea si era « fatto forza » e aveva preso in mano le lezioni edite da Paulus [255], poi però, appena « messo a fuoco lo spauracchio, questo era sparito in vano fumo e nebbia ». Aveva cosí lasciato perdere, almeno per il momento, un oggetto tanto « ripugnante » [256], tuttavia aveva continuato a parlarne in

[249] S. Rawidowicz, op. cit., p. 177, dice che lo scritto « sembra » essere del 1845.

[250] *S. W.*, XIII, p. 129.

[251] Cfr. per questa datazione anche C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, in: « De Homine », 19-20 (1966), pp. 241-42, 251.

[252] *S. W.*, XIII, p. 126.

[253] *M. E. G. A.*, III, 1, pp. 58-60.

[254] Cfr. W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, cit., pp. 194-201, dove si riportano due abbozzi di risposta a Marx.

[255] E. G. Paulus, *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung, oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der von Schellingschen Entdeckungen*, Darmstadt 1843.

[256] Lettera a Ch. Kapp del 14 novembre 1843, in: *S. W.*, XIII, pp. 129-30.

tutte le lettere all'amico fino al maggio del 1844 [257]. Non si era dunque trattato di un fatto passeggero, ma di un mutamento di attenzione, di prospettive. In questo nuovo contesto, impostosi quasi dall'esterno nell'autunno del 1843, potrebbe essere avvenuta la stesura di *Contro il dualismo*, che, come dice la presentazione, avrebbe avuto luogo in un periodo di crisi, in cui nuovi oggetti, « piú vicini all'uomo » cominciavano ad attrarre il suo sguardo; questi non erano certo la filosofia della rivelazione di Schelling, bensí motivi da essa avanzati in forma « mistica », che riportavano Feuerbach agli spunti panteistici e naturalistici per es. di Jakob Böhme [258].

Per tutti questi riscontri, che mi pare trovino nel *Nachlaß* non confutazioni, ma semmai riconferme [259], l'ordine proposto dal Grün e anzi già adottato dallo Schaller nel suo commento del 1847, risulta ben piú fondato di quello seguito da tanti commentatori del novecento. In tal caso l'argomento addotto contro la coerenza, contro la consistenza di una evoluzione naturalistica viene a cadere e anzi suggerisce un criterio per una netta demarcazione fra il periodo sensistico-antropologico e quello naturalistico: il nuovo rapporto fra l'uomo e la natura. Certamente il motivo della natura è un filo che unisce tutta la produzione di Feuerbach e prima determina una particolare recezione dell'hegelismo mediante l'identificazione di spirito e natura, poi la critica del panlogismo astratto in favore di una totalità concreta. Tuttavia fino all'*Essenza della religione* lo schema concettuale del rapporto uomo-natura rimane sostanzialmente immutato: è antropocentrico. La definizione della totalità muta, ma il suo centro — sia essa spirito e sensibilità — rimane l'uomo. Anche il capovolgimento radicale delle *Tesi*, che consiste nel rimettere i piedi sulla terra, non intacca la posizione suprema dell'uomo, che in quanto coscienza è la definitiva realizzazione dell'essere.

L'essere è la realtà della coscienza, ma, per converso, la coscienza è la realtà dell'essere — la coscienza soltanto è l'essere r e a l e [260].

[257] Cfr. *S. W.*, XIII, pp. 131, 133, 134, 135.

[258] Cfr. lettera a Ch. Kapp del 5 febbraio 1844, *ivi*, pp. 131-2.

[259] Ci sono fogli, che per evidenti affinità hanno probabilmente fatto parte di stesure preliminari; questi non si riferiscono mai all'*Essenza della religione*, ma a temi precedenti, cfr. U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^{d} 19^{r} e soprattutto 27^{c}, dove l'unità di pensiero e cervello è ricavata dall'unità di speculazione ed empiria, secondo l'impostazione della filosofia genetico-critica, teorizzata negli anni 1838-39.

[260] *G. W.*, IX, p. 252 [tr. it. cit., pp. 186-87].

È stabilita dunque una essenziale reciprocità, che in un altro passo è definita come rapporto di soggetto e predicato [261]. Cosí

l'uomo è e si sa come l'essenza autocosciente della natura, come l'essenza della storia, l'essenza degli stati, l'essenza della religione [262].

Anche nei *Principi*

la verità è soltanto la totalità della vita ed essenza umana [263].

Se talune affermazioni dell'*Essenza del cristianesimo* sembravano preludere al materialismo e in questo senso furono spesso utilizzate nel materialismo dialettico, non bisogna però nascondersi il fatto che quella materia, quella natura, avanzata come base dello spirito era il corpo, « fondamento, soggetto della personalità ». Feuerbach infatti precisava:

Ma la natura, come abbiamo dimostrato, non è nulla senza il corpo [264].

Questo antropocentrismo, radicato nella formazione idealistico-hegeliana [265], ma accentuatosi durante la filosofia genetico-critica e quella sensistico-antropologica col farsi sempre piú vicina all'uomo l'idea della totalità, arriva dunque a *Contro il dualismo*, in cui « sensibilità è realtà » [266], e all'*Essenza della fede secondo Lutero*, in cui tutto il dinamismo della religione è ricondotto al bisogno sensibile, all'istinto di felicità [267]. Qui però Feuerbach già avverte la parzialità dell'analisi e annuncia l'opera che tratterà Dio come « l'essenza della natura » [268]. È in questa, nell'*Essenza della religione*, che l'antropocentrismo sarà supera-

[261] *Ivi*, p. 258 [tr. it., p. 193].

[262] *Ivi*, p. 259 [tr. it., p. 194].

[263] *Ivi*, p. 338 [tr. it., p. 272].

[264] *G. W.*, V, p. 177.

[265] Cfr. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830), in: *G. W.*, I, p. 263: « Era prima credenza pressoché universale fra gli uomini che tutto fosse fatto per loro, che essi fossero lo scopo del mondo, che quindi il centro dell'universo fosse qui sulla terra. Questa credenza nasconde in sé una profonda verità; è però inadeguata per il fatto che in questo scopo intendeva solo il singolo uomo, il suo utile e il suo vantaggio, intendeva quindi lo scopo dell'umanità solo fisicamente, non spiritualmente ».

[266] *G. W.*, X, p. 139 [tr. it. cit., p. 119].

[267] *Ivi*, pp. 403-04.

[268] *Ivi*, p. 408 n.

to. Se la natura è sorda ai desideri umani, « inflessibile e dura come l'acciaio », assolutamente autonoma rispetto ai concetti umani [269], ciò significa che l'uomo non ne è il fine [270]. L'umanesimo feuerbachiano, da Stirner attaccato come ultimo rifugio dell'idealismo e della teologia, subisce qui una profonda modifica.

A buon diritto Haym aveva ravvisato uno stacco, una rottura nell'evoluzione dell'autore [271]. In questa prospettiva sarà importante sondarne la coerenza, la consistenza teoretica per trovare finalmente una chiave d'interpretazione della lunga e discutibile fase della maturità. Feuerbach, preoccupato del fatto che rottura significasse incoerenza, la coprí presentandola solo come un'integrazione ai pensieri precedenti [272]. Che però non fosse tale, è indirettamente provato dall'uso che lui stesso fece successivamente dell'*Essenza della religione*, come la vera e adeguata base della sua nuova concezione della natura e dell'uomo [273]. Certamente l'autore riconsiderando la formazione dell'opera, vi poteva scorgere tanti passaggi graduali, « necessari », tuttavia il risultato finale non ne fu semplicemente la somma. Nello studio della genesi dell'opera sulla base degli inediti avremo modo di seguirne il complicato percorso dai temi dell'*Essenza del cristianesimo* a quelli dell'*Essenza della religione* e qui le novità appariranno sí motivate dallo sviluppo, ma insieme originali e frutto di una sintesi, che può essere correttamente definita materialismo.

[269] *Ivi*, pp. 42, 40, 54-55, 60-1 [tr. it. cit., pp. 80, 78, 94-5, 100-01].

[270] *Ivi*, pp. 71-2 [tr. it., p. 112].

[271] *Feuerbach und die Philosophie ...*, cit., pp. 3, 22-33.

[272] *G. W.*, X, pp. 333-34.

[273] È infatti il testo base delle lezioni richieste durante il periodo rivoluzionario dagli studenti e tenute ad Heidelberg dal 1° dicembre 1848 al 2 marzo 1849, cfr. *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen* (1851), in: *G. W.*, VI, p. 3.

Capitolo Secondo

AL CUORE DEL CRISTIANESIMO: LA TRINITÀ

L'inedito e il testo usato.

Fra gli studi condotti sicuramente durante la preparazione dell'*Essenza della religione* stupisce trovare una quarantina di fogli di varie dimensioni, fittamente riempiti di estratti dal *De sanctissima Trinitate* di Denys Petau [1]. Feuerbach, che già nel 1840 esprimeva il fastidio per la teologia e il desiderio di cambiare totalmente campo passando alle scienze naturali [2], si addentrava ancora nel 1844 in un'analisi puntuale del trattato teologico piú arduo, piú elaborato, per non dire piú astratto, quello sulla trinità. L'*Essenza del cristianesimo*, che avrebbe dovuto essere il punto finale della sua critica teologica [3], l'aveva al contrario invischiato in accese polemiche e l'aveva spinto a un paziente lavoro di raccolta delle prove storiche, fattuali, oggettive [4], dei testi dei padri e dei fondatori del protestantesimo. Anche dopo la seconda edizione (1843) il lavoro era proseguito e aveva portato allo scritto: l'*Essenza della fede secondo Lutero* [5], pubblicato nel 1844. Anche lo studio sulla tri-

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^{d} 40^{c} [Nel seguito abbreviato in 40^{c}. L'ordine dei fogli, finora mai stabilito, è stato da me fissato e indicato seguendo il corso dell'opera, da cui sono presi gli estratti, e tenendo presenti i titoletti in alto].

[2] Cfr. lettere a Ch. Kapp, martedí 1840, in: *S. W.*, XIII, pp. 35-6; penultima settimana di giugno 1840, *ivi*, p. 38; 20 novembre 1840, *ivi*, p. 48; 12 gennaio 1841, *ivi*, pp. 57-8.

[3] Cfr la lettera a O. Wigand, 5 gennaio 1841, *ivi*, p. 54.

[4] Cfr. la prefazione alla seconda edizione, in: *G. W.*, V, pp. 14-7.

[5] *G. W.*, IX, pp. 353-412. Lo scritto è stato recentemente pubblicato in traduzione italiana da A. Alessi, in *L. Feuerbach, Filosofia e cristianesimo, L'essenza della fede secondo Lutero*, Roma 1981, pp. 122-96. Rispetto all'ampiezza delle

nità, come attesta il titolo, rientra in questo impegno di ulteriore documentazione dell'*Essenza del cristianesimo.*

Il foglio esterno, che funge da copertina, porta in alto il titolo: *Wesen des Christentums, Belegstellen. Exzerpte über Trinität: Vater - Sohn - Zeugung - Bild - Wort Gottes - H[eiligen] Geist aus [Essenza del cristianesimo, documentazione. Testi sulla trinità: padre - figlio - generazione - immagine - parola di Dio - spirito santo tratti da]* « *Dionysii Petavii Aurelianensis e S. J. Theologicorum Dogmatum T[omus] II. De sanctissima Trinitate. Lut[etiae] Parisio[rum] 1644 [in] fol[io]* ». *1844* [6]. Come si vede, la data dello studio è chiaramente indicata; in calce sono poi annotati con altrettanta cura anche i titoli e le date di pubblicazione degli altri tre volumi della *Teologia dogmatica* di Denys Petau [7].

L'uso di quest'opera come miniera da cui attingere i testi biblici e patristici, era ampiamente diffuso fra i teologi [8]; essa infatti rappresentava una prima grande realizzazione di quel metodo « positivo », già avviato da Maldonado, che si proponeva di superare le secche della scolastica, assorbita da dispute scolastiche e impigliata in costruzioni sistematiche, per far parlare le verità della fede da loro stesse. Il Petau, dotato di sensibilità umanistica e formato alla ricerca storica e filologica nel contatto con I. Casaubon, aveva accettato la sfida dei protestanti di ritornare alle fonti originarie della fede e del dogma e aveva raccolto e sistemato quei testi fondamentali

critiche stupisce vedere sbrigativamente spiegata la genesi dello scritto come « un ritorno di fiamma, sia pure momentaneo all'istanza antropologica, in contrasto con l'evolversi in senso positivistico, cui il pensiero di Feuerbach fu soggetto a partire dal 1842-43 » (p. 37), quando si pensa alla definizione, data dallo stesso curatore, del periodo 1839-45 come di un periodo antropologico e umanistico (cfr. pp. 24-25, 26-28) e si tiene presente il modo lento, graduale, con cui nascevano le opere di Feuerbach, nonché la particolare documentazione di questa.

[6] 40[c] (*Umschlagblatt*). [Il titolo dell'opera del Petau, accuratamente riportato da Feuerbach, sarà da noi indicato con la sigla *T. D.*].

[7] Denys Petau (Dionysius Petavius), nato a Orléans il 21 agosto 1583 e morto a Parigi l'11 dicembre 1652 insegnò filosofia a Bourges, a Reims e a Parigi, poi sempre a Parigi teologia. Compose scritti umanistici, apologetici e polemici contro i protestanti e i giansenisti. Alla sua opera principale, *Theologicorum Dogmatum ...*, prevista in 10 volumi, ma realizzata solo per i primi quattro, lavorò per vent'anni. Per queste notizie biografiche rimandiamo a *Lexikon f. Theologie u. Kirche* (hg. von J. Höfer u. K. Rahner), VIII (Freiburg 1963), col. 314.

[8] Cfr. ancora nella seconda metà del 1800 per G. B. Franzelin, G. Canobbio, *Autorità e verità. Il magistero della chiesa organo vivente della tradizione negli scritti di G. B. Franzelin*, Brescia 1979, p. 65.

dei primi secoli, cui tutta la cristianità attribuiva autorità [9]. Da qui l'interesse di Feuerbach in un momento di ricerca e analisi delle basi storiche.

Il ritorno alle fonti non poteva non avere fin dall'inizio sulla teologia influssi innovativi, per non dire rivoluzionari. Mettere in secondo piano quei sistemi teologici, che attraverso una secolare opera di abrasione, di correzione, di definizione di termini e concetti avevano costruito un tutto compatto e organico per far parlare i testi originari nella loro immediatezza significava rimettere in movimento gli equilibri raggiunti e lasciar intravedere al di sotto del dogma un'evoluzione storica. In effetti il Petau è ricordato come « un iniziatore alla storia del dogma » [10].

Divergenze, anche rilevanti, fra affermazioni dei padri anteniceni e la dottrina poi fatta propria dalla chiesa, fra teologia orientale e occidentale erano affiorate soprattutto nel trattato sulla trinità. Per appianarle Petau aveva scritto un'ampia prefazione, in cui affermava che solo « pochissimi » fra i padri « dissentivano dalla comune fede », in gran parte si trattava o di modi di dire o di cose che non toccavano la sostanza del dogma [11]. Tale prefazione era però stata considerata a tal punto poco coerente con l'opera, che alcuni, fra cui P. Bayle vi videro una sorta di professione di fede imposta dai dottori della Sorbona e dall'autorità ecclesiastica [12].

In realtà il Petau, pur non avendo sottaciuto le divergenze e avendo quindi stimolato la teologia ad elaborare una visione storica, evolutiva del dogma [13], manteneva ancora una concezione statica del dogma come « dottrina immutabile » [14]. In questa prospettiva però i contrasti

[9] Sul suo significato nella storia della teologia, cfr. P. Galtier, *Petau Denys*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1933, XII/1, col. 1322-24.

[10] *Ivi*, col. 13242; *Lexikon f. Theologie und Kirche*, cit., col. 314; K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis* (hg. v. J. Feiner u. M. Löhrer), II (Einsiedeln, Zürich, Köln 1967), p. 318.

[11] *T. D.*, II, *Praefatio*, c. I, §§ X, XII; c. III, § V; c. VI, §§ I, II.

[12] P. Galtier, art. cit., col. 1317, 1327-34.

[13] Sul senso e la problematica di questo concetto, cfr. K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in: *Schriften zur Theologie*, I (Einsiedeln, Zürich, Köln 1967), pp. 49-90; *Überlegungen zur Dogmenentwicklung, ivi*, IV (1967), pp. 11-50; Z. Alszeghy - M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967.

[14] L. Karrer, *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius*, Münches 1970, p. 128, di questa citazione sono debitore a G. Canobbio, op. cit., pp. 73-4, che ne riporta un passo estremamente significativo.

erano ancor piú difficili da superare e la distinzione introdotta fra essenziale e marginale, nucleo dottrinale e formulazione esteriore era gravida di implicazioni anche pericolose [15]. Da qui la forte carica di rielaborazione e di ripensamento totale, implicita nell'opera. Essa si proponeva sí di dimostrare « l'identità della chiesa del suo tempo con quella primitiva », il consenso dei padri « senza riguardo a contesti cronologici o storici » [16], ma questo significava ridare attualità alla dogmatica antica nel momento della sua formazione.

Il trattato sulla trinità è certo il piú denso di fermenti innovativi [17], che ora, dopo tre secoli di discussioni e riflessioni teologiche, non hanno perso nulla della loro vitalità, anzi stimolano il dibattito postconciliare. L'uso che Feuerbach ne fa, dimostra chiaramente come alla sua sensibilità non siano sfuggiti questi aspetti. Per questo l'analisi feuerbachiana può forse mantenere anche per la teologia contemporanea un valore provocatorio e problematico non sottovalutabile.

Essenza e individuo: la persona come singolarità.

Il concetto, che nel trattato sulla trinità svolge il ruolo centrale, è quello di persona. In primo luogo esso si presenta connesso a quello di essenza, di sostanza, in una identità, che è insieme distinzione. Il rapporto fra essenza e persona è, come è noto, uno dei problemi che stimolò la critica e il formarsi autonomo del pensiero di Feuerbach prima contro il cristianesimo, poi contro la filosofia del suo stesso maestro Hegel. Fin nella lettera ad Hegel (1828) [18] è annunciata quella critica, che i *Pensieri sulla morte e l'immortalità* (1830) attuano con decisione contro l'identificazione arbitraria del singolo, della persona con la totalità, lo spirito (il '*Geist*' hegeliano) mediante la pretesa dell'immortalità personale [19]. Tale accusa è però poi anche rivolta in *Per la critica della filosofia*

[15] Come è noto, nel sei-settecento si era diffusa in Inghilterra la tendenza teologica, chiamata *latitudinarismo*, che cercava di ridurre ai piú essenziali e fondamentali gli articoli di fede e trovava sostegno nei platonici di Cambridge, fra cui R. Cudworth, del quale si parlerà nel capitolo successivo, cfr. *Evangelisches Kirchenlexikon* (hg. v. H. Brunotte u. O. Weber), II (Göttingen 1958), col. 1039.

[16] L. Karrer, op. cit., p. 128.

[17] *Lexikon f. Theologie u. Kirche*, cit., col. 314.

[18] *Briefe von und an Hegel*, cit., III, pp. 244-48 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, pp. 7-10].

[19] Cfr. nella parte seconda (*G. W.*, I, pp. 241-317) l'analisi della costituzione

hegeliana (1839) alla prospettiva storiografica hegeliana che fa suo il dogma dell'incarnazione e « rivendica la totalità, l'assolutezza come predicato di un fenomeno o di un'esistenza particolare, storica »[20]. Ammettere una religione o una filosofia assoluta significa non essersi domandati

se proprio sia possibile in sé che il genere si realizzi assolutamente in un individuo, l'arte in un artista, la filosofia in un filosofo[21].

Sulla distinzione fra essenza ed esistenza, genere e individuo si fonda l'*Essenza del cristianesimo.* Al capitolo sulla trinità, contenuto nella seconda parte[22], si ricollegano esplicitamente alcuni fogli, che in margine segnalano:

Sophistik. Trinität zu S. 348 Anm[erkung] und zu dem Satz: Gott ist ein aus drei Personen bestehendes persönliches Wesen [Sofistica. Trinità rispetto a pag. 348 nota e alla frase: Dio è un'essenza personale, che sussiste in tre persone][23]

oppure:

Trinität. « Wesen des Christentums », II Auf[lage], S. 348 Anmerk[ung] [Trinità. « Essenza del cristianesimo », II edizione, p. 348][24].

Qui, come in quel capitolo, ritorna il giudizio di Feuerbach: « Sofistica »[25].

Anche dopo la seconda edizione dunque Feuerbach raccoglie nuova documentazione per dimostrare l'uso contradditorio, « sofistico » del termine ' persona '. Infatti quella distinzione fra essenza e individuo, che fra gli uomini permette la pluralità, in Dio non esiste. In un estratto Feuerbach trascrive:

Est igitur individua h. e. singularis res essentia divina, non modo sola et quatenus a personarum proprietatibus cogitando secernitur, sed etiam cum iisdem

spazio-temporale dell'individuo e nella parte terza (*ivi*, pp. 318-57) il suo superamento nello spirito, cfr. già anche nella dissertazione *De ratione una, universali, infinita* (1828), § 16 (*ivi*, pp. 86-9).

[20] *G. W.*, IX, p. 19.

[21] *Ivi*, pp. 19-20 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, p. 51].

[22] *G. W.*, V, pp. 359-93.

[23] 40^{c} 10^{v}.

[24] *Ivi*, 11^{r}, cfr. anche 19^{r}.

[25] *Ivi*, 4^{v}, 10^{v}, 20^{r}.

sumpta coniunctim. Est enim Deus unus, h. e. singularis et individuus, non quomodo multi homines unus homo dicuntur, sed ut quilibet illorum unus est, ita tamen ut hic ipse unus ac singularis Deus tres personae sint reapse distinctae, quod omnem admirabilitatem superat.

E piú sotto:

Quamquam in ejusmodi nominum usu, cum singularem et individuam Dei esse naturam dicimus, proprietas est observanda significationis, ne sic singularis credatur esse natura, ut communis esse nequeat, et sic individua, ut in una tantum existat persona vel hypostasi [26].

Riprendendo la classica definizione di Boezio, « *naturae rationabilis individua substantia* », con cui il Petau apre il capitolo sul significato del termine ' persona ', trascrive che la persona è « quella natura, che sussiste per sé, perfettamente, separatamente » e lascia intendere come tale sussistenza dovrebbe essere attribuita sia a Dio in quanto tale, sia a ciascuna persona divina [27].

Tale contraddizione è per il cristianesimo l'effetto che produce sulla mente umana il mistero, superiore verità, che in sé contiene gli opposti. Feuerbach si confronta con questa impostazione riportando l'affermazione di Gregorio Nisseno, secondo cui la dottrina trinitaria porrebbe il cristianesimo fra ebraismo e paganesimo, monoteismo e politeismo come « *media veritas* » al di sopra delle opposte « *opiniones* » [28]. Che per lui non si tratti di una vera sintesi, di un contenuto superiore, ma di un artificio verbale, è dimostrato dalle continue oscillazioni nel momento in cui si cerca di esplicitare il dogma. Non solo gli Ariani e i Sabelliani

[26] *Ivi*, 10r-v [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XIII, § IV, p. 424 e c. XIV, § XI, p. 443]. [Ie sottolineature qui, come in tutte le altre citazioni, sono dello stesso Feuerbach].

[27] *Ivi*, 6r [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. IV, § I, p. 339]; cosí per es. trascrive: « Sed tum scilicet ea intelligitur natura, quae per se, perfecte separatimque consistit [...] Apud Theologos vero personae nomen nonnisi substantiam significat, non tamen sine qualitate vel functione aliqua ... Non igitur persona solas istas notas significat, sed una cum iis substantiam, quam afficiunt ac singularem constituunt et ab reliquis separant ». Cfr. anche *ivi*, 8r-v.

[28] *Ivi*, 9r: « [...] sed inter duas opiniones media procedat veritas, quae utramque sectam evertit et ab utraque, quod utile est, colligit. Nam judaicum dogma destruitur tum eo quod Verbum admittitur, tum fide in Sp[iritum] S[anctum]. Gentilium autem multiplicibus de diis aboletur error, quod naturae unitas multorum deorum imaginationem auferat ». [Cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XIII, § I, p. 422; qualche lieve variazione]. Vedi anche *ivi*, 30v.

riproducono all'interno del cristianesimo la contraddizione [29], ma gli stessi padri della chiesa nel respingere l'una di queste eresie cadono nell'altra, come è indirettamente ammesso dallo stesso Petau [30]. Cosí anche Gregorio Nisseno, Cirillo Alessandrino, Massimo Martire, Giovanni Damasceno, Teodoro Abucara ... illustrano l'unità di Dio dall'unità dell'essenza umana senza tener presente che la prima è di genere ben diverso, giacché non si può intendere semplicemente come specie [31].

Si potrebbe certamente obiettare che queste oscillazioni sono proprie non della fede, ma della teologia, non del nucleo dottrinale, ma della sua esplicitazione, tuttavia nel dogma di fede — e quello trinitario ne è un esempio lampante — la riflessione teologica risulta già essenzialmente implicata [32].

Se la distinzione di essenza ed esistenza è il principio ispiratore del momento critico, la loro unione è tuttavia un'istanza presente a Feuerbach fin dagli inizi. Se l'individuo non può pretendere a una identità né immediata, né esaustiva con il genere, non si può misconoscere quella che è la sua aspirazione piú profonda. È questa che dalla dissertazione *De ratione una, universali, infinita* [33] ai *Pensieri sulla morte e l'immortalità* [34] all'*Abelardo ed Eloisa* [35] suggerisce sintesi sempre nuove, in cui

[29] *Ivi*, 11^{v} [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XIV, § VIII, p. 442] e 10^{r} [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XIII, § III, p. 423].

[30] *Ivi*, 10^{r} [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XIII, § III, p. 423].

[31] *Ivi*, 12^{r-v} [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. IX, §§ V-IX, pp. 385-88]. Si veda per es. il passo citato di Gregorio Nisseno: « Est igitur Petrus et Paulus et Barnabas, secundum id quod est homo, unus homo: et secundum hoc ipsum, quod est homo, plures esse nequeunt. Dicuntur autem multi homines abusione quadam et non proprie » [p. 386]. Feuerbach rileva poi il paragone di Eusebio addirittura con l'oro: « Sic complectitur unitas Trinitatem, quomodo, verbi gratia, si trium solidorum personae uno eiusdem auri exprimantur metalli » [p. 387].

[32] Leo Scheffczyk, *Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität*, in: *Mysterium Salutis*, cit., II, pp. 145-87.

[33] *G. W.*, I, p. 30 (« cogitans ipse sum genus humanum »), p. 34 (« necesse est, ut in cogitatione illa momenta, quae in qualibet alia actione velut in diversa membra dissipata sunt et disiecta ... in unum cogantur »).

[34] « Der Mensch tritt als ein einzelner — und jeder trat so hinein — in die Menschheit ein als ein ganzes, fertiges, festes, schon geschlossenes Sein: die absolute Mitte der Menschheit ist das Bewußtsein oder vielmehr ist die Menschheit selbst, das ungetrennte Ganze in der Form des Wissens ». (*Ivi*, p. 331 — si veda in tutta la terza parte dei *Pensieri* l'importanza della memoria come processo storico).

[35] Si consideri il valore simbolico della conclusione: « das schönste Band zwischen Mensch und Schriftsteller ist die Liebe ». (*Ivi*, p. 638).

alla ragione subentra sempre piú l'amore. Se, ricollegandosi alla seconda parte dell'*Essenza del cristianesimo*, Feuerbach riprende come momento critico la distinzione, non omette però neppure di sottolineare, in linea con la prima parte dell'opera [36], il momento positivo dell'unione. La Trinità è allora, secondo un brano trascritto, l'ideale cui tende la comunità dei credenti:

> Etenim si omnium credentium, sicut scriptum est, erat anima una et cor unum: si omnis qui adhaeret Domino unus Spiritus est, ut Apostolus dixit: si vir et uxor in carne una sunt: si omnes homines, quantum ad naturam pertinet, unius substantiae sumus, si hoc de humanis scriptura dicit, quia multi unum sunt, quorum nulla potest esse cum divinis comparatio, quanto magis Pater et Filius in divinitate unum sunt, ubi nec substantiae, nec voluntatis ulla est differentia [37].

Da qui la continua insistenza dei padri, colta da Feuerbach, sull'essenza divina come comunità, come reciprocità, come concordia nelle operazioni *ad extra* [38], e la loro esclusione di ogni singolarità in quanto solitudine [39]. In questa prospettiva, certamente piú acuta e originale, già abbozzata nella prima parte dell'*Essenza del cristianesimo* [40], la critica della trinità come identificazione immediata di essenza e persona appare semplicistica, parziale, astratta, giacché ignora ciò che è costitutivo in essa, la mediazione, una mediazione non intellettualistica, ma d'amore.

Originarietà e dipendenza: la persona come relazione.

Certo la definizione di Boezio della persona come « *naturae rationabilis individua substantia* » non dà conto della persona divina, ma neppure della persona umana. La teologia contemporanea [41], forte dell'esistenzialismo e del personalismo, ha riscoperto nell'antica dogmatica trinitaria il concetto di persona come r e l a z i o n e .

A questo proposito è significativo osservare come lo stesso Feuerbach nel momento in cui si prepara a rovesciare il primato dell'essenza rispetto all'esistenza, coglie l'importanza di questo aspetto. Cosí se nella

[36] *G. W.*, V, pp. 130-49.

[37] 40^{e} 12^{r-v} [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XIV, § I, pp. 438-39].

[38] *Ivi*, 14^{r} [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XV, §§ I-VIII, pp. 444-49].

[39] *Ivi*, 10^{v} [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XIV, § XI, p. 443].

[40] *G. W.*, V, pp. 136-41, 148-49.

[41] Cfr. H. Mühlen, *Der heilige Geist als Person*, Münster 1963; *Una Mystica Persona*, München 1964.

seconda parte dell'*Essenza del cristianesimo* le persone divine sono ancora viste come raffigurazioni individuali, empiriche di determinazioni concettuali per l'intervento surrettizio dell'immaginazione [42], nella prima rappresentano le relazioni primarie, da cui dipende essenzialmente l'uomo [43].

Un buon numero di estratti di Petau è dedicato all'analisi delle relazioni intertrinitarie che, come sottolineano vari testi riportati, costituiscono le persone stesse [44].

La prima relazione, peraltro già trattata nell'*Essenza del cristianesimo,* è quella di padre e figlio: l'uno genera, l'altro è generato, l'uno è principio, l'altro è principiato. Feuerbach riporta molti testi dei padri, come Gregorio Nazianzeno, Atanasio, Agostino, che dimostrerebbero lo sforzo per comporre da un lato la dipendenza del figlio dal padre, il suo aver principio, dall'altro la sua piena divinità, la sua assoluta distinzione rispetto alle creature [45]. Il risultato è sí per lui contradditorio, sofistico [46], ma l'esigenza ineludibile, che ne è alla base, è quella della mediazione fra Dio e l'uomo. Riprendendo l'*Essenza del cristianesimo* [47] egli dimostra attraverso molti testi che il figlio è l'uomo in Dio, la possibilità reale di entrare in contatto col padre. L'antica patristica infatti chiama il padre con l'appellativo assoluto di Dio fondando su di lui l'unità divina [48], mentre fa derivare l'onnipotenza del figlio dal dono del padre [49]. Di Cirillo Alessandrino, Giovanni Damasceno, Giovanni Crisostomo vengono riportati testi, nei quali si

[42] *G. W.*, V, pp. 387-93.

[43] *Ivi*, pp. 132-35, 41-49.

[44] 40^{e} 8^{r-v} [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. X, §§ VI-XIV, pp. 397-405 e c. XI, §§ VIII-IX, pp. 410-13] e 19^{r} [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. IV, § X, pp. 495-96].

[45] *Ivi*, 1^{r-v}, 5^{r}, 13^{r}, 20^{r}, 21^{r-v}, 28^{r-v} [cfr. *T. D.*, II, l. I, cc. II-III, pp. 6-16 e c. VII, § II, pp. 42-3; l. II, c. XI, § X, p. 175; l. IV, c. XV, §§ III-IV, pp. 445-46; l. V, c. V, §§ III-VII, pp. 500-03 e § X, pp. 504-05; l. II, c. II, § IV, pp. 100-01 e § VIII, p. 103; l. VI, c. VIII, § VI, pp. 591-92].

[46] *Ivi*, 20^{r}.

[47] *G. W.*, V, pp. 162-67, 189-205.

[48] 40^{e} 28^{v}. Feuerbach riporta per es. citazioni da Atanasio e Gregorio Nazianzeno: « Athanasius: unum esse principium divinitatis, non duo principia ... unum idcirco esse Patrem et Filium, quod Filius non aliunde, sed a Patre genitus sit » [*T. D.*, II, l. IV, c. XV, § IX, p. 450]; « Gregorius Nazianzenus Patrem appellat unionem; propterea quod unitatis in Trinitate causa est productio et unius ex altera persona processio: sive principii unitas » [*ivi*, § X, p. 450].

[49] *Ivi*, 28^{r} [*T. D.*, II, l. VI, c. VIII, § VI, pp. 591-92] e 13^{r} [*T. D.*, II, l. IV, c. XV, §§ III-IV, pp. 445-46].

ammette che il figlio dipende e il padre è maggiore del figlio [50]. Se il figlio è costituito dalla sua dipendenza radicale rispetto al padre, tale sua proprietà fin dalla sacra scrittura e dai padri lo avvicina alle creature: essa è la spiegazione ultima del motivo per cui proprio il figlio si sia incarnato.

Affiora qui un concetto centrale della teologia patristica, che sarà accuratamente seguito da Feuerbach. Certamente l'opera della redenzione è libera, tuttavia, l'incarnazione conviene essenzialmente al figlio e non al padre [51]. Questo evento trova dunque il suo primo fondamento nella proprietà del figlio di essere immagine e λόγος del padre e il suo primo antecedente nella creazione.

La grandiosa visione della lettera di S. Paolo ai Colossesi (Col.1, 15-18; 2, 9-10) [52] e del prologo del vangelo di Giovanni (Io. 1, 1-18) [53], che nel Cristo riconoscono il verbo di Dio, fattosi uomo, quel λόγος, per cui « ogni cosa è stata fatta », è la prospettiva in cui i padri leggono la storia della salvezza a partire dalla creazione. Quella linea, che dalla dipendenza totale del figlio dal padre fa discendere la creazione e la redenzione, è già da loro ripercorsa in ambedue i sensi. Incarnandosi il figlio assume l'immagine dell'uomo, ma l'uomo era già fin dalla creazione immagine di lui.

Feuerbach riporta per es: di Atanasio:

> Et imago et gloria Dei vocati sumus (verba sunt Athanasii) sed non propter nos ipsos, verum propter imaginem veramque gloriam Dei habitantem in nobis, quod est Verbum Dei; quod nostra causa postea caro factum est, eius gratiam appellationis adepti sumus.

E di Origine:

> Et ita verum est quod dicit, qui me videt, videt et Patrem. Ad huius ergo

[50] *Ivi*, 21r-v [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. V, § X, pp. 504-05 e l. II, c. II, § IV, pp. 100-01 e § VIII, p. 103], vedi anche *ivi*, 33v [cfr. *T. D.*, II, l. VII, c. VI, § X, p. 677].

[51] Sul significato fondamentale di questo concetto e sulle sue implicazioni nella formazione del dogma trinitario, cfr. Leo Scheffczyk, art. cit., pp. 157-58, e nelle riflessioni della teologia contemporanea, cfr. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, cit., pp. 332-36.

[52] Cfr. A. Hockel, *Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol. 1, 15*, Düsseldorf 1965.

[53] Cfr. R. E. Brown, *The Gospel according to John*, New York 1966, pp. 3-37; R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, in: *Mysterium Salutis*, cit., III/1 (1970), pp. 337-50.

imaginis similitudinem homo factus est; et propterea Salvator noster, qui est imago Dei, misericordia motus pro homine, qui ad ejus similitudinem factus fuerat ... imagine hominis assumpta venit ad ipsum [54].

Confrontando i due momenti della creazione e dell'incarnazione è possibile scoprire uno scambio fra modello e copia. Infatti se nell'atto creativo il λόγος è archetipo in quanto sapienza, nel momento dell'incarnazione l'uomo lo è in quanto carne, corpo. Quello che ai padri permette di spiegare la redenzione come restaurazione dell'immagine divina nell'uomo, fornisce anche a Feuerbach nuovo sostegno per il rovesciamento del rapporto fra Dio e uomo [55]. O il corpo è per il verbo un accessorio esteriore, una maschera, come pensavano i doceti [56], o rientra in qualche modo nella definizione stessa del verbo. In questa problematica si impone con forza il tema della resurrezione della carne e non è un caso che un passo di Tertulliano citato provenga proprio da un'opera su questo argomento:

[...] ad imaginem Dei fecit illum scilicet Christi ... Ita limus ille jam tunc imaginem intuens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat, sed etiam pignus [57].

A lato Feuerbach annota: « Come Tertulliano, anche altri vedono nel corpo l'immagine di Dio nell'uomo » [58]. Se dunque l'incarnazione, il corpo rientrano nella nozione del verbo, questo non può che apparire come il « Dio umano » [59]. Mediante il concetto di mediatore, di immagine, il verbo è inscindibilmente legato all'uomo, che diventa cosí il punto di riferimento finale.

Tutta la Trinità è definita rispetto all'uomo. Lo spunto è a Feuerbach offerto dall'interpretazione psicologica dei trattati trinitari, che nel padre vedevano l'essere, nel figlio il sapere, nello spirito santo l'a-

[54] 40[c] 27[r] [cfr. *T. D.*, II, c. V, § XI, pp. 569-70].

[55] *Ibid.*, a lato commenta: « Cristo Dio umano, immagine di Dio ».

[56] Cfr. la polemica di Feuerbach contro il corpo « docetico », puro fenomeno ottico, nello scritto *Sul miracolo*, in: *G. W.*, VIII, pp. 335-38.

[57] 40[c] 27[v]. Il passo è preso dal tomo III e qui accostato da Feuerbach [cfr. *T. D.*, III, l. II, c. II, § III, p. 297].

[58] *Ibid.* Il Petau aveva citato anche Prudenzio e Ireneo (« carnem plasmatam esse dicit secundum imaginem Dei »), ma poi aveva aggiunto la correzione di S. Agostino, che aveva visto nel corpo eretto solo un segno dell'immagine, in sé forma interiore.

[59] *Ivi*, 27[r].

more. La trinità sarebbe dunque la totalità dell'uomo [60]. Questa affermazione, già contenuta nell'*Essenza del cristianesimo* [61], ha qui un significato piú marcatamente esistenziale, in quanto indica non tanto la somma delle qualità essenziali, quanto la totalità delle relazioni che sono la base e l'ideale dell'uomo. « Le persone divine parlano l'una all'altra e si comprendono » [62]. La pluralità è inscindibile dall'amore [63]. La περιχώρησις o *circuminsessio* rappresenta la massima compenetrazione delle persone senza fusione indistinta [64], ciò che l'uomo desidera, ma non riesce a realizzare [65].

Nel rapporto fra modello e copia, principio e principiato è decisiva la questione della verità e della realtà prima, in base alla quale i due opposti terminano di scambiarsi il ruolo e si definisce una visione del reale.

Verità e astrazione: la persona reale.

Grande attenzione è da Feuerbach dedicata, all'impegno dei padri nel difendere il senso proprio, non meramente figurato delle persone divine e quindi delle relazioni, che le costituiscono, degli atti o processioni, in base a cui si pongono reciprocamente. Il fi-

[60] Cfr. *ivi*, 39r il titolo del foglio.

[61] *G. W.*, V, pp. 130-32.

[62] 40c 26r il titolo in alto di Feuerbach ai brani tratti da *T. D.*, II, l. VI, c. IV, §§ III-IV, pp. 559-60.

[63] Cfr. il titolo in alto di 40c 30r: *Trinität Liebe*. Qui si cita Riccardo Vittorino: « Richardus Victorinus ... in tertio de Trinitate personarum pluralitatem affirmat imprimis ex eo, quod id perfectae bonitatis et felicitatis ratio exigit, ut sint plures ejusdem boni participes, qui se summe diligant ac mutua communione fruantur » [cfr. *T. D.*, II, l. VI, c. VIII, § XIII, p. 595].

[64] *Ivi*, 7v [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XVI, §§ III, VIII, pp. 455, 457-58]. L'interesse di Feuerbach si può arguire anche dal fatto che l'introduzione all'argomento è in tedesco: « Trinität Ideal der höchsten Einheit. Zur Bezeichnung des gegenseitigen Ineinanderseins und nicht ohne einander Seins der göttlichen Personen gebrauchen die griechischen Patres das Wort περιχώρησις welches die scholastische Theologie *circuminsessionem* nannte ».

[65] *Ibid.* [cfr. *T. D.*, II, l. IV, c. XVI, § XV, p. 462]. Cosí fra l'altro cita: « Homo enim apud hominem sic est, ut non solum apud eum non esse possit, sed etiam cum apud eum est, in ipso substantialiter esse non possit. Vere enim qui sic apud alium est, extra illum est, quia cum est apud illum sinceritate dilectionis, loco discernitur, quantolibet affectu sibi uterque jungatur. Sed sic est Verbum apud Deum, sicut in mente Verbum, sicut in corde consilium ».

glio è v e r o figlio, la generazione è a Dio applicata in senso proprio. Di S. Agostino per es. cita:

> Si ergo Filius alterius est substantiae quam Pater, m o n s t r u m g e n e r a v i t Pater. Quando enim creatura i.e. mulier parit quod non est homo, monstrum dicitur.

e ancora dello stesso:

> Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus [66].

È impossibile che sia privo di fecondità colui che è la fonte di ogni fecondità, non può non essere padre in senso proprio il padre di tutti i viventi. Un passo riportato dal Damasceno lo afferma esplicitamente:

> Impossibile est Deum f e c u n d i t a t e n a t u r a l i destitutum esse dicere ... fecunditas in eo sita est, ut ex ipso, h.e. e propria substantia secundum naturam simile generat.

A questo proposito Feuerbach annota anche l'affermazione di Atanasio secondo cui « se Dio non avesse la forza di generare, non avrebbe neppure quella di creare » [67].

Se però il termine ' figlio ', ' generare ' sono usati in senso proprio, questo non significa che avvenga la stessa cosa come nell'uomo. Ci sono infatti molte forme di generazione; Gregorio Nisseno ne aveva distinto per es. quattro:

1. quella che consiste in arte e materia, come per le case;
2. quella che riguarda ciò che proviene da natura e materia, come per gli esseri animati;
3. quella che deriva dall'emanazione della materia, come per i raggi del sole;
4. la produzione spirituale, in cui il principio è sí senza materia e corpo, ma l'effetto cade sotto i sensi e avviene mediante il corpo, come quando lo spirito proferisce parole [68].

[66] *Ivi*, 23r [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. VII, § III, p. 516 e § VII, p. 519. Sul senso proprio della generazione in Dio verte tutto il cap. VII, qui attentamente studiato].

[67] *Ivi*, 23v [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. VI, § VIII, p. 512).

[68] *Ivi*, 23r [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. VI, § XI, pp. 513-14]. L'elenco è riportato da Feuerbach in tedesco.

Dio realizza l'essenziale, e secondo la definizione di S. Tommaso (« origo alicuius viventis a principio vivente coniuncto, secundum similitudinem naturae ») [69], si tratterebbe di fare astrazione da ciò che vale per una specie particolare, da una forma determinata, dalle « condizioni » necessarie per gli esseri creati. Gregorio Nisseno però aveva cercato di dare all'astrazione un significato positivo affermando che tutte e quattro le forme di generazione sono attribuite nella scrittura a Dio purché ciò che in ciascuna è rozzo e imperfetto, venga corretto dall'aggiunta delle altre e da tutte sorga un concetto degno di Dio [70]. Cosí di Teodoro Abucara Feuerbach riporta la spiegazione:

> Sic vivere ac vitam habere dicimus Deum, ut Theodorus Abucara scribit, praecisis omnibus, quae in viventibus creaturis, unde haec appellatio desumpta est, impura ac Deo indigna cernuntur. Habet enim divinitas in se ea quae in nobis praestantissima sunt, exclusis iis passionibus et affectionibus, quae ex illis sequuntur[71].

'Padre' si addice dunque con la massima proprietà a Dio, a tal punto che quell'appellativo fu preferito dai padri a questo: infatti chi dice Dio « lo riferisce alle cose di condizione servile », « chi lo chiama Padre lo riferisce al suo stesso figlio » [72]

Il termine è allora usato nel senso piú proprio, quanto piú indica un'azione esente da imperfezione. In Dio « non c'è utero, né alcuna condizione propria dei corpi » [73]. Generare si addice quindi con il massimo di proprietà a lui.

L'interesse di Feuerbach per l'uso patristico dell'astrazione è documentato sia dalle annotazioni a lato dei fogli, che giocano sullo scambio fra modello e copia (per es.: « chiara prova del fatto che l'archetipo è la copia dell'uomo » [74]), sia dall'ampiezza delle disquisizioni riportate dai padri greci, che cercano di dimostrare da un lato l'identità fra la generazione eterna del figlio e la produzione intellettuale del λόγος, dall'altro la distinzione fra il λόγος in quanto concetto interno, prin-

[69] *Ibid.* [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. VII, § I, p. 515].

[70] *Ibid.* [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. VI, § XI, p. 514].

[71] *Ivi*, 22r-v [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. VI, § VII, p. 512].

[72] *Ivi*, 17v-18v [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. IV, §§ I-VI, pp. 490-94 e c. III, §§ III-V, pp. 484-85].

[73] *Ivi*, 23r [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. VII, § IV, p. 517].

[74] *Ivi*, 24r, cfr. anche 17r.

cipio, e la parola estena, proferita [75]. È chiaro che tutto ciò rappresenta per lui un tipico esempio di argomentazione « idealistica », che identifica essere e idea per fare di questa il principio di ogni realtà e, secondo lo schema tratteggiato nei *Principi della filosofia dell'avvenire* (composti nel 1843), ha avuto la sua culla piú favorevole nel neoplatonismo antico, in quella particolare commistione di filosofia e religione [76].

L'incarnazione però rompe l'impostazione « idealistica » e neoplatonica. Nei padri è vivamente avvertita l'esigenza di collegare il λόγος alla carne, la parola interna alla parola esterna. Dal trattato sull'incarnazione Feuerbach riprende un testo di Agostino:

> Ita enim verbum nostrum vox quodammodo corporis fit, assumendo eam, in qua manifestetur sensibus nostris, sicut Verbum Dei caro factum est, assumendo eam, in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum. Et sicut verbum nostrum fit vox, nec mutatur in vocem, ita Verbum Dei caro quidem factum est, sed absit ut mutaretur in carnem [77].

Il parallelo fra la carne e la voce sembra sí relegare la materia nella sfera dell'esteriore, dell'accessorio, ma senza la carne la redenzione non è avvenuta, né senza la voce la rivelazione di Dio. Qui sta per Feuerbach il realismo del cristianesimo.

Fin dal 1828, nella lettera ad Hegel, egli aveva visto come compito della nuova filosofia la ἐνσάρκωσις o incarnazione del puro λόγος [78]. Nell'*Essenza del cristianesimo* aveva poi sostenuto come l'incarnazione non fosse « un fatto meramente empirico », ma il disvelamento della natura di Dio e dell'essenza del cristianesimo [79]. L'*Essenza della fede secondo Lutero*, redatto presumibilmente poco prima dei nostri fogli, è tutto dedicato al dinamismo e al realismo dell'incarnazione [80].

La novità assoluta di questo studio sulla trinità è rappresentata dagli ampi estratti sullo spirito santo. Nell'*Essenza del cristianesimo* Feuerbach se ne era sbarazzato con il facile giudizio che si trattava di una personificazione vaga, mal riuscita dell'amore, e l'aveva sostituito

[75] *Ivi*, 15r-v, 4r-v, 32r [cfr. *T. D.*, II, l. VI, c. I, §§ II-III-V-VII-IX, pp. 540-541, 542, 543-46; l. VII, c. XIII, §§ IV-VIII, pp. 729, 731; Addenda pp. 872-73].

[76] *G. W.*, IX, pp. 310-12 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, pp. 244-48].

[77] 40e 32r-v [cfr. *T. D.*, IV, l. II, c. IV, § III].

[78] *Briefe von und an Hegel*, cit., III, p. 245 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, p. 7].

[79] *G. W.*, V, pp. 101-06.

[80] Cfr. in particolare *G. W.*, IX, pp. 377-79.

con un simbolo secondo lui molto piú vivo, la madre di Dio, situata addirittura nella trinità [81]. Questo stratagemma, teologicamente molto approssimativo, corrispondeva al predominio esclusivo del motivo dell'incarnazione su ogni altro. Ora al contrario le proprietà distintive dello spirito santo sono oggetto di studio molto accurato e questo evidentemente per influsso della teologia patristica, che il Petau aveva rivalutato.

Cosí quella confusione fra amore come essenza divina e amore come persona, individuata nell'*Essenza del cristianesimo* [82], è ora chiarita da un testo di Agostino, che introduce il concetto di amore come processo.

> Quare charitas essentialis non est Trinitatis persona certa; sed est ipsa divinitas, quae utique non una est persona, sed tres. Sed ut expressus ab utroque, Patre ac Filio, amor est, sive mutuae dilectionis terminus, Spiritus Sanctus proprie dicitur, estque Trinitatis tertia et ab aliis distincta persona [83].

Nella rivendicazione del significato proprio dello spirito santo Feuerbach rileva i tratti realistici sia della patristica occidentale, sia di quella orientale. La prima, collocando lo spirito santo come nesso fra padre e figlio in quanto mutuo processo d'amore, giunse fino a definirlo « bacio » o « amplesso » [84]. La seconda, considerandolo secondo una linea discendente dal padre al figlio e da questo allo spirito santo, lo chiamò addirittura « alito » che promana dalla bocca del figlio [85]. Come infatti il figlio fu mandato dal padre, cosí lo spirito venne mandato o, piú specificatamente, alitato (Io. 20, 22) dal figlio [86]. L'ordine nella sto-

[81] *G. W.*, V, pp. 143-45, 391. Sulla insostenibilità, anche storica, di questa sostituzione si erano appuntate già le critiche di E. Zeller nella recensione *« Das Wesen des Christentums ». Von L. Feuerbach*, in: « Theologische Jahrbücher » (1843), II. Heft, p. 364, e di C. Frantz, *Über den Atheismus mit besonderer Bezugnahme auf Ludwig Feuerbach*, Berlin 1844, p. 130.

[82] *Ivi*, p. 138.

[83] 40c 35r [cfr. *T. D.*, II, l. VII, c. XII, § V, p. 720; in questo foglio è ripreso gran parte del cap. XII dal § 3 al § 9].

Su questo problema cfr. anche trattazione di F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire*, Rome 1970, pp. 104-123.

[84] *Ivi*, 35v [cfr. *T. D.*, II, l. VII, c. XII, § VIII, p. 721: « Jure itaque nonnulli Spiritum sanctum osculum Patris et Filii, vel amplexum, vel id genus aliud appellant, quo arctissima illa coniunctio, vel potius unitas ostenditur »].

[85] *Ivi*, 33r-v [cfr. *T. D.*, II, l. VII, c. V, §§ X-XI, p. 669].

[86] Sul contesto storico-culturale di questa insistenza in Giovanni, cfr. F. J. Schierse, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*, in: *Mysterium Salutis*, cit., II, pp. 121-25.

ria della salvezza coincide dunque con l'ordine interno alla vita trinitaria stessa. Dal Petau Feuerbach trascrive:

Jam vero ejusmodi est ista relatio comparatioque Filii ad Spiritum ut priores in ea partes Filius habeat et major esse dicatur, itidem ut in relatione Patris ad Filium major appellatur Pater. Haec autem major dignitas, quae et auctoritas dicitur, in eo solo posita est, quod alter sit principium, alter ab illo tamquam principio ducat originem [87].

Certo i padri cercarono di tenere lontane rappresentazioni inadeguate, troppo materiali sostenendo che per alito si doveva intendere primariamente non l'effusione di aria all'esterno, bensí l'alito interiore, sostanziale, lo spirito di vita [88]. Tuttavia affermarono anche una continuità fra interiorità ed esteriorità. Feuerbach per es. riporta la spiegazione di Cirillo Alessandrino:

Sed quemadmodum unusquisque nostrum proprium in se ipso spiritum continet et ex intimis visceribus foras effundit. Propterea et corporaliter ipsum Christus insufflavit, ea re demonstrans uti humano ex ore corporaliter exit spiritus, sic ex divina substantia eo modo, qui Deo congruit, illum qui est ex ea, prodire spiritum [89].

Lo spirito appare qui come qualcosa di immateriale e insieme materiale, di immanente al soggetto e insieme comunicabile secondo una concezione, che rivela affinità con quella espressa proprio in questo periodo da Feuerbach nello scritto *Contro il dualismo di anima e corpo, spirito e carne* [90]. Insito necessariamente nella parola, nel verbo, è secondo i padri lo spirito sí come spirito personale, ma anche come fiato. Cosí suona la citazione di Cirillo:

Quomodo absque proprio Spiritu Verbum intellegi potest? An non esset absurdum, si quis eum ab homine spiritum separari dicet, qui inest ipsi tam secundum naturae definitionem, quam ad integrum animalis complementum? Quomodo igitur Spiritum divellemus a Filio?

E l'idea di Gregorio Nisseno, spiegata dal Petau:

Etenim sermo noster sine aere ac spiratione non potest effici, adeo ne nec divinus sine s u i g e n e r i s s p i r a t i o n e [91].

[87] 40[c] 33[v] [cfr. *T. D.*, II, l. VII, c. V, § X, p. 669].

[88] *Ivi*, 33[r-v].

[89] *Ibid.*

[90] *G. W.*, X, pp. 138-39 [tr. it. F. Tomasoni, in *Materialisti dell'Ottocento*, cit., pp. 118-19].

[91] 40[c] 33[r-v] [cfr. *T. D.*, II, l. VII, c. X, §§ I-II, IV, pp. 695-97; le citazioni sono di p. 695].

Rispetto allo spirito santo quel processo astrattivo, che aveva cercato di trasformare la generazione del figlio nella produzione del verbo, è ancor meno riuscito. Lo stesso Petau ammette che qui esistono rappresentazioni alquanto grossolane [92]. Ciò è dipeso certamente non da difetto di riflessione, ma dall'esigenza di continuità fra la vita intertrinitaria e la comunicazione agli uomini, fra l'opera di Cristo e quella della chiesa, fra l'animo del credente e le sue opere esteriori. Lo spirito santo appare cosí come il nuovo mediatore, il « sigillo » della fede vissuta.

Natura e storia: la persona come dono.

È proprio nella parte sullo spirito santo che il *De sanctissima Trinitate* di Denys Petau contiene la sua piú feconda e stimolante novità nella storia teologica. Nella trattatistica medioevale infatti al centro dell'attenzione era stata la grazia creata, ossia la santificazione prodotta nel credente, mentre la grazia increata, la comunicazione di sé stesso all'uomo da parte di Dio, era stata vista solo come una conseguenza di quella ed era stata in gran parte interpretata come una causalità efficiente che in tal modo non comprometteva la distanza assoluta fra Dio e l'uomo. Questo però non era molto conforme né alla scrittura, né ai padri [93]. Il ritorno alle fonti significò anche per il Petau un rovesciamento dell'intera impostazione. Nella sua trattazione dello spirito santo la grazia increata viene rivalutata come condizione preliminare, come realtà primaria rispetto alla grazia creata [94]. Essa viene interpretata secondo quel profondo motivo biblico e patristico, risalente alla riflessione neotestamentaria sul « tempio di Dio » e al tema ebraico dello ' *šken* ' [95], che insiste sull' inabitazione dello spirito santo nei credenti in senso proprio. Feuerbach trascrive la citazione di Cirillo:

[92] *Ivi*, 33r [cfr. *T. D.*, II, l. VII, c. X, § III, p. 696: « Verum iste processionis explicandae modus rudis est, minusque proprius »].

[93] K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in: *Schriften zur Theologie*, cit., I, pp. 352-53.

[94] *Ivi*, p. 351; P. Galtier, art. cit., col. 1334-37.

[95] Cfr. per il concetto ebraico e la sua traduzione greca in σκιά ed ἐπισκιάζειν, le voci curate da S. Schulz, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (hgg. v. G. Kittel u. G. Friedrich), VII (Stuttgart 1964), pp. 396-403, tr. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti), XII (Brescia 1979), cc. 521-38.

Templa Dei et dii vocati sumus. Quare autem interroga adversarios? quandoquidem sumus vere participes gratiae nudae et subsistentia carentis. Sed non sic habet. Absit. Templa enim sumus Spiritus existentis et subsistentis, vocatique propter hoc dii, utpote divinae et ineffabilis naturae cum illo copula participes facti; at si alienae naturae est et a divina natura substantialiter separatus, qui nos deos facit Spiritus per se, excidimus a spe ... [96].

Conseguenza della grazia increata è la divinizzazione dell'uomo. Questa è possibile solo se Dio dona sé stesso, se dunque non si limita a una causalità puramente estrinseca, efficiente, ma diventa principio interno. Dietro l'esempio del Petau i teologi successivi si sono sempre piú accordati nell'assegnare questa causalità divina all'ordine formale [97].

Una simile scelta, piú conforme ai padri e alla scrittura, ha aperto una problematica complessa, tuttora viva, sul rapporto fra l'uomo e Dio, che diventa immanente e insieme rimane trascendente. Nell'ambito trinitario una questione

nota e oggi molto discussa è se l'inabitazione di Dio nel giusto e la sua congiunzione con lui sia solo attribuita alle persone divine o al contrario attraverso la grazia si costituisca con l'uomo gratificato un rapporto peculiare a ciascuna persona divina [98];

l'obiezione classica è infatti che se una persona divina stabilisce con una creatura un rapporto proprio, personale in senso stretto non può essere che una unione ipostatica come per il Cristo [99]. Anche qui il Petau fu deciso nel sostenere un rapporto proprio, peculiare di ciascuna persona divina. Lo spirito santo è in quanto tale « dono » [100], il fatto di comunicarsi è dunque sua proprietà personale [191]. Su questa un testo di Origene fonda la sua immaterialità: come la scienza, come la medicina, lo spirito santo sarebbe immateriale poiché ne prendono parte molti [102]. L'unione dello spirito con i credenti è

[96] 40^{c} 40^{v} [cfr. *T. D.*, II, l. VIII, c. IV, § XIII, p. 819].

[97] K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit* ..., cit., pp. 370-71.

[98] *Ivi*, p. 372.

[99] *Ibid.*

[100] 40^{c} 41^{r-v}, 38^{r-v} [cfr. *T. D.*, II, l. VII, c. XIII, §§ XIX-XXII, pp. 737-39 e c. XIV, § X, p. 745; l. VIII, c. III, §§ III, IV, VII-IX, pp. 803-05, 806-08]. Cfr. per l'importanza di questo concetto F. Bourassa, op. cit., pp. 191-227.

[101] 40^{c} 40^{r} [cfr. *T. D.*, II, l. VIII, c. V, § VIII, p. 827].

[102] *Ibid.* [cfr. *T. D.*, II, l. VIII, c. IV, § XV, pp. 821-22].

dal Petau definita non ipostatica, ma « sostanziale » [103].

Sulla sua reale distinzione rispetto a quella ipostatica i pareri dei teologi successivi furono in gran parte dubbiosi, per non dire critici [104]. Il problema di una formulazione teologicamente corretta e adeguata è tuttora aperto e la difficoltà è chiaramente rivelata anche da proposte contemporanee [105].

In un foglio Feuerbach difende il senso proprio della definizione del Petau contro una sua successiva e prudenziale limitazione: la qualifica di « morale », che verrebbe poi introdotta come spiegazione di « sostanziale », non farebbe che annullare il senso proprio di questa. Bisogna dunque o lasciarsi sfuggire la vera novità e originalità del Petau o considerare la correzione successiva come un artificio « sofistico » [106].

Egli intende l'unione sostanziale in senso vero e proprio, come analoga a quella ipostatica e commenta:

> spirito santo: conclusione della religione e annullamento di Dio nell'uomo, identità di Dio e dell'uomo [107].

Se fin dall'inizio Feuerbach aveva concepito la sua opera come un realizzarsi dell'incarnazione del λόγος, qui il suo ateismo è presentato come il risultato oggettivo, cui giunge la stessa storia della salvezza, anzi la stessa vita trinitaria.

A sostegno di questa interpretazione paradossale è richiamata l'impostazione del Petau, che aveva superato il formalismo, l'astrattezza dei trattati scolastici medioevali [108] e aveva calato il discorso trinitario nella storia della salvezza. Nel *De sanctissima Trinitate* egli non solo riconosce che le processioni intertrinitarie sono a noi note attraverso le missioni esterne del figlio e dello spirito, ma sostiene addirittura che le seconde in sé coincidono con le prime. Di lui Feuerbach cita:

[103] *Ibid.* [cfr. *T. D.*, II, l. VIII, c. IV, § XV, p. 822 e c. V, §§ II, III, VII, XIV, XVIII, pp. 823, 824, 831, 833].

[104] P. Galtier, art. cit., col. 1334-37.

[105] Si pensi alla spiegazione della «quasi-formalità» data da K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit ...*, cit., pp. 354-61, 372-75.

[106] 40^{c} 40^{r} [cfr. *T. D.*, II, l. VIII, c. V, § XII, p. 829].

[107] 40^{c} 40^{v}.

[108] K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund ...*, cit., pp. 322-23.

Ex quo sequitur, actionem ipsam vel substantiam, ut ita dicam, missionis non in tempore fieri, sed ex aeterno: quamvis non absoluta completaque ratio missionis illius, quam quaerimus, exsistat, antequam externum aliquid in tempore factum fuerit [109].

Se nell'opera della salvezza e nella grazia le persone divine agiscono propriamente, personalmente, ciò significa che il loro donarsi agli uomini è insieme il loro reciproco donarsi. Secondo l'« assioma fondamentale » di un teologo contemporaneo: « la Trinità ' economica ' è la Trinità ' immanente ' e viceversa » [110].

Lo spirito santo, che nell'*Essenza del cristianesimo* era stato sbrigativamente liquidato, è dunque diventato qui, proprio per la sua caratteristica personale-impersonale in quanto dono, la rivelazione piú profonda della trinità, l'ultimo sostegno alla riduzione antropologica della religione. Al centro della vita trinitaria è l'uomo. Che questo sia il punto d'arrivo obbligato o soltanto una possibilità non esclusa o addirittura una deviazione dal senso profondo dell'assioma fondamentale è un interrogativo forse non secondario per il dibattito teologico contemporaneo [111]. A noi importa sottolineare che le riflessioni di Feuerbach non si concludono qui nella riduzione antropologica.

Se fra i teologi che sostengono l'identità della trinità ' economica ' e della trinità ' immanente ', il concetto di mistero salva la distinzione fra l'« in sé » e il « per noi », sicché l'uomo, pur partecipe della vita trinitaria, non la può esaurire [112], anche per Feuerbach l'« in sé » comincia ad avere importanza nella sua priorità e incommensurabilità. In alcuni fogli egli vede la netta affermazione della priorità della natura sulla storia. L'insistenza sul potere generativo di Dio ne è un segno:

Perfectus sine filio Deus esse Pater non potest, quia perfectionis ac roboris signum est generatio [113].

[109] 40c 37r [cfr. *T. D.*, II, l. VIII, c. I, § XI, p. 785; tutto questo foglio è preso dallo stesso capitolo §§ IX, XI, XIII, pp. 784, 785-6, 787].

[110] K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund ...*, cit., p. 328; cfr. anche F. Bourassa, op. cit., pp. 206-12.

[111] Cfr. per es. i rilievi critici di Ghislain Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Paris 1969, pp. 171-228.

[112] K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund ...*, cit., pp. 345-47.

[113] 40c 3r [cfr. *T. D.*, II, l. II, c. V, § XV, p. 131].

Se la generazione naturale viene prima della adottiva, è perché, Feuerbach annota a lato,

> la natura è prima della volontà [114].

Cosí di Cirillo riporta:

> Adoptivi non essent omnino filii, nisi ante naturalis extitisset et vera generatio consequentis imaginis archetypum in seipsa monstraret.

E di Atanasio:

> Antiquius est ut in rebus creatis sic in divinis id quod naturale est eo quod ex voluntate proficiscitur. Quare si quod prius est, quod scil. est naturale non extitit, pro eo ac stulta fert illorum opinio; quomodo id quod posterius est et est secundum voluntatem, exsistere potuit? [115].

La scoperta della natura come « in sé », come oggetto primario irriducibile all'uomo passa anche attraverso uno studio accurato della teologia trinitaria. Una traccia di questo cammino ci è lasciata nell'*Essenza della religione*:

> Parecchi padri della chiesa affermarono che il figlio di Dio era un prodotto non della volontà, ma dell'essenza, della natura di Dio, che il prodotto naturale veniva prima di quello della volontà, e che quindi l'atto con cui Cristo era stato concepito precedeva, in quanto atto essenziale o naturale, l'atto della creazione, inteso come atto di volontà. In questo modo la verità della natura si è affermata anche nel bel mezzo del Dio soprannaturale, benché rappresentasse una totale contraddizione rispetto all'essenza e alla volontà di esso [116].

Di fronte a questo brano i teologi proveranno certo lo stesso sentimento, che espressero i loro predecessori subito dopo l'uscita dell'*Essenza del cristianesimo* per la conclusione dell'opera, che vedeva alla base dei sacramenti del battesimo e dell'eucarestia l'adorazione dell'ac-

[114] *Ibid.* Sulla rilevanza di questa precisazione nella storia del dogma trinitario, cfr. Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, vol. I: *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, Mass. 1964², tr. it. L. Casolo Ginelli, a cura di E. Maccagnolo, Brescia 1978, pp. 206-11.

[115] *Ivi*, 24r [cfr. *T. D.*, II, l. V, c. VII, §§ VIII-IX, p. 520]; cfr. anche 3r [*T. D.*, II, l. II, c. V, § X, p. 129], dove per es. si trascrive: « Quae ex natura prodeunt, neque velle, neque nolle admittunt. In rebus vero, quae extra nos et in nostra potestate sunt, aut volumus, aut nolumus ». Sul ruolo decisivo, svolto da Atanasio nella rivendicazione alla « natura » della generazione del *logos*, cfr. H. A. Wolfson, op. cit., pp. 207-09.

[116] *G. W.*, X, pp. 16-7 [tr. it. C. Ascheri e C. Cesa, Bari 1972³, p. 53].

qua, del pane e del vino per le loro virtú naturali [117]. Apparirà loro come semplicistico o riduttivo rispetto non solo alla loro visione del mistero trinitario, ma anche rispetto all'ampia problematica suscitata in questi fogli. Anche il filosofo sarà forse portato a condividere il giudizio.

Il fatto però che la riduzione sia un'operazione cosciente dell'analisi critica di Feuerbach, un taglio anche sul piano stilistico, anziché dispensarci, ci impone di ricercare i rapporti profondi col resto dell'opera e le tracce del cammino precedente. Motivi fondamentali, dello studio trinitario, spogliati del loro riferimento teologico, si ritrovano nell'*Essenza della religione*. Anzitutto la persona appare come esistenza assolutamente individuale, unica, ma proprio per questo radicalmente dipendente, ontologicamente fondata sulla relazione con l'altro:

> Forse che la mia individualità, inseparabile e indistinguibile da me e dalla mia esistenza, non è dipendente dalla individualità di questi miei genitori? [...] Il primo inizio della mia esistenza non è forse assolutamente individuale? [118].

Anche qui al centro dell'attenzione è di nuovo la generazione, il tema che proviene dallo studio sulla trinità. La generazione infatti è l'origine dell'individualità e insieme la rivelazione tangibile della sua assoluta dipendenza.

> Aver origine significa individualizzarsi [119].

Nella generazione il rapporto naturale fra la madre e il bambino è rapporto ontologicamente personale: una nuova persona sorge, perché un'altra fa « dono » di sé, si abbassa a « mero mezzo e a mera materia ».

> L'ente procreante è sí la causa dell'esistenza, e in quanto tale ente primario, ma è anche, ad un tempo, un mero mezzo, una mera materia, fondamento dell'esistenza di un altro ente e in quanto tale un ente subordinato. Il bambino consuma la madre, adopera a proprio vantaggio le forze e i succhi di lei, tinge le proprie guance col suo sangue. E il bambino è l'orgoglio della madre, essa lo pone sopra sé stessa, subordina la propria esistenza e il proprio bene all'esistenza

[117] *G. W.*, V, pp. 450-54, cfr. lettera di A. Ruge del 14 dicembre 1841, in: *S. W.*, XIII, pp. 85-6.

[118] *G. W.*, X, pp. 7-8 [tr. it. cit., pp. 43-4].

[119] *Ivi*, pp. 22 [tr. it. cit., p. 59, che, seguendo l'edizione pubblicata nelle prime *Opere Complete*, presenta qui e altrove qualche variante rispetto al testo della prima edizione].

e alla salute del bambino; persino tra gli animali la madre sacrifica la propria vita per la vita del suo piccolo [120].

In questa prospettiva di personalismo naturalistico, in cui la materia è la possibilità reale di scambio e di dono fra gli esseri [121], si profila una nuova etica, che non esclude affatto il sacrificio e alla cui elaborazione Feuerbach lavorerà fino agli ultimi anni.

Generare significa far getto di sé, rendersi comune, perdersi tra la folla, sacrificare ad altri enti la propria unicità ed esclusività [122].

[120] *Ivi*, pp. 22-3 [tr. it. cit., pp. 59-60].

[121] L'idea che la materia sia il legame fra gli esseri, già profilatasi nel *Leibniz* (1837) (cfr. *G. W.*, III, pp. 63-4) troverà la sua piú originale e sorprendente esposizione nell'articolo *La scienza naturale e la rivoluzione* (1850), dove all'affermazione di J. Moleschott: « La vita è ricambio di materia » si attribuisce un significato metafisico e gnoseologico fondamentale (cfr. *G. W.*, X, pp. 356-62, tr. it. F. Tomasoni, in *Materialisti dell'Ottocento*, cit., pp. 136-40.

[122] *G. W.*, X, p. 23 [tr. it. cit., p. 60].

CAPITOLO TERZO

FRA PANTEISMO ED EMPIRISMO: SULLA NATURA E NATURALITÀ DELL' UOMO

L'INEDITO E IL TESTO USATO.

Se lo studio sul *De Trinitate* del Petau, chiaramente datato ' 1844 ', porta come titolo: « *Wesen des Christentums. Belegstellen, Exzerpte über Trinität* [...] », una evidente affinità risulta con un altro gruppo di quindici fogli, che sulla copertina esterna, pur non indicando date, presenta un titolo analogo: « *Belegstellen und Notizen zum Wesen des Christentums und der Religion überhaupt (hauptsächlich) aus Cudworths Systema Intellectuale* » [« *Testimonianze e annotazioni sull'essenza del cristianesimo e della religione in generale (principalmente) dal Sistema intellettuale di Cudworth* »][1]. Si tratta in ambedue i casi di ' *Belegstellen* ', di testimonianze addotte a riprova di quella interpretazione data nell'*Essenza del cristianesimo.*

Qui però affiora anche una interessante distinzione: quella fra cristianesimo e religione in generale. Come è noto, tale distinzione, assente praticamente nell'*Essenza del cristianesimo* [2], dove il cristianesimo è ancora considerato la quintessenza della religione, divenne la base teoretica e il principio organizzativo dell'*Essenza della religione.* Abbiamo dunque un ulteriore indizio per collocare questo studio fra l'*Essenza del cristianesimo* (seconda edizione 1843) e l'*Essenza della religione* (1846).

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935[d] 40[d]. [Nel seguito abbreviato in 935[d] 40[d]]. *Umschlagblatt.*

[2] Si vedano i sottotitoli delle due sezioni, *G. W.*, V, p. 75, 316. Era stato questo un altro limite contestatogli da E. Zeller nella citata recensione, p. 340, e nella recensione alla seconda edizione, in: « Theologische Jahrbücher » (1844), II. Heft, pp. 341-44.

Infine, subito sotto il titolo, una citazione dalla *Teologia dogmatica* del Petau indica come tra i due studi ci sia una vicinanza non semplicemente cronologica. In realtà il ritorno alle origini del dogma trinitario diventa qui il punto di partenza per una riconsiderazione, indubbiamente ardita, dei rapporti fra filosofia e teologia, paganesimo e cristianesimo.

Il testo, da cui Feuerbach attinge le sue testimonianze, è una traduzione latina [3] dell'opera di Ralph Cudworth, ma rispetto all'originale inglese ha il pregio di un ampio apparato di note, che completa e controlla i riferimenti alle fonti, mette in rilievo le implicazioni teoretiche o i presupposti metodologici, precisa gli accenni ai moderni, spesso lasciati nel vago dall'autore, aggiunge importanti aggiornamenti sul dibattito successivo. Non per nulla anche in Inghilterra piú di un secolo dopo comparve un'edizione con la traduzione inglese di questo apparato critico [4].

Il merito era stato di Johann Lorenz von Mosheim [5], che non solo aveva affrontato l'impresa della traduzione, fallita ad altri [6], con la chiara consapevolezza delle difficoltà linguistiche, ma aveva cercato in via preliminare di verificare la solidità della documentazione addotta e di collocare nel suo determinato quadro storico un autore, che nell'opera sembrava aver scritto per l'eternità. Già in questo lavoro giovanile pos-

[3] Radulphi Cudworthi ... *Systema intellectuale huius universi seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua eius opuscula.* Ioannes Laurentius Moshemius ... omnia ex anglico latine vertit, recensuit variisque observationibus et dissertationibus illustravit et auxit. Ienae, Sumtu Viduae Meyer, MDCCXXXIII. [Nel seguito citato con la siglia *S. I.*].

[4] Ralph Cudworth, *The True Intellectual System* ..., by John Harrison, London 1845.

[5] J. L. v. Mosheim, nato a Lubecca il 9 ottobre 1694 e morto a Göttingen il 9 settembre 1755, fu teologo evangelico e storico della chiesa; insegnò ad Helmstedt e a Göttingen. Le sue opere storiche spaziarono nei campi piú diversi, dalla chiesa alle varie religioni, alla filosofia, alla cultura in generale. Quella che però ebbe piú vasto e duraturo influsso, come documentano anche le varie traduzioni e le numerose edizioni fu: *Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae libri quatuor* ..., Helmstadii, C. F. Weygand 1755.

Per ulteriori informazioni biografiche rimandiamo a: *Lexikon f. Theologie u. Kirche*, cit., VII (1962), col. 656-57; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (hg. v. K. Galling), IV (Tübingen[3] 1960), p. 1158; *Evangelisches Kirchenlexikon* (hg. v. H. Brunotte u. O. Weber), II (Göttingen 1958), col. 1460-61, che però si discosta dagli altri indicando come anno di nascita il 1693.

[6] Cfr. *S. I.*, pp. II-V — nel testo non numerate — della prefazione del Mosheim.

siamo intravvedere quelle doti di storico attento con rigore critico ai documenti e insieme di filosofo sensibile alla problematica contemporanea, che determineranno la fortuna delle sue opere cosí da influenzare in una prospettiva marcatamente illuministica la cultura tedesca, la filosofia e l'interpretazione del fenomeno religioso [7].

Egli, forte anche degli sviluppi successivi della filosofia, che in quegli anni aveva visto affermarsi uno Spinoza, un Leibniz, ma anche un Bayle, stabilisce con l'autore un costante confronto e dibattito. Pur elogiando di Cudworth l'erudizione, la profondità, è critico sull'impostazione fondamentale del suo pensiero, a suo ovviso troppo dipendente dal platonismo [8], e dimostra chiaramente, rispetto alla commistione fra ragione e fede, storia e mistero, la sua preferenza per le filosofie piú vicine all'empiria e al raziocinio.

Fra l'autore e il curatore, fra il testo originale e quello latino si verifica dunque un mutamento di prospettive e di intenti, che certamente rende l'opera piú stimolante e problematica, proprio perché spesso rompe gli equilibri originari. Gli estratti di Feuerbach risultano spesso suggeriti proprio da questo dibattito.

Lo scopo dell'edizione originale: un sistema di unità del vero, del bene e del bello.

La confutazione di « ogni principio e filosofia atea » e la dimostrazione della sua « impossibilità » sono annunciate nel sottotitolo stesso dell'opera originale: « *The True Intellectual System of the Universe: The first part; wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted; and its Impossibility demonstrated* » [9].

Cudworth identifica quattro forme di ateismo:

1. l'ateismo atomistico di Leucippo e Democrito, che fa derivare tutta la realtà dalla materia, intesa come corpuscoli differenti fra loro solo per « grandezza, figura, sito e moto » [10];

[7] La lettura del Mosheim è un momento significativo per es. nella formazione del pensiero teologico-filosofico di Hegel e di Feuerbach, cfr. K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegel's Leben*, Berlin 1844, p. 48 [tr. it. R. Bodei, Firenze 1974, p. 68] e C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Bari 1963, p. 23.

[8] *S. I.*, pp. XIV-XVII, XXII-XXIX della sua prefazione.

[9] By Ralph Cudworth, London, printed for Richard Royston, MDCLXXVIII, ristampa fotostatica di questa edizione per opera di F. Frommann Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1964. [Nel seguito citato con la sigla *T. I. S.*].

[10] *Ivi*, pp. 7-12, 17-18.

2. l'ateismo « ilopatico » di Anassimandro, legato in parte alle teogonie fabulistiche antiche [11], che pone sí come principio la materia, ma la intende come affetta da qualità o forme [12];
3. l'ateismo « ilozoico » di Stratone di Lampsaco, che afferma l'immanenza della vita nella natura, ma la intende non come qualcosa di comune, bensí come proprietà dei singoli esseri [13];
4. l'ateismo « cosmoplastico » di qualche stoico, che considera sí la vita immanente nella natura come qualcosa di comune, come un ordine generale, ma la concepisce solo come un principio vegetativo, come « plastica e spermatica », non ancora come sensitiva e intellettuale [14].

L'implicito movimento di questa suddivisione risulta evidente, se osserviamo il termine cui conducono la terza e quarta forma di ateismo: la concezione della natura non piú semplicemente come principio vegetativo, come « pianta », bensí come principio sensitivo e intellettivo, come animale razionale quale è l'uomo. A questo punto siamo già in una forma di « teismo spurio », che ammette accanto alla materia il carattere originario della sensazione e della mente [15].

L'ateismo per eccellenza è il primo, al quale anche il secondo è ricondotto [16]: esso solo si è presentato alla ribalta come « un intero sistema filosofico » [17]. Il compito, che Cudworth immediatamente si propone nel capitolo primo, è di togliergli qualsiasi giustificazione o base filosofica separando sia storicamente, sia teoreticamente il principio dell'atomismo dal suo uso in senso ateo. Non da Democrito, Leucippo, Protagora fu escogitato tale principio, che addirittura risalirebbe al Moschus fenicio, bensí da loro fu mutilato della sua duplice articolazione, che in sé comprendeva necessariamente accanto all'elemento materiale un'entità incorporea [18].

[11] *Ivi*, pp. 120-23.
[12] *Ivi*, pp. 123-29.
[13] *Ivi*, pp. 123-29.
[14] *Ivi*, pp. 131-34.
[15] *Ivi*, p. 132.
[16] *Ivi*, p. 131.
[17] *Ivi*, p. VI — non numerata — della *Preface*.
[18] *Ivi*, pp. 12-27, 40-43.

Come è stato osservato [19], la posizione di Cudworth fra i platonici di Cambridge, in particolare rispetto a H. More, è molto piú originale e complessa: pur condividendo pienamente la necessità di respingere e combattere il materialismo meccanicistico di Hobbes, egli non giunge a rifiutare in blocco il meccanicismo cartesiano, che pur ne è stato l'ispiratore, anzi mette in luce il suo intimo, necessario collegamento col teismo.

Se la materia è definita semplicemente per « grandezza, figura, sito, moto e quiete », se è principio passivo, oggetto conosciuto, deve necessariamente esistere un principio attivo immateriale, un soggetto conoscente [20]. Cudworth però difende l'atomismo meccanicistico non in funzione soltanto strumentale, apologetica contro l'abuso materialistico; egli è convinto della sua indiscutibile fondatezza in campo scientifico [21] o, per lo meno, l'accetta come la « migliore » ipotesi » [22], giacché risponde alla sua esigenza di piena intelligibilità del reale. È significativo che proprio rispetto a questo punto egli muova una critica al suo grande maestro Platone per aver concepito la materia in senso « qualitativo » e averla dunque considerata un residuo oscuro, « sublogico » [23]. L'atomismo rende pienamente intellegibile la materia, esso si propone di oltrepassare i sensi e di seguire rigorosamente la ragione; il suo principio basilare è il fondamento di ogni razionalità: « dal nulla non viene nulla » [24].

Se però la concezione atomistica, meccanica della materia è fondata e lascia spazio allo spirito, la sintesi cartesiana è fragile e rischia sempre di infrangersi in due sistemi unilaterali: da un lato l'atomismo democriteo, dall'altro la teologia platonica [25]. Il Dio « meccanico », che avrebbe dato la prima spinta all'universo, ma che oscilla fra l'essere « vano spettatore dei vari risultati di f o r t u i t i e n e c e s s a r i m o v i m e n t i dei corpi » e una specie di « carpentiere che influisce direttamente e

[19] A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra. Da More a Boyle*, Roma - Bari 1973, pp. 165-81.

[20] *T. I. S.*, pp. 46-50.

[21] *Ivi*, p. VII della *Preface*; cfr. il rilievo dato a questo punto in A. Pacchi, op. cit., p. 178.

[22] Lydia Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern 1962, p. 35.

[23] Su questo insiste soprattutto L. Gysi, *ivi*, pp. 5-11, 35-40.

[24] *T. I. S.*, pp. 27-43.

[25] *Ivi*, p. 51.

immediatamente sui fenomeni fisici »[26] non è lo scopo dell'apologetica di Cudworth. Esso non garantisce una fondazione sicura alla morale, che è il suo fondamentale obiettivo.

Quando cominciai a scrivere, io avevo in mente solo un discorso su libertà e necessità o, per parlare piú apertamente, contro la fatalistica necessità di ogni azione ed evento; la quale, in base a qualsiasi fondamento o principio venga sostenuta, finisce per servire (secondo la nostra opinione) i disegni dell'ateismo e per minare alla base il cristianesimo e ogni religione; eliminando ogni colpevolezza e imputabilità, punizioni e ricompense, e chiaramente rendendo ridicolo un giorno del giudizio[27].

Non solo il « fato democriteo », materialistico ed esplicitamente ateo, ma anche il « fato divino immorale o violento », che fa dipendere ogni cosa dall'« arbitraria volontà onnipotente », e il « fato divino morale e naturale », che riconduce ogni azione alla natura interna necessitante, minano alla base la morale e la religione[28].

L'accusa di ateismo colpisce Hobbes soprattutto per la sua morale, sia questa fondata sull'obbligazione divina o sovrana oppure sull'istinto naturale[29]. Ma in campo morale anche Cartesio è inadeguato per la sua concezione soggettivistica dello spirito, che apre la strada sia al Dio arbitrario, sia al fatalismo della natura[30].

Lo scopo del *Vero sistema intellettuale* risulta ora piú chiaro: superare sia l'unilateralità di Platone nel concepire la materia come residuo « sublogico »[31], sia quella di Cartesio nell'intendere lo spirito in modo meramente soggettivo cosí da integrarli ambedue in una sintesi del vero, del bene e del bello[32].

Un concetto nodale in questo tentativo di piú profonda mediazione fra spirito e materia è rappresentato dalla « natura plastica »,

[26] *Ivi*, pp. 148-51.

[27] *Ivi*, p. I della *Preface*.

[28] *Ivi*, pp. I-II della *Preface*.

[29] Cfr. per la controversia nell'interpretazione di questo punto l'intervento di R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris 1981, pp. 153-75.

[30] *T. I. S.*, pp. 146-47, cfr. con p. 175. Rinviamo qui alle analisi di L. Gysi, op. cit., pp. 62-79.

[31] *T. I. S.*, pp. 51-54.

[32] Sulla coincidenza fra bene e bello si noti il parallelismo fra assenza di bene ontologico e assenza di cause finali, fragilità della morale e indebolimento della religione mediante l'eliminazione della prova teleologica dall'armonia del mondo (*ivi*, pp. 148-49, 174-75; cfr. anche L. Gysi, op. cit., pp. 24, 92-98).

a cui l'autore, pur ricollegandosi all'amico H. More [33], conferisce una portata teoretica singolarmente ampia e globale [34].

Le preoccupazioni del curatore: lo spinozismo.

La « digressione » sulla natura plastica è tutt'altro che un corpo estraneo: non solo infatti le digressioni, i ritorni, le riprese caratterizzano il procedere di tutta l'opera al di sotto di schemi piú enunciati, che seguiti, ma questa si situa a un punto estremamente significativo, là dove l'esposizione dell'ateismo nelle sue forme principali, nelle sue ragioni e nel suo concetto di fondo (i primi tre capitoli) si chiude e sta per essere presentata « l'idea di Dio » con i suoi attributi.

La natura plastica è dunque un anello importante. L'armonia generale, l'ordine cosmico non può essere il risultato di mere forze meccaniche, ma deve avere un principio adeguato, un principio artistico universale, che, « immerso e confuso » nella materia, informa di sé tutte le cose con la massima immediatezza, facilità, sicurezza [35]. In questo senso la natura plastica appare ben superiore all'arte e alla scienza umana.

L'arte umana non può altrimenti agire sulla materia che dal di fuori e a distanza, né può comunicare sé stessa a lei, se non con una grande quantità di tumulto, clamore, rumore e strepito, usa mani e asce, seghe e martelli e in questo modo con molta fatica, premendo e schiacciando, introduce pian piano nei materiali la sua forma o idea (come per es. una imbarcazione o una casa). La natura invece è un altro genere d'arte, che si insinua immediatamente nelle cose e ivi, agendo piú imperiosamente sulla materia come un principio immanente, compie la sua opera facilmente, internamente e in silenzio. La natura è un'arte, che essendo incorporata e incarnata nella materia non agisce su di essa dall'esterno, meccanicamente, ma dall'interno in modo vitale e magico [36].

Mentre gli uomini si sentono spesso incapaci di portare a termine quanto hanno intrapreso e devono consultarsi, correggere ...

la natura è un'arte tale che non esita, né studia quasi fosse incerta sul da farsi, ma è sempre pronta all'opera, né mai si pente in seguito di quanto

[33] *T. I. S.*, p. 148.
[34] A. Pacchi, op. cit., pp. 181-82.
[35] *T. I. S.*, pp. 155-55 (in realtà è 155 bis).
[36] *Ivi*, p. 156.

abbia precedentemente fatto, né cerca, come per successiva riflessione, di mutare ed emendare il suo precedente corso, ma procede in maniera costante, ineluttabile [37].

Nel confronto con l'uomo però essa rivela anche il suo limite: la mancanza di coscienza. Si impone allora l'idea di Dio, razionalità universale, ma trascendente, sommamente operativa, ma cosciente, che in sé supera i limiti di entrambi [38].

Il rapporto fra Dio e la natura plastica è molto stretto, per definirlo Cudworth ricorre alla terminologia che i padri greci usavano per il rapporto fra padre e figlio nella trinità: archetipo e immagine, λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός [39]. Cosí la natura plastica è non solo u n i v e r s a l e , ma anche i n c o r p o r e a [40]. Essa è presentata come l'antidoto al materialismo meccanicistico di Hobbes, la leva che permette di concludere il movimento insito nell'ateismo stesso dall'atomismo democriteo alle concezioni « ilopatiche » e « ilozoiche » verso il pieno riconoscimento di Dio [41].

Proprio su questa sua presunta funzione apologetica si appuntarono le critiche di P. Bayle nella *Continuation des pensées diverses*. Il movimento poteva essere anche rovesciato e la natura plastica diventare il primo decisivo passo verso l'affermazione dell'autonomia, dell'autosufficienza della materia.

Infatti se Dio ha potuto conferire una simile virtú plastica ciò significa che non ripugna affatto alla natura delle cose che ci siano tali agenti; essi — si potrà concludere — possono dunque esistere da loro stessi. Potete capire tale conclusione per mezzo di un paragone. Se la materia può ricevere da Dio la forza motrice, c'è una compatibilità naturale fra la materia e la forza motrice. Si può dunque similmente supporre sia che la materia esista da lei stessa, sia che la virtú motrice le sia propria essenzialmente. Quelli che suppongono, come la maggior parte dei cartesiani, che la materia sia incapace di essere investita della forza di muoversi e che Dio solo possa produrre il movimento, sono molto piú in grado di confutare gli atei [42].

[37] *Ibidem.*

[38] *Ivi*, pp. 156-63.

[39] *Ivi*, p. 155 (in realtà 155 bis).

[40] *Ivi*, pp. 163-72.

[41] *Ivi*, pp. 172-73.

[42] P. Bayle, *Continuation des pensées diverses* [...] in *Oeuvres diverses de M^r Pierre Bayle* [...] Nouvelle Edition considerablement augmentée, Tome III, A la Haye. Par la compagnie des Libraires, MDCCXXXVII, p. 217.

Se il dualismo cartesiano di materia e spirito, o quello di ragione e fede, era molto piú conforme al teismo, la sua negazione piú estrema era per Bayle costituita dalla concezione spinoziana di Dio e della natura, che appena prima aveva richiamato come esempio lampante di ateismo subdolo [43].

Questo avvicinamento di Cudworth a Spinoza lasciò una profonda impressione nel curatore dell'edizione latina, J. L. v. Mosheim. Benché nella prefazione questi cerchi di mantenere una posizione di equidistanza e di mediazione fra il suo autore e Bayle [44], in tutta l'opera dimostra di condividere, almeno come perplessità e preoccupazioni, quelle critiche. Cosí nella digressione sulla natura plastica è lui stesso a sottolineare le oscillazioni del suo autore, che, nel confronto con l'arte umana, esalterebbe tale natura fino a farla apparire infallibile e, nel confronto con Dio, di nuovo la degraderebbe rendendola responsabile delle imperfezioni e del male [45]. Egli poi difende il meccanicismo di Cartesio in quanto non considerava il mondo come un risultato fortuito e casuale delle leggi meccaniche, né escludeva un'entità mediatrice fra lo spirito e la materia [46], e salva da travisamenti platonizzanti la visione aristotelica della natura, per nulla incorporea, come voleva Cudworth [47].

La costruzione del suo autore è dunque per Mosheim fondata su incongruenze teoretiche e su false interpretazioni storiche. Tale convinzione si riflette anche nella sua traduzione, che spezza il concetto di '*plastic nature*' nei due termini piú unilaterali e dirompenti di '*natura genetrix seu fictrix*' [48].

Ciò che per Cudworth era il concetto mediatore del sistema, diventa qui un composto spurio, ciò che era l'antidoto al materialismo meccanicistico, una pericolosa propensione verso l'immanentismo e il panteismo di Spinoza, ciò che era la via per la fondazione ontologica della morale, una ricaduta nel « fato interno », nella determinazione naturale. Non piú Hobbes, ma Spinoza diventa la principale preoccupazione.

Fu proprio questa lettura, ispirata dalle critiche del Bayle, a inte-

[43] *Ivi*, p. 214.

[44] *S. I.*, pp. XV, XXVI, XXVIII della Prefazione.

[45] *Ivi*, pp. 164-65.

[46] *Ivi*, cfr. le lunghe note di pp. 151-2, 153, 156-57, 163, 174-75.

[47] *Ivi*, pp. 178-79.

[48] *Ivi*, pp. 148-96, cfr. per es. 151 e *passim*.

tessare, non piú in senso negativo, ma positivo Ludwig Feuerbach, che poteva aggiungere un nuovo anello nella catena di sviluppo dal panteismo rinascimentale a Böhme [49], a Spinoza. In questo senso gli estratti di Feuerbach cominciano dalla definizione di Dio come totalità delle perfezioni e natura universale, singolare coincidenza con una frequentissima definizione feuerbachiana di Dio in quanto '*Inbegriff*' [quintessenza] '*aller Realitäten*' [di tutte le realtà], '*aller Verstandesaffirmationen*' [di tutte le affermazioni dell'intelletto], '*aller Dinge*' [di tutte le cose], '*aller Vollkommenheiten*' [di tutte le perfezioni], '*aller Möglichkeiten*' [di tutte le possibilità] [50].

Dio, totalità delle perfezioni e natura universale.

La coincidenza fra Feuerbach e Cudworth investe la stessa impostazione metodologica: ambedue decidono il problema dell'esistenza di Dio partendo dai suoi attributi. Cosí Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo* aveva motivato il suo modo di procedere:

> Ciò che il soggetto è, sta solo nel predicato; il predicato è la verità del soggetto. Il soggetto è solo il predicato personificato, esistente. Soggetto e predicato sono distinti solo come esistenza ed essenza. La negazione dei predicati è perciò negazione del soggetto [51].

Tuttavia uno sguardo all'*Essenza del cristianesimo* rivela un ulteriore punto di contatto. Se in quell'opera, certo per influsso di Bayle, critico proprio a questo riguardo nei confronti di Cudworth [52], i predicati « universali, metafisici » erano stati degradati a « punti di aggancio esteriori » [53], mentre erano state privilegiate « le determinazioni personali della religione » e di Dio come « legislatore morale, padre degli uomini, santo, giusto, buono, misericordioso » [54], già a partire

[49] Fin dall'inizio i seguaci di Böhme erano stati coinvolti nel dibattito sull'opera di Cudworth, cfr. *S. I.*, p. 1 della Prefazione di Mosheim.

[50] *G. W.*, V, pp. 75, 82, 167, 268; X, pp. 27, 50 etc.

[51] *G. W.*, V, pp. 55-6.

[52] P. Bayle, op. cit., pp. 213-17.

[53] *G. W.*, V, p. 62.

[54] *Ivi*, p. 63.

dalla sua seconda edizione (1843)[55] e ancor piú nell'*Essenza della religione*[56] fondamentali[57] diventano appunto i primi.

L'attributo, da Feuerbach considerato in via preliminare, è quello di perfezione, che svolge un ruolo centrale nel *Sistema intellettuale*, giacché vi si intreccia la « grande » prova dell'esistenza di Dio, l'arma piú forte in mano ai teisti e quella piú compromessa dal meccanicismo cartesiano[58]. Qui forse, piú che altrove, è evidente la particolare caratteristica dell'argomentazione di Cudworth, che non vuole essere « a priori », come quella di Cartesio, né d'altra parte è a posteriori nel senso delle classiche prove[59]: la dimostrazione dell'esistenza di Dio è insieme definizione della sua essenza.

Attraverso un accostamento di brani diversi Feuerbach mette a fuoco questa prova nei suoi due passaggi, entrambi sorretti dal criterio basilare di ragione, condiviso, anzi particolarmente sottolineato, dall'ateismo atomistico, « *ex nihilo nihil fit* »:

1° se esiste una realtà, un mondo, questo deve essere venuto da qualche cosa, da un principio ingenerato[60];

2° non solo l'effetto postula una causa, ma le perfezioni esistenti nell'uno esigono almeno un ugual grado di perfezione nell'altra: nel mondo esiste un ordine, un'armonia razionale, esiste vita, sensazione, intelletto, tutto questo deve dunque essere contenuto, almeno nello stesso grado, nel primo principio, che non può in alcun modo essere la rozza materia, priva di sensazione[61], ma è una « natura coscientemente razionale (o una mente perfetta) »[62], Dio.

[55] Si veda la lunga aggiunta della seconda edizione, che sposta l'attenzione sui primi, cfr. *ivi*, pp. 79-88.

[56] *G. W.*, X, pp. 12-14 [tr. it. C. Ascheri e C. Cesa, Bari 1972³, pp. 48-51].

[57] Nella terza edizione dell'*Essenza del cristianesimo* (1849) all'espressione « punti di aggancio esteriori » viene aggiunto il correttivo: « ossia il fondamento », che ne muta radicalmente il senso, *G. W.*, V, p. 62.

[58] *T. I. S.*, p. 175, cfr. L. Gysi, op. cit., pp. 92-98.

[59] Su questo punto cfr. A. Pacchi, op. cit., pp. 187-88 e L. Gysi, op. cit., pp. 90-92, che trova il seguente compromesso: a priori si dimostrerebbe la possibilità, a posteriori la necessità di Dio.

[60] *T. I. S.*, pp. 194-95 [*S. I.*, pp. 205-06].

[61] *Ivi*, pp. 194-96 [*S. I.*, pp. 206-09].

[62] *Ivi*, p. 196. I passi sono trascritti da Feuerbach in 935^{d} 40^{d}, (1^{v}) [qui l'indicazione dei fogli è tra parentesi, giacché la loro collocazione reciproca è solo

Questa dimostrazione, come indica la definizione conclusiva, tende a mettere in rilievo fra il mondo e Dio la continuità, non la trascendenza. Tale continuità è però ancor piú marcata, rispetto all'originale inglese, nel testo latino. Laddove Cudworth, soprattutto nel primo passaggio, parla di « qualcosa che non venne fatta, né prodotta », di una « cosa », di un « essere », Mosheim traduce sempre con « natura » [63]. E anche nel secondo passaggio, mentre la « natura coscientemente razionale » può essere ancora intesa in senso strettamente ontologico come « essenza », nella versione latina, « Deus est perfectissima mens, aut natura s e n t i e n s et intelligens » [64], l'aggiunta di '*sentiens*' e il piú diretto parallelismo conferiscono chiaramente al termine « natura » un senso strettamente cosmologico e immanente e fanno pensare al Dio di Spinoza. Questa somiglianza è poi fatta esplicitamente notare dal traduttore [65], che in realtà aveva direttamente contribuito ad avvicinare e ad assimilare i due. Egli cosí, preoccupato per gli esiti immanentistici del *Sistema intellettuale*, finisce paradossalmente per accentuarne proprio quei tratti riducendo il piú ampio e generico senso dei passi e orientandoli in una precisa direzione.

È proprio in questa traduzione-interpretazione che le definizioni di Dio come natura attirano l'attenzione di Feuerbach [66] in quanto offrono un punto di aggancio per costruire la sua interpretazione cosmologica della religione, che superi le barriere fra ateismo e teismo, religione e religione. In questo senso il primo passaggio potrebbe essere da lui sottoscritto. Sul secondo, che nella traduzione del Mosheim sembra diventare meno compatto e coerente, si appunta l'occhio critico di Feuerbach, che ne coglie il sottofondo platonico riportando un brano tratto dal capitolo conclusivo dell'opera [67] e annotando la citazione dalle *Leggi*, su cui ruota tutta l'argomentazione:

> V'è pericolo infatti che colui che dice queste cose ritenga il fuoco, l'acqua

provvisoria, in attesa di una catalogazione e sistemazione definitiva], che contiene anche un brano tratto dalla parte finale dell'opera (*T. I. S.*, pp. 738-40 [*S. I.*, pp. 914-16]), il quale evidenzia i fondamenti logici.

[63] *Ivi*, pp. 194-95, cfr. con *S. I.*, pp. 206-07.

[64] *Ivi*, p. 196, cfr. con *S. I.*, p. 209.

[65] *S. I.*, pp. 208-09.

[66] Feuerbach cita questi passi annotando a lato: « *Definition Gottes* », 935^{d}-40^{d} (1^{r}).

[67] *Ivi*, (1^{v}), cfr. *S. I.*, pp. 1147-48 [*T. I. S.*, pp. 859-60].

e la terra e l'aria come principi di tutte le cose e proprio queste chiami ' natura ' e ne derivi l'anima come qualcosa di successivo [68].

Platone, polemizzando con la filosofia ionica della natura rivendicava l'anteriorità del piú perfetto rispetto all'imperfetto, dell'anima, che ha la capacità di muovere se stessa rispetto alla materia.

L'anima conduce tutte le cose del cielo, della terra, del mare, le muove con i moti che le sono propri e che hanno nome: ' volere ', ' esaminare ' [69].

Nel brano riportato da Feuerbach Cudworth concludeva la lunga citazione da Platone criticando quei cristiani che, facendo generare le anime dalla materia, spianavano la via alla negazione della indipendenza della sostanza anima e quindi alla negazione di Dio [70]. È proprio questa impostazione, risalente a Platone, che l'*Essenza della religione* si propone di rovesciare avanzando una linea di sviluppo che va dal meno perfetto al piú perfetto.

È peraltro vero che l'uomo non è diventato ciò che è, per sé solo e per opera propria; aveva bisogno per questo del sostegno di altri enti. Ma questi enti non erano creature soprannaturalistiche, immaginarie, ma enti reali, naturali, non esseri al di sopra, ma al di sotto dell'uomo, come del resto dal basso e non dall'alto, dal profondo della natura viene tutto ciò che sostiene l'uomo nel suo agire conscio e volontario, in quello che, solo, è chiamato comunemente umano, vengono tutte le sue doti e le sue buone disposizioni [71].

Dall'attributo della perfezione Cudworth passa a quello dell'infinità. L'identificazione fra i due è per lui nodale: si tratta infatti di confutare l'interpretazione soggettivistica, negativa dell'Hobbes, che in questo attributo aveva visto un'espressione dell'ignoranza, dello stupore umano [72] e di riaffermare il suo significato obiettivo, positivo Feuerbach trascrive: « Infinitatem nihil re vera esse quam perfectionem » [73], tuttavia annota anche i commenti e le aggiunte inseriti nel testo latino [74].

[68] *Leg.*, X, 891, c, tr. it. A. Zadro, in Platone, *Opere*, VII, Bari 1971, pp. 335-36.

[69] *Leg.*, X, 896, e - 897, a, *ivi*, pp. 342-43.

[70] *T. I. S.*, pp. 860-61 [*S. I.*, pp. 1148-49].

[71] *G. W.*, X, pp. 5-6 [tr. it. cit., p. 41].

[72] *T. I. S.*, pp. 645-47 [*S. I.*, pp. 765-67].

[73] 935^{d} 40^{d} (2^{r}), cfr. *S. I.*, p. 771 [*T. I. S.*, p. 647].

[74] 935^{d} 40^{d} (2^{r}), (4^{r})-(5^{v}).

Mosheim infatti, rispetto alla trattazione formale e astratta del suo autore, si era dichiarato non del tutto soddisfatto [75] e si era proposto di integrarla attraverso l'approfondimento del rapporto fra mondo e Dio sia con le sue lunghe note, sia con le *Osservazioni* di Ioannes Clericus [76], Jean Le Clerc [77], il primo che sul continente aveva fatto conoscere il *Sistema intellettuale* pubblicandone vari estratti in francese [78]

Di queste *Osservazioni* Feuerbach per tre facciate [79] trascrive un ampio brano su Dio in quanto somma di tutte le perfezioni non solo degli spiriti, ma anche dei corpi, beninteso senza alcuna imperfezione. La prima proprietà dei corpi è l'estensione e questa, una volta sottratto ogni termine, ogni divisibilità, deve essere anche in Dio. In quale modo avvenga che perfezioni cosí diverse siano in Dio contenute senza contrasto, non può essere spiegato dal nostro intelletto, che — aggiunge Le Clerc — non conosce neppure la natura i n t e r n a dei corpi [80].

Il Mosheim nelle sue note procede lungo la stessa linea: da un lato approfondisce il senso dell'immensità e dell'onnipresenza divina ricollegando il concetto dello spazio assoluto di Isaac Newton, come « sensorio » divino, alle definizioni di Dio come « l u o g o » di tutte le cose degli antichi padri della chiesa, di Teofilo d'Antiochia, di Giovanni Damasceno [81].

I possibili sviluppi panteistici sono ovviamente colti con favore da Feuerbach [82], con preoccupazione dal Mosheim, che chiude il discorso con una alternativa piuttosto sbrigativa: o lo spazio è infinito e allora si identifica con Dio o non si identifica con Dio e allora è finito [83]. In tal modo egli riprende l'altro lato della posizione di Le Clerc, l'insi-

[75] *S. I.*, p. 774.

[76] *Ivi*, pp. 952 ss.

[77] J. Le Clerc, nato il 19 marzo 1657 a Ginevra e morto l'8 gennaio 1736 ad Amsterdam, arminiano, fu teologo antidogmatico, la cui attività editoriale ebbe grande importanza nella formazione del pensiero illuministico; ha curato anche un'edizione della *Teologia dogmatica* del Petau, cfr. *Lexikon f. Theologie u. Kirche*, cit., VI (1961), col. 1233 e P. Casini, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Roma - Bari 1980, p. 204 e *passim*.

[78] *S. I.*, pp. II-IV della Prefazione del Mosheim.

[79] 935[d] 40[d] (7[r])-(8[v]).

[80] *S. I.*, pp. 953-55.

[81] *Ivi*, pp. 776-77.

[82] I passi sia dei moderni, sia dei padri greci sono da lui trascritti, cfr. 935[d] 40[d] (2[r]).

[83] *S. I.*, p. 777.

stenza sulla finitezza umana, e lo fa appoggiandosi a un passo dei *Principia Philosophiae* di Cartesio:

> Quum simus finiti, absurdum esset, nos aliquid de infinito determinare, atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari [84].

E proprio nell'ambito di questa impostazione giunge addirittura a respingere quell'argomento *ad hominem* addotto da Cudworth per dimostrare che anche gli atei usano il concetto di infinito applicandolo alla materia, giacché secondo lui il termine non sarebbe usato con lo stesso significato [85].

Anche qui il precario equilibrio dell'opera originale nel testo latino si rompe ed emergono due tendenze contrapposte: l'una una lettura sempre piú « fisica » delle definizioni di Cudworth su Dio secondo una linea ascendente, che attraverso il rinascimento arriva ai padri greci e alla filosofia platonizzante, l'altra una reazione a possibili sviluppi immanentistici, che accentua l'ineffabilità, l'incommensurabilità di Dio attraverso una teologia « negativa ».

Cudworth aveva sí ammesso il limite della conoscenza umana, ma aveva pure attribuito valore ontologico agli attributi divini; questi anzi erano a tal punto obiettivi, che l'uomo non avrebbe mai potuto esaurirne il contenuto. Egli poteva attingere, benché non comprendere appieno, l'infinito [86]. I fondamenti di questo rapporto erano la piena corrispondenza fra νοῦς ed essere e il concetto di partecipazione: se l'uomo, in quanto creatura, aveva avuto parte all'essere divino, doveva aver parte anche al conoscere [87].

Questa teoria era stata elaborata contro l'« ateismo » di Hobbes, avvicinato a Lucrezio, che aveva privato gli attributi divini del valore obiettivo e aveva privilegiato l'onnipotenza divina fino a distruggere quella corrispondenza fra ragione ed essere, che era alla base di ogni possibile idea di Dio [88]. Anche Cartesio era stato attaccato perché aveva fondato il vero e il bene sulla volontà — beninteso eterna — di Dio [89].

Nelle note del Mosheim non solo Cartesio, ma anche Hobbes viene

[84] *Ivi*, p. 774, cfr. *Principia Philosophiae*, P. I, XXVI, in: *Oeuvres de Descartes* (ed. Ch. Adam et P. Tannery), VIII-1 (Paris 1964), p. 14.

[85] *S. I.*, pp. 775-76.

[86] *T. I. S.*, pp. 644-46, 648, 652 [*S. I.*, pp. 765-66, 771-73, 787-88].

[87] *Ivi*, p. 648 [*S. I.*, p. 771].

[88] *Ivi*, pp. 646-47 [*S. I.*, pp. 767-68].

[89] *Ibid.*

rivalutato. Grande rilievo hanno due citazioni dal *Leviatano*, che situano gli attributi divini non all'interno della conoscenza, ma del culto a Dio [90].

Il contrasto fra la ragione e la fede fu, come è noto, uno dei principi ispiratori della produzione giovanile di Feuerbach e divenne il tema dominante nel periodo che va dal *Bayle* (datato 1838, uscí il 1839) all'*Essenza del cristianesimo*. In questa ritorna il discorso sugli attributi divini come espressione « negativa » della condizione umana [91], ma lo sforzo maggiore è quello di determinare al di là di questa negazione un contenuto positivo. È appunto questo impegno che caratterizzò il suo lavoro dall'*Essenza del cristianesimo* all'*Essenza della religione*. Quando dietro a Dio viene riconosciuto come fondamento primo non piú il genere umano, ma la natura, il problema del rapporto fra finito e infinito con le implicazioni sul piano gnoseologico ritorna.

Concentrare Dio sulla terra, calare Dio nell'uomo sarebbe come voler comprendere l'oceano in una goccia e l'anello di Saturno nell'anello che porto al dito. Certamente è ben limitata l'idea che l'essenza del mondo sia circoscritta soltanto alla terra e all'uomo, che la natura sia soltanto per lui, che il sole splenda solo per l'occhio umano [92].

La difficoltà, che i razionalisti provano a concepire l'incarnazione, viene secondo Feuerbach proprio dalla impossibilità di concentrare tutto l'universo, tutta la natura nell'uomo. Se però questi non è piú il centro dell'universo, anche i suoi concetti perdono quel valore assoluto, che sembravano possedere.

La natura va concepita s o l o m e d i a n t e s é s t e s s a ; essa è l'ente, il cui « concetto non dipende da alcun altro ente » [...] è ad essa soltanto che non può e non deve essere applicato alcun « m e t r o d i m i s u r a u m a n o » [93].

Il compito di concepire la natura « *juxta propria principia* », secondo la formula rinascimentale per es. di Bernardino Telesio, sembra irrealizzabile nel momento in cui essa viene nettamente distinta come

[90] *S. I.*, p. 767, cfr. *Leviathan, or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, in: *The English Works*, III (by Sir William Molesworth, London 1839, reprint Aalen 1962), capp. III, XXXI, pp. 17, 354-58.

[91] *G. W.*, V, pp. 39-44, 49-53.

[92] *G. W.*, X, p. 53 [tr. it. cit., p. 93].

[93] *Ivi*, p. 61 [tr. it. cit., pp. 100-01].

« cosa in sé » dalle nostre rappresentazioni soggettive [94]. Se l'uomo, pur non potendo comprendere Dio, aveva nella fede la certezza di essere al centro delle attenzioni divine, quale collegamento si può stabilire fra la natura e l'uomo, ora che questo non è neppure il fine di quella? Feuerbach risponderà rinviando all'esistenza fisica dell'uomo [95], al suo essere parte della natura. Non era che una ritraduzione in termini materialistici [96] degli antichi concetti di corrispondenza fra essere e pensiero e di partecipazione.

Religione naturale e religioni positive.

Lo sforzo di Cudworth per dimostrare la ragionevolezza del cristianesimo si imbatte necessariamente in due difficoltà: il contrasto fra paganesimo e cristianesimo e il concetto di dogma di fede, concretato in maniera paradigmatica nel dogma trinitario. L'obiettivo è perseguito con tale determinazione, che attraverso un complicato intreccio di prove « a priori » e « a posteriori », teoretiche e storiche viene costruita una teoria della religione naturale, a dir poco, ardita. E di nuovo si profila dietro, come realtà unificante, la natura.

In primo luogo Cudworth nega che il politeismo sia tale in senso vero e proprio e, attraverso l'analisi delle principali divinità egiziane e greche, lo riduce semplicemente a « polionimia », pluralità non di dei, ma di nomi, attraverso cui uno stesso Dio è designato per i molteplici effetti e rapporti di culto [97]. Il passaggio dalla pluralità dei nomi alla pluralità delle divinità avviene nella rappresentazione popolare mediante il ben noto meccanismo poetico della metonimia, che porta alla ipostatizzazione del nome o alla personificazione dell'effetto [98]. Alle varie teologie « volgari », « civili », « fisiche » l'autore contrappone la « teologia naturale e vera », alle rappresentazioni popolari la concezione razionale di Dio [99].

[94] Cfr. la critica di R. Haym, *Feuerbach und die Philosophie* ..., pp. 3-21, cui ho accennato nel primo capitolo.

[95] *G. W.*, X, p. 337.

[96] Sull'importanza di questa intuizione per la costruzione della gnoseologia materialistica, cfr. V. I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo* ..., cit., pp. 81, 95-103.

[97] *T. I. S.*, pp. 477-503 [*S. I.*, pp. 564-591].

[98] *Ivi*, pp. 507-18 [*S. I.*, pp. 596-606].

[99] *Ivi*, pp. 477-78, 510-12 [*S. I.*, pp. 565, 599-601].

Perciò essendo universalmente accettata questa dottrina dei pagani secondo cui Dio era uno Spirito o una sostanza diffusa per tutto il mondo, che permeava e dall'interno produceva ogni cosa, dava ordine a tutto, non c'è da meravigliarsi se lo chiamarono, nelle diverse parti del mondo e nelle diverse cose naturali, con diversi nomi [100].

La concezione di fondo, che da un lato garantisce per il monoteismo sostanziale e dall'altro spiega il politeismo della rappresentazione, sarebbe dunque l'idea che Dio « permea » la natura. Anche qui il Mosheim ne mette in risalto i pericoli mediante il solito procedimento: da un lato ridurre il vario significato dei testi sostituendo a « spirito », « mente » e « sostanza » il termine « natura », dall'altro insistere nelle note sulla propensione verso « l'empia teoria di Spinoza, che mescolò Dio e la natura » [101]. Questa idea di Dio sarebbe stata mutuata prevalentemente dagli stoici che « in modo tanto perverso e inetto avevano conciliato la religione pubblica con i precetti della loro filosofia da provocare il riso di tutti i sapienti » [102] e da un Platone, le cui « frottole » sarebbero state accentuate e ampliate dai neoplatonici e dall'umanesimo platonizzante, per es. di Marsilio Ficino [103].

Ma al di là delle riserve su Platone, sugli stoici, sull'umanesimo neoplatonico ed evidentemente sullo spinozismo, le critiche del Mosheim ravvisano un vizio metodologico di fondo, quello di aver scambiato la realtà del culto e della religione con le interpretazioni filosofiche.

Se pure si potessero addurre cento autori e filosofi, la cui idea fosse proprio questa, che Venere, Giove, Osiride, Iside, Vulcano, Platone, Nettuno e, ancor piú, tutti gli dei sarebbero solo nomi di un unico Dio e delle sue varie perfezioni; da codesto consenso non seguirebbe affatto che questi uomini abbiano correttamente giudicato riguardo alle religioni degli antichi e che la loro dottrina non abbia nulla che possa essere biasimata. Al contrario è compito del sapiente vedere se questa interpretazione sia conforme alle cose stesse e se il culto degli antichi non ricusi codesta esposizione [104].

Alle interpretazioni bisogna dunque anteporre le cose stesse, il culto, alla opinione « privata » di alcuni filosofi la

[100] *Ivi*, p. 505.
[101] *S. I.*, p. 594, cfr. p. 592.
[102] *Ivi*, pp. 579-80, cfr. p. 592.
[103] *Ivi*, pp. 574, 581, 568.
[104] *S. I.*, p. 571 (cfr. p. 604).

« religione pubblica dei popoli »[105], alla teologia la religione. In questa prospettiva « realistica » non solo il politeismo torna ad avere un significato proprio[106], ma il culto dei fenomeni naturali e fisici, anziché essere un effetto secondario, derivato, poetico, diventa un fatto originario, primitivo[107].

L'importanza di questo dibattito per Feuerbach è facilmente intuibile e gli estratti[108] lo dimostrano. Da un lato il criterio metodologico del Mosheim, che dava priorità al culto rispetto alle interpretazioni teologiche, corrisponde a quello enunciato nella prefazione alla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo*[109]. In questo senso l'insistenza sul significato proprio del politeismo e sul carattere originario della religione naturale, in quanto essenzialmente rivolta ai fenomeni fisici, doveva spingere Feuerbach a raccogliere una documentazione diretta sui culti e le religioni primitive. D'altro lato la riconduzione di ogni religione a questo Dio permeante la natura e la spiegazione del successivo sorgere degli dei personali mediante artifici poetici, fatte dal Cudworth, non potevano non attrarre chi si proponeva una interpretazione totale del fenomeno religioso. Una sintesi fra queste due tendenze è data nell'*Essenza della religione*, dove il Dio-natura non è piú il concetto astratto e universale dei filosofi, ma il significato pre-logico unificante dei vari atteggiamenti religiosi primitivi.

La rivendicazione della priorità assoluta del dato rispetto alle interpretazioni corrispondeva certo alla sensibilità storica del Mosheim, ma anche all'esigenza di salvare come fatto originario la rivelazione rispetto alla ragione. Quanto al contrario fosse andato avanti Cudworth nella conciliazione di dogma e ragione, teologia e filosofia risultava dalla sua trattazione sulla trinità.

Egli si era rifatto all'opera del Petau[110], ma nei tratti platonici dei padri greci aveva visto non una traccia di contaminazione dell'originario nucleo cristiano, bensí la prova tangibile della sostanziale identità e continuità fra la trinità platonica e la trinità cristiana[111]. La conclusione di queste lunghe argomentazioni, attentamente se-

[105] *Ibid.*

[106] Cfr. distinzione fra politeismo e personificazione poetica, *ivi*, pp. 598-600.

[107] *Ivi*, p. 208.

[108] 40[d] (1[r-v], 2[v]. 4[r]-5[v], 13[r], 14[r]).

[109] *G. W.*, V, pp. 14-17.

[110] Cfr. *T. I. S.*, pp. 575-76, 599-600, 604-05.

[111] *Ivi*, pp. 546-632 [*S. I.*, pp. 634-736].

guite e studiate da Feuerbach [112], è certamente interessante per il tentativo di lasciare ugualmente uno spazio alla rivelazione.

Ritrovare in Platone la dottrina trinitaria non significa necessariamente farla derivare dalla ragione, bensí soltanto considerarla in armonia con la ragione. Essa è pur sempre venuta da una rivelazione, molto piú antica di quella cristiana, dalla rivelazione segreta a Mosé. La « c a b a l a » trinitaria, come dice il testo inglese in luogo del piú generico vocabolo « dogma », che si trova nel testo latino, sarebbe poi passata agli egizi, a Pitagora, a Platone e infine ai padri della chiesa [113].

In questa prospettiva storico-mistica che, sulla stregua degli antichi gnostici, prospetta una religione sostanzialmente comune al di là dei contrasti fra credenza e credenza, ragione e rivelazione assume grande importanza il problema dell'origine della religione.

L'ORIGINE DELLA RELIGIONE.

Il « fenomeno » della religione richiede una spiegazione anche e soprattutto da chi non accetta di ricondurlo a una rivelazione originaria o a una evidenza di ragione.

> Ma gli atei sono soprattutto impegnati a rendere conto di questo f e n o m e n o i n c o n t e s t a b i l e , l a g e n e r a l e p e r s u a s i o n e d e l l ' e s i s t e n z a d i u n D i o , presente nelle menti degli uomini e la loro propensione alla religione in tutte le età e i luoghi del mondo [114].

Si tratta evidentemente di prendere posizione rispetto al classico argomento del « *consensus gentium* », da Cudworth riproposto con forza mediante la conciliazione di paganesimo e cristianesimo, filosofia e religione. I critici di questo argomento hanno scelto fra due alternative: o negare l'omogeneità, la compattezza, l'identità del fenomeno religioso [115] o riconoscere all'origine cause n a t u r a l i , a n t r o p o l o g i c h e o addirittura p a t o l o g i c h e , che ne circoscrivano o addirittura inficino il significato. Questa è, come è noto, la via imboccata da Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo* e seguita poi con impegno nelle

[112] 935[d] 40[d] (6[r-v]).

[113] *T. I. S.*, pp. 547-48 [*S. I.*, p. 636]. Si noti nei due testi la differente terminologia, che li caratterizza in tutta l'argomentazione.

[114] *T. I. S.*, p. 654.

[115] P. Bayle, op. cit., pp. 197-216.

opere successive; da qui il suo interesse per l'ampia confutazione di Cudworth [116].

Essa riassume in tre tipi [117] le spiegazioni atee sulle fonti o « cause originarie » della religione:

1. la sollecitudine, l'ansietà, la paura circa gli eventi futuri;
2. l'ignoranza delle cause naturali;
3. l'invenzione di astuti politici e legislatori.

L'attenzione prevalente è rivolta alla prima, giacché dietro ad essa stanno non solo gli illustri campioni antichi dell'ateismo, Lucrezio ed Epicuro, ma anche Hobbes e Spinoza [118] La confutazione procede anche qui in modo « obiettivo », partendo cioè non dal soggetto-uomo, ma dall'oggetto-Dio. Se Dio fosse prodotto dalla paura, sarebbe « un fantasma, uno spettro pauroso, un essere intelligente e invisibile, che governa e dirige gli affari del mondo arbitrariamente e a suo piacere tiranneggia sull'umanità » [119]. Ora al contrario i piú saggi fra i pagani hanno riconosciuto che Dio è essenzialmente b u o n o. Nella religione si parla sí di « timor di Dio », ma questo proviene dal confronto fra la nostra miseria e la divina bontà. Egli « castiga il vizio », ma « premia la virtú », « abbassa i superbi », ma dà fiducia a quanti ricorrono a lui. Cosí i teisti sono quelli che m e n o hanno paura del futuro.

La ragione di questo è che essi pongono il loro b e n e p r i n c i p a l e in nulla che sia ἀλλότριον, alieno ovvero in potere altrui, esposto ai colpi della fortuna; ma in ciò che piú autenticamente è loro proprio, ossia nel r e t t o u s o d e l l a l o r o p r o p r i a v o l o n t à [120].

Cosí rispetto al f a t o a t e i s t i c o, Dio è per l'uomo molto meglio, il massimo desiderabile, essendo il fondamento della sua moralità intesa sia come sfera del dovere, sia come sfera della libertà e della sicurezza d'animo.

Dio è un essere tale che se non esistesse, dovrebbe essere desiderato piú di ogni altra cosa, non essendo affatto per un uomo desiderabile (come concludeva quel nobile imperatore) vivere in un mondo, privo di un Dio e di una provvidenza. Colui che crede in un Dio, crede nell'esistenza di tutto quel b e n e e

[116] 935[d] 40[d] (10[r-v]), cfr. anche 13[r].
[117] *T. I. S.*, pp. 654, 658 [*S. I.*, pp. 790, 794].
[118] *T. I. S.*, pp. 655-56 [*S. I.*, pp. 791-92].
[119] *Ivi*, pp. 654 [*S. I.*, p. 790].
[120] *Ivi*, p. 659 [*S. I.*, p. 795].

perfezione nell'universo, che il suo cuore possa mai desiderare o sperare [121].

Certo non sempre la concezione di Dio è pura, talvolta esso appare come un « fato divino immorale o violento », come una volontà arbitraria. In tal caso si insinua nella religione un meccanismo patologico, che tende a proiettare in Dio i vizi umani.

Ed essendoci fra i cristiani quanti si fanno di Dio onnipotente una tale orrida rappresentazione come se avesse creato la stragrande maggioranza dell'umanità per nessun altro scopo o proposito, se non unicamente per ricrearsi e deliziarsi nei loro eterni tormenti, questi allora non fanno che trascrivere o proiettare fuori di loro la loro natura malata e vederla nella divinità [122].

Scopo finale dell'apologetica di Cudworth è allora quello di dimostrare la necessità di questo Dio « buono », fondamento della moralità e della vita umana. Tuttavia è lo stesso Mosheim che di nuovo mette in rilievo la valenza equivoca del procedimento di Cudworth [123]. Egli infatti osserva che la dimostrazione obiettiva fondata sul concetto di Dio buono, anziché confutare la teoria della paura, le offre una insperata riconferma: un dio simile non potrebbe essere, come peraltro gli atei affermano, l'antidoto creato contro la paura? La corrispondenza speculare fra desiderio umano e Dio può portare anche a conclusioni diverse rispetto a quelle di Cudworth. Infine l'identificazione fra ateismo e immoralità risulta storicamente infondata [124].

La forte accentuazione data nell'*Essenza della religione* al timore e al senso di dipendenza [125] proviene certo anche da queste analisi, attentamente seguite da Feuerbach.

Verso una interpretazione unitaria del fenomeno religioso.

L'influenza dei rilievi critici del Mosheim, piú vicino a un filone razionalistico ed empirico, che va da Cartesio a Hobbes, a Bayle, è certamente innegabile. La sua insistenza sul culto, sulla religione, cosí come è vissuta storicamente, e la sua tenace, puntuale contestazione di ogni

[121] *Ivi*, p. 661 [*S. I.*, p. 800].
[122] *Ivi*, p. 660 [*S. I.*, p. 796].
[123] *S. I.*, p. 803.
[124] *Ivi*, pp. 802-03.
[125] *G. W.*, V, pp. 4-5, 32-34, 40-42.

equivoca commistione fra dato e interpretazione, fra ragione e rivelazione non potevano che riconfermare Feuerbach in una metodologia « positiva » nell'indagine del fenomeno religioso.

La prospettiva di Cudworth però forniva la possibilità di varcare le barriere del cristianesimo e di vedere, al di sotto di varie credenze, una fondamentale unità del fenomeno religioso. Certamente le sue intenzioni esplicite erano apologetiche, ma la sua ispirazione di fondo veniva dall'umanesimo rinascimentale, dai suoi tentativi di superare i limiti confessionali in una religione essenziale e unica. Di qui la insistenza da un lato sulla continuità fra Dio e la natura, dall'altro sulla corrispondenza fra Dio e la sfera umana. L'identificazione fra Dio e la natura, cosí come la radicale dipendenza dell'uomo naturale da Dio divennero dunque per Feuerbach i principi unificanti della nuova interpretazione.

Giunge cosí a conclusione uno sviluppo iniziato nel 1835-36, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*, con la rivalutazione dell'umanesimo rinascimentale per le sue istanze di unità fra l'uomo e la natura [126]. Che l'istanza dell'unità fosse alla base delle opere di Feuerbach, non sempre risulta evidente. La forma delle *Tesi* e dei *Principi* lascerebbe pensare piú a una filosofia frammentaria. L'*Essenza del cristianesimo* è poi nelle sue due parti poco compatta e coerente. Lo studio tuttavia di due opere sistematiche, quale quella del Petau e del Cudworth, non su parti marginali, ma sui loro principi di fondo suggerisce che l'*Essenza della religione* nella sua struttura possa essere piú coerente e compatta.

[126] Mi permetto di rinviare a quanto ho già scritto in *Feuerbach e la dialettica dell'essere* ..., cit., pp. 19-22.

Capitolo Quarto

I NUOVI DATI SULLE ORIGINI: PROSPETTIVE DI STORIA NATURALE E UMANA

L'inedito e la fonte usata.

Se dall'esame dei due precedenti inediti un filo di continuità si è dipanato fra l'*Essenza del cristianesimo* e l'*Essenza della religione*, le caratteristiche piú originali di quest'ultima sono rimaste finora nell'ombra. Certamente i riferimenti alla dottrina trinitaria dei padri e alla comprensione greco-romana della religione sono in essa significativi, ma la novità che la contraddistingue, anche rispetto a uno scritto cronologicamente vicino come l'*Essenza della fede secondo Lutero* (1844), è rappresentata dalla documentazione etnologica sulla religione dei primitivi. Il metodo genetico-critico, inaugurato da Feuerbach nel *Leibniz* (1837)[1], arriva qui al suo termine ultimo: l'essenza della religione è considerata non piú soltanto nella formulazione originaria del cristianesimo, né nell'espressione « autentica » del paganesimo, bensí nelle manifestazioni e concezioni di vita di quei popoli, che meno sembrano aver subito le trasformazioni della storia e della civiltà. La questione delle origini travalica poi l'ambito della religione e finisce per abbracciare tutto l'uomo, anzi l'essenza stessa della vita e dell'intero mondo.

Una precisa traccia di questa apertura di Feuerbach verso l'etnologia, la geografia e la geologia si nascondeva fra gli inediti di Monaco. Dispersi in vari contenitori, non catalogati neppure genericamente, mi è stato possibile individuare una sessantina circa di fogli contenenti brani ricavati tutti da un'unica fonte, un foglio quotidiano dal titolo:

[1] *G. W.*, III, pp. 3-4.

Das Ausland. Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker [*L'estero. Un quotidiano per l'informazione sulla vita spirituale e morale dei popoli*], edito da J. G. Cotta di Stuttgart. Li ho riuniti e catalogati [2] secondo l'ordine di apparizione dei numeri ed è cosí risultato che le annate utilizzate vanno dal 1843 al 1853, coincidono dunque con quel periodo della produzione feuerbachiana, che, rappresentato in primo luogo dal lavoro intorno all'*Essenza della religione* e alle *Lezioni sull'essenza della religione*, vede prevalere la documentazione etnologica. Il maggior numero di fogli però, ben quarantanove, riguarda le annate dal 1843 al 1845, proprio il tempo in cui Feuerbach stava preparando l'*Essenza della religione.*

L'ipotesi suggerita da questi dati è evidente: ci troveremmo qui dinanzi a una importante fonte dell'*Essenza della religione* e delle altre opere contemporanee o immediatamente successive. Le coincidenze non sono meramente cronologiche: sia in queste, sia negli inediti si parla dell'antico Messico, dei Cafri, degli Indiani d'America, degli indù, dei Tungusi, dei Tartari, della gente della Kamciatka [3]. L'orizzonte problematico è poi chiaramente identico: i titoletti apposti in margine ai brani trascritti negli inediti mettono in rilievo come temi dominanti la religione naturale, i sentimenti di paura e dipendenza nei confronti della divinità, i sacrifici cruenti, in particolare umani, il culto degli animali, l'evoluzione della vita animale e umana [4], tutti temi, che costituiscono l'ossatura fondamentale dell'*Essenza della religione* e delle altre opere collegate.

Esplicite citazioni affiorano solo nelle *Lezioni sull'essenza della religione*, riguardano però l'annata in cui vennero tenute in gran parte quelle lezioni, il 1849 [5]. Al contrario, come abbiamo visto, la maggior

[2] Cfr. ora U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^{d} 13^{h}; 13^{i}; 13^{k}; 13^{l}. [Nel seguito abbreviato in 13^{h} etc.].

[3] Cfr. *G. W.*, X, p. 9 con 13^{k} 11^{r}-15^{v}; p. 12 con 13^{k} 23^{r}; p. 12 con 13^{h} 12^{r}-13^{v}; pp. 33-34 con 13^{h} 2^{r}; p. 41 con 13^{i} 1^{r-v} e 13^{k} 15^{r}; p. 45 con 13^{k} 15^{r}; p. 89 con 13^{i} 2^{r-v}.

[4] Cfr. 13^{h} 3^{r-v}, 6^{v}, 10^{r-v}, 14^{r}, 15^{r}; 13^{k} 2^{r}, 18^{r-v}, 23^{r} etc.

[5] *G. W.*, VI, pp. 83, 222, 374. Un'eccezione sembrerebbe costituire una citazione di un numero del 1843 contenuta in uno scritto pubblicato nel 1866, *Zur Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie, oder Kritik der gewöhnlichen Erklärungen von den, insbesondere volks- und altertümlichen Unsterblichkeitsvorstellungen*, in: *G. W.*, XI, p. 216. In realtà si tratta qui di aggiunte a uno scritto del nostro periodo e, probabilmente, sulla base di appunti ed estratti contemporanei.

parte degli estratti è del 1843-45. Se solo allora Feuerbach avesse consultato la fonte, non si capisce né perché abbia iniziato dal 1843 (visto che il quotidiano usciva dal 1828), né perché si sia concentrato su quel periodo, anziché su quello piú vicino. Bisogna infatti tener presente che « Das Ausland », pur in un senso diverso rispetto ai nostri, era un quotidiano. Il suo valore e il suo limite stavano nell'attualità: esso informava il pubblico tedesco su recenti viaggi di esplorazione, convegni, scoperte, pubblicazioni scientifiche, specialmente in lingua straniera, attraverso sunti, rapidi ragguagli, citazioni. Le trascrizioni inoltre seguono pedissequamente la successione dei numeri e non mostrano, se non per i titoletti in margine, alcuna traccia di organizzazione e confronto del materiale. Ora nel caso di una consultazione retrospettiva e globale delle annate, questa caratteristica risulta estremamente insolita e incomprensibile, tenuto conto del consueto modo di lavorare dell'autore; basti considerare i due precedenti studi, dove brani diversi, anche molto lontani, vengono collegati, confrontati, coordinati.

L'ipotesi piú plausibile è allora quella di una lettura distribuita nel tempo, pressoché contemporanea alle pubblicazioni. L'assenza di citazioni nelle opere del 1846-47, peraltro parche in generale di chiari riferimenti, si spiega sia con la natura della fonte, sia con il senso di queste letture. Se i testi, e questo vale non solo per Feuerbach, dovevano servire non a rivelare il cammino da lui effettivamente seguito, ma a sostenere le sue argomentazioni mediante testimonianze autorevoli, era molto piú opportuno rifarsi a studiosi già affermati in campo europeo per le loro osservazioni scientifiche e i loro viaggi, come un Peter Simon Pallas [6], o alle opere ormai note di Bastholm [7], di Schröter [8], di Meiners [9].

Gli estratti di « Das Ausland » rappresentano al contrario non la messa a punto di una documentazione immediata da inserire nelle opere, bensí la raccolta di una documentazione remota, la preparazione di una

[6] Cfr. *G. W.*, X, p. 41.

[7] Christian Bastholm, *Historische und geographische Nachrichten zur Kenntnis des Menschen im wilden und rohen Zustande*, übersetzt von H. E. Wolf, Altona 1818-21, 4 voll., cfr. *G. W.*, X, p. 195.

[8] Johann Friedrich Schröter, *Allgemeine Geschichte der Länder und Völker von Amerika*, nebst einer Vorrede Siegmund Jacob Baumgartens, Halle 1752-53, cfr. *G. W.*, p. 196.

[9] Christoph Meiners, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, Hannover 1806-07, 2 voll., cfr. *G. W.*, X, pp. 196, 309.

visione organica, il maturarsi progressivo di nuovi interessi. Solo in questo senso si possono capire le lunghe e dettagliate analisi sulla religione nelle isole Marchesi [10], sull'antico Messico [11], sulla religione di Tahiti [12], sul movimento delle razze umane [13], sulle cause della corrente del golfo [14] ... Cosí si giustifica pienamente l'estendersi e il mutarsi degli interessi nel corso del lavoro: se nel 1843 predomina lo studio della religione dei primitivi [15], poi lo sguardo si allarga a tutto il loro modo di vivere e dalla fine del '43 si cominciano ad esaminare le conseguenze del contatto con i popoli colonizzatori [16], infine nel '45 l'attenzione si volge anche ai problemi piú specificamente geografici e geologici [17].

Il quotidiano si collocava in un clima di diffuso interesse per i viaggi e le esplorazioni nelle regioni ancora vergini, ma non si proponeva semplicemente di rispondere a una curiosità salottiera e vuota. Sotto la fortunata direzione di Eduard Widenmann [18] esso dimostra una costante attenzione per ogni sia pur minima scoperta in campo scientifico o tecnico [19]. Il rigore critico, come potremo in seguito verificare, si esprime sia nel vaglio accurato delle nuove ipotesi e teorie, sia nella disponibilità a mettere in questione le certezze della vecchia scienza e del vecchio mondo.

Non a caso l'incontro di Feuerbach con « Das Ausland » avviene nel 1843, in un momento in cui i « limiti » del mondo culturale tedesco

[10] 13^{h} 4^{r}-7^{r}.

[11] 13^{k} 11^{r}-14^{r}.

[12] 13^{h} 9^{r}-10^{v}.

[13] 13^{k} 5^{r}-8^{v}.

[14] 13^{i} 3^{r}-4^{v}.

[15] 13^{h} 1^{r}-17^{v}.

[16] *Ivi*, 19^{r}-20^{v}; 13^{i} 1^{r}-2^{v}, 5^{r}-6^{v}; 13^{k} 1^{r}-3^{v}, 5^{r}-16^{v}, 20^{r}-23^{r}.

[17] 13^{i} 3^{r}-4^{v}; 13^{k} 3^{r}-4^{v}, 17^{r}-18^{v}.

[18] Eduard Widenmann fu redattore di « Das Ausland » dal 1835 fino alla sua morte (1854). La lunga permanenza alla direzione della rivista si spiega anche col successo di una collana da lui diretta e pubblicata sempre presso Cotta di « descrizioni di viaggi e terre del tempo antico e recente » (*Reisen- und Landerbeschreibungen der älteren und neuesten Zeit, eine Sammlung der interessantesten Werke über Länder- und Staatenkunde, Geographie und Statistik mit Karten*): dal 1835 al 1852 uscirono ben 36 volumi. Si trattava di una personalità dagli ampi interessi culturali, come del resto dimostra un suo libro giovanile sulla « *Rivoluzione nordamericana e le sue conseguenze* » (1826).

[19] Si vedano le frequenti notizie sui ritrovamenti di fossili, cfr. « Das Ausland », 1843, n. 175, p. 700; n. 179, p. 716; 1845, p. 396; sulle invenzioni scientifico-tecniche, cfr. *ivi*, 1843, pp. 356, 696; 1844, p. 1288.

diventavano per lui insopportabili cosí da fargli desiderare sempre piú ardentemente un'evasione, un'uscita anche in senso fisico [20].

L'« estero », verso cui « Das Ausland » rivolgeva la sua attenzione, era soprattutto il mondo extra-europeo, anzi il mondo nuovo: ci sono sí ampie descrizioni delle antiche e gloriose civiltà indiana, cinese ..., ma le analisi piú dettagliate sono per i cosiddetti primitivi.

Un nuovo dinamismo di espansione, di scoperta e di assimilazione è chiaramente percepibile dietro le varie relazioni di esploratori e missionari: è il neocolonialismo inglese con la sua prospettiva mondiale e il suo programma liberistico [21]. La « libertà » era stata la bandiera issata al principio dell'ottocento contro il vecchio colonialismo spagnolo da parte dell'Inghilterra, che, cacciata pochi anni prima a Nord come vecchia dominatrice dalle tredici colonie costituitesi in Stati Uniti, rientrava a Sud come nuova promotrice e garante delle istanze di indipendenza [22].

Gli interessi soggiacenti a questa politica sono fin troppo chiari per dover essere spiegati [23]. Tuttavia l'aperta critica al vecchio colonialismo nel suo atteggiamento di sopraffazione brutale e di mistificazione religiosa e insieme lo sforzo per elaborare in modo nuovo — almeno in termini ideologici, se non sempre programmatici — il rapporto fra colonizzatori e colonizzati [24] crearono per la prima volta uno spazio notevole di

[20] Cfr. lettere a Ruge del 2 giugno 1843 in *S. W.*, XIII, p. 122; a Wigand del 30 giugno 1843 e dell'inizio del 1844, *ivi*, pp. 406-07 e 131-32.

[21] Queste sono le due essenziali caratteristiche del neocolonialismo britannico secondo D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires. A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, London 1966, p. 242 [tr. it. V. Di Giuro, *Gli Imperi Coloniali dal XVIII secolo*, Milano 1967, p. 187].

[22] G. Macaulay Trevelyan, *British History in the nineteenth Century and after* (1782-1919), London, New York, Toronto 1937[2] [quinta ristampa 1945, da noi utilizzata], pp. 209-11 [tr. it. U. Morra, *Storia dell'Inghilterra nel secolo XIX*, Torino 1941, pp. 281-85]; riguardo all'importanza dello scacco subito al Nord per la nascita del « nuovo » impero britannico dal « guscio » del vecchio, cfr. anche dello stesso A., *A Shortened History of England*, London 1942 [tr. it. G. Martini e S. Panicieri, *Storia dell'Inghilterra*, Milano 1973, pp. 470-71].

[23] Trevelyan annota l'esultanza dei mercanti inglesi di fronte alla prospettiva dell'apertura del mercato sudamericano, cfr. *British History in the nineteenth Century* ..., p. 209 [tr. it. cit., p. 281].

[24] Il significato di questo cambiamento è da Trevelyan e da altri storici inglesi spiegato nei termini di una necessità o di un compito storico, assolto per l'Europa dalla Gran Bretagna, cfr. *A Shortened History of England* ..., tr. it. cit., p. 513: « La Gran Bretagna rappresentava l'Europa nei contatti con la Cina, nei

discussione e revisione critica, nel quale si situa anche il contributo di « Das Ausland ». Questo dimostra di condividere pienamente le idealità e gli obiettivi propugnati dal colonialismo illuminato: abolizione della schiavitú, ridefinizione della realtà dei popoli colonizzati secondo un orizzonte non piú rigidamente religioso, ma scientifico, geografico ed etnologico, revisione dei rapporti coloniali sulla base di un vero liberismo economico. Le sue analisi però si calano nella concretezza e sanno cogliere le nuove mistificazioni di leggi, fatte senza intaccare le basi economiche, di enunciati « scientifici », che fungono da supporto al razzismo, di scambi commerciali proclamati là dove non esiste alcuna reciprocità e parità [25].

Il quotidiano si schiera dunque con il colonialismo illuminato, ma solo se questo riesce ad attuare quei contenuti sociali e democratici, nascosti dietro ai programmi e perseguiti dalle forze piú aperte dell'Inghilterra. Abbiamo un esempio significativo in un resoconto intitolato: *Andamento delle cose in Inghilterra* [26]. Lo spunto è offerto dal dibattito, allora estremamente acceso, sulle *Corn-Laws* fra il partito « agrario », arroccato nella difesa delle norme protettive, e la lega abolizionistica, che vedeva insieme alleate l'imprenditoria industriale e le masse operaie e contadine [27]. In gioco era quel liberismo economico che costituiva il nuovo modello di relazioni non solo economiche e che sarebbe diventato il vanto della nuova Inghilterra [28]. « Das Ausland » si schiera sí con la

rapporti anche piú stretti con l'India, nel processo di sviluppo dell'Africa, che già si delineava all'orizzonte. Se si fosse continuato a mantenere lo stesso tipo di rapporti, improntati a inettitudine, egoismo e irresponsabilità, che i bianchi avevano fino a quel momento riservato agli ' indigeni ', la civiltà sarebbe piombata in una situazione catastrofica ».

[25] Cfr. per es. « Das Ausland », 1845, pp. 434, 438, 442-43, 446-47; 1843, pp. 1437-38; rinviamo per un'analisi piú ampia e dettagliata al seguito.

[26] *Ivi*, 1843 (9 aprile), pp. 394-95.

[27] Cfr. G. M. Trevelyan, *British History in the nineteenth Century ...*, pp. 266-76 [tr. it. cit., pp. 353-65]; *A Shortened History of England* [tr. it. cit., pp. 554-57].

[28] Sulla cosiddetta « scuola di Manchester », che credendo nelle « virtú e nella missione della nuova borghesia industriale » aveva propugnato il liberismo economico e l'« internazionalismo », la pace tra i popoli, l'« unità di tutti gli uomini » e aveva dato un significativo contributo alla battaglia abolizionistica, cfr. A. Briggs, *Victorian Cities*, Feltham 1963 [tr. it. P. Sergi, *L'Inghilterra vittoriana. I personaggi e le città*, Roma 1978, pp. 414-22]; sul nuovo clima di ottimistico entusiasmo creatosi in seguito alla vittoria del liberismo, si veda quanto dice lo stesso A. riguardo al *Crystal palace* e alla prima esposizione ivi tenutasi nel 1851 in

lega abolizionistica, ma sottolinea il significato profondamente democratico, che questa lotta deve rivestire:

Se si considera nell'insieme tutto il seguito delle dispute, svoltesi da vent'anni fino ad ora, sulle leggi del grano e sullo stato del commercio, allora bisogna riconoscere che non rimane altro da fare che alleggerire la classe meno abbiente e scaricare il peso sulle spalle dei ricchi; Peel ha compiuto i primi passi con la tassa sul reddito e dovrà proseguire nel liberare il lavoro dall'aggravio fiscale e nel porlo sulle ricchezze. Ci si obietterà che questa è una misura troppo democratica, ma l'intero fondamento dei nostri stati moderni è democratico e lo sarà sempre piú. Presto non si potrà piú con false argomentazioni dissimulare la verità che lo stato piú felice e piú forte è quello che tassa al minimo il lavoro e i necessari bisogni vitali e al massimo la proprietà e il lusso. Volenti o nolenti si arriverà a capire che colui che non possiede nulla se non le sue due mani per lavorare, non deve neppure pagare nulla né direttamente, né indirettamente del suo sudato guadagno. La storia interna dell'Inghilterra è estremamente istruttiva a questo proposito, infatti in nessun modo si è potuto finora portare avanti l'ingiustizia di accollare al lavoro i piú grossi oneri [29].

La presa di posizione dell'articolo per la democrazia, per una maggiore giustizia nei confronti della classe meno abbiente e delle forze lavoratrici, è la conclusione di una analisi politico-economica, nel corso della quale era stata valutata anche una soluzione alternativa all'abolizione delle *Corn-Laws*: un « sistematico » sfruttamento economico delle colonie per alleggerire la pressione demografica [30], per avere a buon prezzo le risorse e i beni delle nuove terre, per contare su piú vasti mercati di consumatori dei prodotti inglesi [31].

L'articolo non si era dichiarato contrario in linea di principio alla proposta, ma aveva osservato che questa poteva trovare attuazione e produrre effetti tangibili solo in tempi lunghi, mentre al contrario la situazione esigeva urgenti misure [32]. La fusione, qui operata, di liberismo

Victorian People. A Reassessment of Persons and Themes 1851-67 [tr. it. sempre nel citato volume *L'Inghilterra vittoriana* ..., pp. 23-32, 37-51].

[29] « Das Ausland », 1843, p. 395. Sul significato democratico di questa lotta e della vittoria successiva concorda G. M. Trevelyan, *British History in the nineteenth Century* ..., p. 274 [tr. it. cit., p. 363]: « Coi fatti avvenuti nel 1845-46 l'elettore ' dalle dieci sterline ' aveva alla fine fatto prevalere la sua volontà almeno fino al punto di ottenere che la politica economica e finanziaria dello stato non si facesse piú a lungo beffa dei suoi interessi ».

[30] Il Trevelyan, *ivi*, p. 257 [tr. it. cit., p. 342], spiega l'emigrazione in Australia facendo esplicito riferimento alla teoria di Malthus.

[31] « Das Ausland », 1843, pp. 394-95.

[32] *Ivi*, p. 395.

economico e concezione democratica, di neocolonialismo progressista e istanze socialistiche costituisce, ci pare, l'impostazione di fondo del quotidiano, la quale, comunque oggi si giudichi, era propria degli intellettuali piú aperti [33]. Rispetto ad essa le varie relazioni e contributi, che giungono in redazione, risultano spesso di ben diverso tenore, ben piú limitati, unilaterali e semplicistici. Fu proprio questa diversità, questa distanza a stimolare ulteriormente, come dimostrano i suoi appunti, la riflessione di Feuerbach.

La religione presso i primitivi.

Gli estratti del 1843 fin quasi al termine dell'anno riguardano sempre un argomento: la religione presso i primitivi. Questo interesse, evidentemente il motivo piú diretto che spinse Feuerbach verso « Das Ausland », offre un chiaro aggancio con lo studio sul *Sistema intellettuale* di Cudworth, che aveva ampiamente trattato la questione dell' origine della religione in risposta alle note tesi « ateistiche » di Hobbes. L'argomento è qui affrontato attraverso una analisi fattuale, positiva sulla realtà della religione presso i primitivi sia per quanto riguarda l'oggetto, la divinità, sia per quanto riguarda il soggetto, il comportamento religioso.

a) *Concezione della divinità.* Se Cudworth, fondandosi sulla visione platonica dello spirito in quanto superiore e dunque anteriore alla materia, aveva respinto la *Teogonia* esiodea come una volgare deformazione dell'originaria religione naturale, le relazioni sui primitivi, qui trascritte, dimostrano una sorprendente affinità fra la loro concezione della divinità e quella di Omero e di Esiodo. Sia negli uni, sia negli altri è fondamentale il tema della teogonia, ossia della genealogia degli dei. Dalla relazione sulle isole Marchesi Feuerbach trascrive:

> Una complessa teogonia o genealogia degli dei e delle dee costituisce il fondamento della religione di questi isolani. Le divinità, tutti quanti fratelli e sorelle, si mescolano reciprocamente l'una con l'altra fino alla trentesima generazione o fino ad *Atea* e a sua moglie *Atanua* [34].

[33] Cfr. N. Boccara, *Vittoriani e Radicali. Da Mill a Russel. Etica e politica nella cultura inglese tra '800 e '900*, Roma 1981, pp. 43-5, 126-34 *passim*.

[34] $13^h\ 4^r$, cfr. « Das Ausland », 1843 (23 giugno), p. 695.

L'idea della genealogia e della generazione accomuna dunque la religione primitiva a quella greca, ma anche a quella cristiana, che nel dogma trinitario, come Feuerbach aveva osservato nello studio del Petau, difende la proprietà e verità della generazione divina.

Se Cudworth, fondandosi sulla nozione di Dio come il s o m m o b e n e, aveva da lui escluso ogni sentimento di odio, di invidia, i primitivi ripropongono la visione degli dei f a v o r e v o l i e s f a v o r e v o l i, che troviamo in Omero e in tutto il paganesimo. Dalla descrizione delle pratiche di guerra di Tahiti Feuerbach trascrive:

> Essi credevano che predominasse fra gli dei, che ai due lati dirigevano la guerra, una rivalità pari alla loro e questa persuasione, di cui i loro discorsi erano impregnati, conferiva spesso a questi il carattere dell'antica grandezza, quale si ritrova nei discorsi degli eroi di Omero [...] I sacerdoti, che dovevano fare la dichiarazione di guerra, avevano ancora un secondo importante ruolo da svolgere prima che iniziassero le ostilità. Varie cerimonie dovevano prima aver luogo; il *taamu-raa-ra* aveva come scopo quello di dissociare gli dei dalla causa dei nemici; al termine si credeva che gli dei abbandonassero il campo nemico, si comunicassero alle clave, alle lance e alle altre armi di coloro, che li avevano invocati, assicurando loro la vittoria [35].

Una delle preoccupazioni fondamentali delle religioni primitive è quella di rendersi p r o p i z i gli dei, di mutarli dall'avversione alla benevolenza, per questo l'oggetto primo del culto sono gli dei cattivi. Riguardo a una popolazione indigena dell'America meridionale viene trascritta questa annotazione:

> I *Serinjolas* credevano in una potenza buona e in una cattiva. Quella, da cui non hanno nulla di male da temere, è da loro del tutto trascurata, mentre questa è da loro invocata perché non arrechi loro alcun dolore [36].

Nelle menti dei primitivi il principio del male risulta essere molto piú presente e reale del principio del bene. Cosí rispetto agli « indigeni negri dell'Australia » Feuerbach trascrive:

> Pur non essendoci nella loro lingua un'espressione per designare un essere supremo, temono lo spirito maligno, che cerca in ogni modo e soprattutto durante la notte di danneggiarli [37].

[35] *Ivi*, 10^{r-v}, cfr. « Das Ausland », 1843 (30 agosto), p. 967.

[36] *Ivi*, 12^{r-v}, cfr. « Das Ausland », 1843 (25 settembre), p. 1068; cfr. anche per la stessa distinzione fra dei buoni e dei cattivi riguardo ai *Tungusi*, $13^{i}\ 1^{r-v}$, « Das Ausland », 1844 (23 marzo), p. 329.

[37] $13^{k}\ 9^{r-v}$, cfr. « Das Ausland », 1845 (6 maggio), pp. 501-03.

L'analisi dell'oggetto riporta dunque, secondo una metodologia consueta in Feuerbach, all'atteggiamento, al comportamento del soggetto, alla paura e ai riti per superarla. Inutile osservare come in questo primo risultato Feuerbach diverga radicalmente dalle affermazioni di Cudworth e venga a coincidere con quelle di Hobbes.

b) *Il sentimento religioso.* Negli estratti di Feuerbach colpisce l'insistenza sui sacrifici umani. Con estremo scrupolo vengono annotate le varie modalità. Le vittime possono essere prigionieri di guerra, catturati allo scopo [38], ma anche gli appartenenti alla stessa tribú, vergini o bambini [39]. Talvolta, come presso gli indigeni dello Yucatan, è addirittura richiesta da parte della vittima una specie di consenso:

> Tuttavia [qui] i sacrifici umani sembrano essere stati di diverso genere, per es. non venivano immolati prigionieri di guerra; in caso di siccità si sacrificava una o piú ragazze gettandole in un laghetto sacro e ritirandole fuori solo quando erano annegate: esse però dovevano essersi piú o meno spontaneamente offerte, infatti Lopez Medel racconta che una ragazza, destinata ad essere sacrificata, dichiarò ai sacerdoti che non avrebbe, secondo l'usanza, pregato gli dei per loro, anzi li avrebbe implorati di far loro tutto il male possibile. Questo li gettò in tale confusione che rimisero in libertà la ragazza [40].

Il carattere disumano di questi riti è messo in forte risalto dalla minuziosa descrizione dei particolari piú raccapriccianti, che Feuerbach puntualmente annota. Ecco lo « spettacolo » che gli Europei poterono osservare presso gli Aztechi:

> Essi [i sacerdoti] afferravano la vittima, la stendevano sulla pietra sacrificale, un blocco di diaspro convesso nella parte superiore. Cinque sacerdoti tenevano la testa e le membra della vittima, mentre il sesto, rivestito di un rosso mantello, emblema del suo sanguinoso ufficio, squarciava il petto della vittima con un coltello affilato di *iztli*, una sostanza vulcanica silicea, penetrava con la mano nella ferita, strappava il cuore tremante, lo offriva al sole, oggetto di culto in tutto l'Auahuac, e lo gettava poi ai piedi della divinità, cui era consacrato il tempio [...] Talvolta la vittima veniva sottoposta a tormenti, che non vogliamo descrivere nei particolari; questo però non dipendeva, come presso gli Indiani del Nordamerica, da una naturale crudeltà, ma rispondeva a rigorose prescrizioni religiose. In altre

[38] 13^{h} 1^{v}, cfr. « Das Ausland », 1843 (14 febbraio), p. 179; 3^{v}, cfr. *ivi* (9 aprile), p. 394; 6^{v}, cfr. *ivi* (24 giugno), p. 700; 13^{k} 13^{v}, cfr. « Das Ausland », 1845 (15 maggio), p. 539.

[39] 13^{h} 3^{r}, cfr. « Das Ausland », 1843 (31 marzo), p. 357; 9^{r-v}, cfr. *ivi* (28 agosto), p. 960, (29 agosto), pp. 962-63; 13^{k} 13^{r}, cfr. « Das Ausland », 1845 (15 maggio), p. 539.

[40] 13^{h} 3^{r}, cfr. « Das Ausland », 1843, pp. 357-58.

occasioni, particolarmente in una grande siccità, venivano sacrificati all'insaziabile Tlalac, il dio della pioggia, bambini, per lo piú maschi. Quando, rivestiti dei loro abiti di festa e dei fiori piú freschi, venivano portati in aperte lettighe al sacrificio finale, suscitavano la compassione anche nei cuori piú duri, ma le loro grida venivano coperte dai canti infuriati dei sacerdoti, che proprio nei loro lamenti vedevano un presagio favorevole [41].

La drammaticità è data qui dal contrasto fra la popolazione povera, schiava della superstizione e una casta sacerdotale, che predomina esercitando il terrore. Il brano appena citato cosí prosegue:

Di solito quelle vittime innocenti venivano comprate da genitori poveri, bisogna però, ad onore dell'umanità, supporre che questi agissero in tal modo non semplicemente per avidità, bensí per superstizione; del resto anche Aztechi adulti spesso sceglievano la morte in sacrificio considerandola la piú gloriosa [42].

L'accento sul predominio di terrore delle autorità religiose, carismatiche o sacerdotali, è costante sia nella fonte, sia nelle trascrizioni di Feuerbach. Nelle isole Marchesi

i *Tahua* sono una classe di individui, che dopo la morte vengono annoverati fra gli dei e che durante la vita hanno il dono della profezia; in loro mano stanno gli elementi, essi conferiscono ai campi fecondità o sterilità, comandano su malattia e morte, e la paura che incutono è tanto grande, che si offrono loro sacrifici umani per stornarne la collera, per fortuna il numero di questi semidei è molto ridotto [43].

Benché lo sfruttamento di questi ordini religiosi, la loro vita « a spese della povera popolazione » [44] sia piú volte messa in rilievo, la classica teoria libertina, largamente diffusa nel 1600 e condivisa dal Bayle [45], della religione come « invenzione » delle « migliori teste », come « impostura », ha ormai lasciato definitivamente il campo alla tesi hobbesiana della paura. Certo in un primo tempo questa era stata recepita come non incompatibile, anzi accoppiabile con la prima [46], ma quanto

[41] 13^{k} 13^{r-v}, cfr. « Das Ausland », 1845 (15 maggio), pp. 538-39.

[42] *Ivi*, 13^{v}, cfr. « Das Ausland », 1845, p. 539.

[43] 13^{h} 4^{v}-5^{r}, cfr. « Das Ausland », 1843 (23 giugno), pp. 695-96.

[44] Cfr. « Das Ausland », 1843 (29 agosto), p. 963; 13^{i} 1^{r}, cfr. « Das Ausland », 1844 (23 marzo), p. 329.

[45] Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-780*, Bari 1972, pp. 185-89, 238-39, nota 153.

[46] *Ivi*, pp. 234-45.

piú il « selvaggio » era stato riconosciuto in una sua cultura e religione, che presentavano affinità con quelle di Omero ed Esiodo, aveva assunto da quella una piena autonomia [47].

I sacerdoti e i carismatici sono cosí descritti non al di sopra del sistema religioso-sociale — proiezione dell'orgoglio intellettuale dell'occidentale —, ma all'interno, come elemento indispensabile della struttura, in un rapporto di mutuo scambio. Qualora non assolvano al loro compito, vengono uccisi, come presso i Payaguas, una popolazione del Sudamerica:

> Il loro sacerdote è nello stesso tempo anche il loro medico, che però talvolta uccidono nel caso in cui gli siano morti piú di dieci malati [48].

Nell'isola di Tahiti l'ordine religioso degli *arroys* non solo prescrive i sacrifici infantili, ma è esso stesso vincolato dal voto di uccidere i propri figli [49].

Questi riti disumani sono sí a volte spiegati attraverso determinati rapporti politico-sociali, per gli *arroys* per es. « un secondo motivo » dei sacrifici infantili sarebbe dato dal loro scarso attaccamento alla famiglia [50], per gli abitanti delle isole Marchesi i sacrifici dei prigionieri si potrebbero capire tenendo presente la loro morale « innaturale », fondata sulla vendetta, e le continue ostilità fra le tribú [51]. Tuttavia si precisa esplicitamente che queste sono spiegazioni secondarie, marginali.

Al centro delle analisi e delle critiche è il sistema religioso perverso. I testi, ripresi da Feuerbach, giocano frequentemente sul contrasto fra i riti disumani e l'indole fondamentalmente mite e socievole di quei popoli. Gli abitanti di Tahiti, che pure compiono i sacrifici umani, in particolare infantili, sono ospitali « senza alcun limite », hanno « carattere sereno » ed evitano per quanto possibile di recarsi disturbo fra loro [52]. Anche per gli Aztechi, riconosciuti come piú rozzi e prepotenti dei Toltechi, si sottolinea che i sacrifici umani e il connesso cannibalismo rituale rispondevano a un precetto

[47] *Ivi*, pp. 247-72.

[48] 13^{k} 16^{r-v}, cfr. « Das Ausland », 1845 (22 giugno), p. 691.

[49] 13^{h} 9^{r-v}, cfr. « Das Ausland », 1843 (28 agosto), p. 960.

[50] *Ivi*, 9^{v}, cfr. « Das Ausland », 1843 (29 agosto), p. 964.

[51] *Ivi*, 6^{v}, cfr. « Das Ausland », 1843 (24 giugno), p. 700.

[52] *Ivi*, 10^{v}, cfr. « Das Ausland », 1843 (31 agosto), p. 971; cfr. anche per gli indigeni dell'Australia, 13^{k} 10^{r-v}, « Das Ausland », 1845 (14 maggio), pp. 534-35.

religioso, fatto valere dai sacerdoti con urla furiose e con terribili minacce [53].

L'aspetto peggiore in queste abominevoli feste sacrificali era il cannibalismo; compiuto il sacrificio, la vittima veniva consegnata a quelli che avevano procurato il prigionero e da questi consumata in una sacra cena. Gli atzechi non erano cannibali nel senso usuale del termine, bensí osservavano un precetto religioso; tuttavia l'antropofagia, in qualsiasi forma si possa presentare, esercita sulla nazione, che vi è dedita, un influsso depravante e i Messicani non costituivano eccezione alla regola [54].

Lo scopo di queste analisi è allora fin troppo evidente. Il resoconto, piú volte citato sugli Aztechi, dopo aver messo in rilievo con toni scopertamente patetici la brutalità dei riti, aver parlato di migliaia di vittime all'anno e aver attribuito tutto questo primariamente al sistema religioso, cosí conclude:

In questo stato di cose si può considerare un beneficio della provvidenza il fatto che una stirpe straniera abbia liberato il paese da una religione sanguinaria, le cui vittime giorno dopo giorno aumentavano di numero con l'estendersi dell'impero [55].

In un altro articolo generale sulle isole Marchesi e su Tahiti si sottolinea:

Il contatto con gli europei in verità ha quasi dappertutto comportato malattie e sofferenze di vario genere. Si è però pur sempre troppo propensi a vedere in questi popoli degli amabili figli della natura senza pensare che essi sono in parte marchiati dai vizi piú brutali e che a questo riguardo i missionari hanno esercitato un influsso estremamente benefico eliminando i sacrifici umani e l'antropofagia [56].

L'esaltazione della colonizzazione cristiana come liberazione da un sistema religioso brutale e come riconciliazione con la propria stessa natura è dunque lo scopo finale di quelle relazioni, scritte da missionari o, in ogni caso, ispirate dall'ambiente e dalla politica coloniale. Rispetto all'isola di Tahiti si proclama:

[53] 13^{k} 13^{v}-14^{r}, cfr. « Das Ausland », 1845 (15 maggio), pp. 539; a questo proposito Feuerbach da un altro numero (cfr. « Das Ausland », 3 maggio 1845, p. 489) annota un'osservazione « curiosa », ossia come questo popolo « conosciuto come crudele e sanguinario avesse una particolare predilezione per i fiori ».

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*

[56] 13^{h} 20^{r}, cfr. « Das Ausland », 1843 (29 dicembre), p. 1450.

Tutti i viaggiatori sono una voce sola nel riconoscere che col cristianesimo è iniziata per queste isole una nuova epoca e che questa religione ha comportato un completo capovolgimento di tutti i costumi e gli usi degli isolani [57].

Se Feuerbach seguendo le indicazioni delle fonti accetta di isolare come fenomeno significativo i sacrifici umani e il cannibalismo, non lo fa certo per unirsi a quella voce di esaltazione. La sua critica al carattere disumano della religione era partita proprio dal cristianesimo. Nell'*Essenza del cristianesimo* egli aveva contrapposto alla serenità della religione greca l'ascetismo, il celibato, la radicalità del sacrificio tipici del cristianesimo [58]. Ora l'abbondante documentazione sui sacrifici delle religioni antiche o primitive imponeva un superamento di quel modello interpretativo, troppo schematico e prevenuto, ma la revisione poteva anche avvenire nella direzione opposta a quella suggerita dalle fonti. Bastava infatti rifiutare il presupposto dell'assoluta differenza e superiorità del cristianesimo e rimarcare le linee di continuità per ritorcere anche contro questo le accuse di inumanità.

Nei suoi appunti Feuerbach sottolinea lampanti analogie, ammesse dalle stesse fonti, fra cristianesimo e religioni anche marchiate dall'uso dei sacrifici umani. Per esempio gli Aztechi rivelano sorprendenti somiglianze nella concezione della vita ultraterrena, nei riti del battesimo e della confessione, in importanti precetti morali [59]. Egli trascrive questa ammissione dello stesso autore, che tanto aveva celebrato la superiorità del cristianesimo:

Parecchi precetti degli Aztechi richiamano la morale cristiana. Si noti l'evidente somiglianza con la Sacra Scrittura: 'Chi guarda una donna con troppa curiosità, compie adulterio con i suoi occhi'. Un'altra frase: 'Vivi in pace con tutto il mondo, sopporta con pazienza le umiliazioni, Dio, che vede tutto, ti vendicherà' [60].

Distinzione, ma anche continuità: i due aspetti, qui tenuti fermi, saranno i principi organizzativi della struttura nuova dell'*Essenza della religione*. Nelle *Lezioni sull'essenza della religione* poi Feuerbach con-

[57] *Ivi*, 10v, cfr. « Das Ausland », 1843 (31 agosto), p. 972.

[58] *G. W.*, V, pp. 262-92, cfr. per l'evoluzione di questo modello interpretativo in Feuerbach l'iniziale assunzione dello schema storiografico hegeliano nella *Storia della Filosofia moderna* (*G. W.*, II, pp. 10-26) e la netta, critica accentuazione dell'aspetto negativo nel *Bayle* (*G. W.*, IV, pp. 7-17).

[59] 13k 11r-12r, cfr. « Das Ausland », 1845 (13 maggio), pp. 529-30 (14 maggio), pp. 535-36.

[60] 11v, cfr. « Das Ausland », p. 530.

testerà direttamente quella pretesa, avanzata dai missionari e dai colonizzatori cristiani, di aver liberato i primitivi dai riti disumani:

> La religione cristiana è di solito lodata per aver abolito i sacrifici umani. Essa però ha solo sostituito al posto dei sacrifici umani cruenti sacrifici di altro genere, al posto del sacrificio umano corporeo quello psicologico, spirituale, quel sacrificio umano, che sí non è tale secondo l'apparenza sensibile, ma lo è di fatto e in realtà [61].

In questo senso allora i sacrifici cruenti sono l'espressione originaria, diretta, tangibile di un comportamento religioso, mutato nella forma, ma conservatosi, anzi approfonditosi nella sostanza, la negazione di sé da parte dell'uomo. È un comportamento irrazionale, ma non sono proprio quei riti nella loro immediatezza a dimostrare che la radice della religione va ricercata nella sfera irrazionale, emotiva?

c) *La religione naturale.* Sulle tracce di questi moventi e meccanismi irrazionali Feuerbach si imbatte nella cosiddetta superstizione, che si cela al fondo sia di comportamenti primitivi, sia di un cristianesimo esteriormente abbracciato. Rispetto al Sudamerica egli trascrive questo lungo brano annotando a lato « superstizione »:

> Benché la religiosità non costituisca affatto una caratteristica preminente dei selvaggi americani, essi hanno tuttavia oscure sensazioni e presentimenti di un fato onnipotente, di un creatore e reggitore del mondo e di una esistenza oltre la tomba nel suo seno. Come tutti i popoli primitivi sono anch'essi in massimo grado sotto il dominio della superstizione [...] [Oltre al principio del bene e del male] hanno una quantità di altre divinità, demoni, spiriti dell'aria, dei fiumi e dei boschi, sia buoni, sia cattivi, e in ogni fenomeno naturale, che loro si imponga per grandezza e potenza, si annuncia loro una qualche divinità [62].

È significativo osservare come qui il concetto di superstizione si colleghi da un lato a una religiosità fatta di «oscure sensazioni e presentimenti» [*dunkle Gefühle und Ahnungen*], dall'altro ai fenomeni naturali imponenti per grandezza e potenza offrendo due importanti spunti organizzativi all'*Essenza della religione*.

In queste due direzioni muovono anche altri brani dedicati allo stesso argomento. Cosí a questo passo Feuerbach appone sottolineature e il commento: « bella osservazione! »:

[61] *G. W.*, VI, p. 84.

[62] 13^{h} 12^{r-v}, cfr. « Das Ausland », 1843 (24 settembre), p. 1068.

La superstizione secondo cui i Lapponi potrebbero a piacere determinare il vento, era una volta molto diffusa in Norvegia e in Finlandia, e molti di loro ne hanno ricavato vantaggi: le loro esperienze, raccolte nel continuo girovagare qua e là sui monti e applicate con astuzia, dovevano facilmente apparire ai pescatori come una conoscenza superiore. Dipende però dalla natura umana se colui che nei paesi nordici passa tutta la sua vita sul mare e dipende dal caso, è piú propenso alla fede nel soprannaturale, rispetto al contadino, che solo raramente subisce nella sua tranquilla attività l'intervento del caso[63].

La superstizione rivela allora il significato di quel sentimento religioso, genericamente definito come paura: il senso di dipendenza dalla natura. Che Feuerbach sia giunto alla sua nuova teoria del sentimento religioso anche attraverso la revisione critica del concetto di superstizione, ci è attestato dalla lunga nota sulla superstizione nella prima redazione dell'*Essenza della religione*[64].

E giacché ogni cosa può avere effetti a lei stessa in sé assolutamente indifferenti, casuali, cosí si apre qui l'immenso campo della cosiddetta superstizione, che a ogni cosa collega anche qualsivoglia effetto, perfino a lei opposto[65].

Giacché l'uomo dipende da ogni cosa, ogni altro essere naturale può rappresentare per lui oggetto di paura e di culto. Rispetto ai negri dell'Australia Feuerbach trascrive:

A una constatazione ancora piú triste si arriva, se si esaminano i loro concetti, che rientrano nell'ambito della religione: nulla di conciliante, nulla di confortante, tutto paura e terrore. Il grido del falco, l'uccello del crepuscolo, attira l'anima del fanciullo, che in seguito si ammala e muore; il mostro nero, ossia la morte, col ventre rigonfio, sta in agguato nella boscaglia durante la notte per ucciderli, la sua voce risuona dagli alberi e questo li mette in guardia dallo spegnere il fuoco, giacché appare solo nell'oscurità[66].

L'animale, come oggetto di paura e di culto, argomento di un importante paragrafo iniziale dell'*Essenza della religione*[67], fa già in questi fogli la sua comparsa. Da lui il primitivo del Sud America o dell'Australia ricava i suoi nomi propri indicando cosí in modo tangibile

[63] *Ivi*, 8^{v}, cfr. « Das Ausland », 1843 (15 agosto), p. 905.
[64] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^{d} 21^{a} 1^{v}-2^{v} [cfr. sotto].
[65] *Ivi*, 2^{v}.
[66] 13^{k} 10^{r}, cfr. « Das Ausland », 1845 (14 maggio), p. 535.
[67] *G. W.*, X, pp. 5-7 [tr. it. cit., pp. 41-3].

la sua dipendenza [68]. Tuttavia proprio in questo rapporto la dipendenza rivela anche il suo lato positivo e la religione originaria, al di là della paura, il senso di sicurezza: l'uomo si sente in comunione profonda con tutti gli esseri. Questa comunione diventerà nella recensione a Moleschott, *La scienza naturale e la rivoluzione*, ricambio organico, respirazione e alimentazione [69]. Fra gli appunti di Feuerbach compare un brano con a lato: « Sul culto degli animali », che descrive un tale rapporto di familiarità fra uomo e animale, certo molto lontano dalla sensibilità dell'uomo civilizzato:

> Gli Indiani sono davvero proprio insuperabili nell'arte di addomesticare gli animali [...] Essi si procurano mammiferi molto giovani, se possibile, ancora lattanti e li affidano poi alle donne, che con loro devono assolvere al ruolo di mamme. Il giovane animale si abitua straordinariamente in fretta al latte e al petto dell'indiana [...] In particolare le scimmie sono cosí affezionate alla nuova madre, che ad ogni passo le stanno appresso senza mai lasciarla [...] Le scimmie sono formalmente annoverate fra i membri della famiglia e, come i bambini, ricevono la loro collana di perle e a pranzo il loro posto attorno alla pentola [70].

Nel culto agli animali si esprime allora quel rapporto di solidarietà, di mutua interdipendenza, di comunità con gli altri esseri naturali, che l'uomo nel corso della sua civilizzazione è andato dimenticando o addirittura negando. In questo senso può assumere un valore simbolico il caso riportato nel contesto del brano appena citato:

> Cosí ci raccontava anche il missionario Youth a Pirara, che quando nei primi tempi egli là iniziava il servizio divino, le donne comparivano nella cappella con in braccio i loro bambinetti e le loro scimmie etc., gli uomini armati di arco e frecce, e che solo imponendosi un estremo sforzo di autocontrollo era riuscito a reprimere lo scoppio del riso quando per caso durante il servizio divino i suoi occhi erano caduti su una scimmia che per attaccarsi al seno di una donna litigava a suon di busse con un bambino. Piú tardi si vide costretto a proibire loro severamente di portare con sé nella casa di Dio questi animali [71].

Il missionario rappresenta qui secondo Feuerbach, come dirà nell'*Essenza della religione*, il punto di vista dell'uomo, che si è trasfor-

[68] $13^{k}\ 16^{v}$, cfr. « Das Ausland », 1845 (22 giugno), p. 691, inoltre (13 maggio), p. 531.

[69] *G. W.*, X, pp. 356-62 [tr. it. F. Tomasoni, in: *Materialisti dell'Ottocento*, cit. ..., pp. 136-40].

[70] $13^{h}\ 14^{r}$, cfr. « Das Ausland », 1843 (15 ottobre), p. 1152.

[71] *Ibid.*

mato « da ente soltanto fisico in un ente politico », che ha « distinto la sua essenza dalla natura », che si è innalzato, secondo il famoso passo della Genesi (1, 26), « a signore dei pesci del mare e degli uccelli del cielo, e degli animali e di tutta la terra, e di tutti gli animali che strisciano sulla terra » [72]. Egli esprime la posizione soprannaturalistica, astratta del cristianesimo e in genere del monoteismo, che rinnega l'originaria coscienza della solidarietà universale.

Questa interpretazione del cristianesimo come rottura, come negazione della coscienza naturale è un punto fermo del pensiero di Feuerbach fin dai suoi primi passi. Lo schema storiografico delineato già nella *Storia della filosofia moderna* (1833) [73] ne tradisce l'origine hegeliana. Quanto piú però il momento dell'essere è accentuato rispetto all'idea, l'unità rispetto alla differenza [74], il presunto superamento del cristianesimo, la sua separazione dalla natura acquistano per lui un significato sempre piú marcatamente negativo. E tuttavia il rapporto fra l'uomo e l'animale è un argomento che solo ora, solo in occasione dell'*Essenza della religione*, viene radicalmente rivisto. Nell'*Essenza del cristianesimo* Feuerbach sottoscriveva ancora l'essenziale distinzione introdotta dalla religione — beninteso cristiana — fra l'uomo e l'animale e proprio in quella riconosceva l'essenza umana in quanto coscienza dell'universale e dell'infinito [75]. E addirittura nei *Principi*, nell'opera che avrebbe dovuto portare a compimento il rovesciamento del cristianesimo e dell'hegelismo, egli riproponeva la distinzione in termini ancor piú ampi estendendo l'universalità anche alla sensibilità dell'uomo [76].

Solo ora, dietro sollecitazione anche del materiale etnologico, Feuerbach riconsidera il rapporto fra l'uomo e l'animale e coglie proprio nel rapporto di dipendenza, nel legame di continuità rispetto all'animale il fondamento dell'autocoscienza vera dell'uomo. Il compito dunque che si impone è quello di recuperare quell'oscuro sentimento naturale, che al di sotto delle forme religiose piú evolute si è conservato, come attestano

[72] *G. W.*, X, pp. 43, 48 [tr. it. cit., pp. 82, 88].

[73] *G. W.*, II, pp. 10-17.

[74] Rimandiamo al saggio introduttivo del nostro libro, *Feuerbach e la dialettica dell'essere* ..., cit., pp. 10-28.

[75] *G. W.*, V, pp. 28-30 [tr. it. C. Cesa, *S. F.*, pp. 107-110].

[76] *G. W.*, IX, pp. 335-36 [tr. it. cit., pp. 270-71].

le stesse ammissioni dei missionari, trascritte da Feuerbach, sul permanere di antiche superstizioni [77].

Rispetto alla negazione astratta, soprannaturalistica i sacrifici delle antiche religioni rivelano un significato opposto: essi risultano essere il tentativo, il mezzo per ricostituire l'unità. Questa è la conclusione, cui Feuerbach, sulla base dei dati qui raccolti, perviene nell'*Essenza della religione*:

> Il bisogno è il sentimento e l'espressione del mio non-essere senza la natura; ma dal bisogno è inseparabile il godimento, il sentimento opposto, il sentimento della mia esistenza individuale, della mia autonomia, che si manifesta nella differenza dalla natura [...] L'appropriazione o lo sfruttamento della natura si presenta quindi all'uomo quasi come una infrazione, come un appropriarsi della proprietà altrui, come un sacrilegio. Per placare la sua coscienza, nonché l'oggetto che, nella sua rappresentazione, egli ha offeso, per mostrargli che se ne è impadronito per necessità e non per arroganza, l'uomo si diminuisce il godimento, restituisce all'oggetto qualche cosa della proprietà che era sua, e che gli fu sottratta [78].

Si tratta di una interpretazione che acutamente anticipa le analisi di J. G. Frazer riguardo ai sacrifici per il raccolto o per la caccia, fondati sul senso di colpa per aver « derubato » lo spirito della vegetazione [79] o aver offeso la spirito animale [80].

> Poiché il selvaggio considera tutti gli esseri viventi pressoché uguali all'uomo, l'atto di uccidere e mangiare un animale riveste per il selvaggio un aspetto molto diverso da quello che avrebbe per noi, che attribuiamo agli animali un'intelligenza di molto inferiore alla nostra e neghiamo loro un'anima immortale [81].

Che queste intuizioni, cui Feuerbach era già pervenuto nell'*Essenza della religione* attraverso lo studio delle religioni antiche, mantengano tuttora la loro attualità, è per es. attestato dalla loro riproposizione ad opera di Mircea Eliade [82] e di Claude Lévi-Strauss [83]. Esse in ogni caso

[77] 13^{i} 2^{r}, cfr. « Das Ausland », 1844 (30 ottobre), p. 1216, e 13^{k} 21^{r-v}, cfr. « Das Ausland », 1845 (14 novembre), p. 1270.

[78] *G. W.*, X, pp. 32-33 [tr. it. cit., p. 70].

[79] J. G. Frazer, *The Golden Bough. Spirits of the corn and of the wild*, vol. I, London 1912, pp. 235-51; vol. II, London 1914, pp. 82-3 [tr. it. L. De Bosis dell'edizione ridotta del 1922, che qui omette passaggi importanti, *Il ramo d'oro*, Torino 1981, vol. II, pp. 682-92, 762-63].

[80] *Ivi*, vol. II, pp. 204-73 [tr. it. cit., vol. II, pp. 802-24].

[81] *Ivi*, vol. II, p. 208 [tr. it. cit., vol. II, p. 801].

[82] M. Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris 1949, pp. 296-98 [tr. it. V. Vacca, Torino 1954, pp. 358-60].

hanno avuto il merito di rimettere in questione il rapporto fra religione dei « primitivi » e religione dei colonizzatori demistificando quell'ideologia missionaria, che aveva fornito l'onorevole giustificazione alla conquista coloniale.

Il colonialismo: missione di cultura e problema razziale.

a) *Missioni e nuovo programma coloniale.* All'argomento specifico delle missioni Feuerbach dedica tre fogli, cui appone a lato il titoletto, estremamente significativo: « essenza delle missioni » [84]. Lo spunto è offerto dalle lotte scoppiate fra missionari protestanti e cattolici, che gli articoli di « Das Ausland » seguono da vicino mettendo in risalto il ruolo centrale non di controversie dogmatiche o liturgiche, bensí delle bandiere e dei ... cannoni. L'attenzione del critico si appunta su un caso che a quel tempo mobilitava su fronti opposti le opinioni pubbliche inglese e francese [85] e riguardava Tahiti e le isole Marchesi. Egli trascrive un lungo brano:

> Ancor piú triste è il fatto che questi benefici del cristianesimo, peraltro fin dall'inizio non conferiti in tutta la loro purezza, siano stati ora sempre piú guastati dalla lotta fra i missionari cattolici e protestanti. All'inizio dell'anno scorso partí da Tolone verso le isole Marchesi una nave con missionari cattolici, mentre quasi nello stesso tempo la Società missionaria di Londra proclamava nella regione una giornata di preghiera e di penitenza per implorare dal cielo tutela agli interessi della religione, minacciati nelle isole della Società. Non è necessario attribuire all'una delle due parti intenzioni perverse e tuttavia non si possono non commiserare i poveri abitanti delle isole del Pacifico meridionale, per i quali la genuina dottrina del cristianesimo è destinata, a causa della divisione introdotta dalle due confessioni, a trasformarsi in maledizione. Tale divisione, a quanto sembra, si è già manifestata a Tahiti; i missionari protestanti hanno qui esercitato da lungo tempo un influsso predominante, anche negli affari politici, e hanno fondato una specie di teocrazia, che non solo ha sostanzialmente limitato il potere del re, ma ancor piú l'ha posto sotto le dipendenze dell'Inghilterra, allorché questa nominò come suo console il rettore sig. Pritchard. Costui giocò un ruolo estremamente rilevante nelle contese scoppiate riguardo al riconoscimento della sovranità francese; un capitano della marina inglese spinse la contesa quasi fino all'estremo e se non fosse intervenuto in tempo l'ammiraglio Du Petit Thouars, le navi fran-

[83] C. Lévi - Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, pp. 296-99 [tr. it. P. Caruso, Milano 1964, pp. 245-46].

[84] 13^{h} 20^{r-v}; 13^{k} 20^{r-v}, 21^{r}.

[85] D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires* ..., cit., pp. 178-79, 203-04 [tr. it. cit., pp. 124, 149].

cesi e inglesi probabilmente si sarebbero scontrate. Per le pressioni di Pritchard la bandiera francese, simbolo del riconoscimento del predominio francese, fu ammainata e il patto estorto di sottomissione annullato; il comandante del presidio francese minacciò allora di bombardare la città della regina Pomare, se la bandiera francese non fosse stata di nuovo issata e il comandante inglese dichiarò che avrebbe vendicato ogni colpo sulla città con un colpo sulle navi francesi. Questa situazione sembra essere durata piú settimane. La maggioranza della popolazione è decisamente sotto l'influsso dei missionari protestanti, tuttavia anche i Francesi sembrano aver già dalla loro un partito cattolico, formatosi con gente irritata dalla condotta gretta e rigida dei missionari [protestanti] [86].

L'originalità di questa analisi sta certo non nella deplorazione delle lotte religiose, bensí nello stretto collegamento fra missioni e colonizzazione. I missionari appaiono qui alla lettera i portabandiera delle rispettive potenze coloniali. L'ideologia che aveva guidato la prima colonizzazione, risulta, se non rovesciata, almeno rimessa in discussione: là il dovere di

> promuovere il servizio di Dio nostro signore e di predicare la verità agli indigeni

era stato fatto proprio dai sovrani spagnoli e portoghesi come il loro primo obbligo, a piú riprese proclamato e ricordato ai loro legati come il fine supremo, secondo le indicazioni dei pontefici [87], qui la cristianizzazione, se non perde la sua autonomia, è però collocata all'interno di un programma, che è prima di tutto politico.

Da quale parte stia l'articolista, è poi evidente dal giudizio che si dà dei due schieramenti. Gli usurpatori sono evidentemente i cattolici, i francesi, e in una nota, riportata anche da Feuerbach, ci si sofferma sui disordini, sulle orge perpetrate da ufficiali francesi con ragazze indigene [88]. I missionari protestanti sono invece criticati semplicemente per il loro rigore morale, che alienerebbe loro le simpatie della gente e porterebbe alla formazione di un « partito cattolico ».

La particolare visuale politica del discorso emerge anche da un altro articolo utilizzato, che biasima le lotte religiose perché turbano la pace universale dei sudditi coloniali e chiude con queste parole:

[86] $13^{h}\ 20^{r}$, cfr. « Das Ausland », 1843 (29 dicembre), p. 1450.

[87] Cfr. G. Martina, *La chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*, Brescia 1970, pp. 404-05.

[88] $13^{h}\ 20^{v}$, cfr. « Das Ausland », 1843, p. 1450.

Il governo dovrebbe intervenire prima che sia troppo tardi e, se non lo fa, ci si dovrebbe rivolgere al popolo dell'Inghilterra affinché i suoi pii contributi non siano stornati dal loro fine originario e non vengano utilizzati solo per seminare fra i neozelandosi il seme della discordia religiosa con la conseguenza della loro infelicità e del turbamento alla pace universale anche fra i coloni [89].

Il valore supremo, la pace universale fra i coloni, è qui evidentemente la pace dell'impero britannico, che assurge cosí a giustificazione ideologica del nuovo colonialismo [90]. Essa necessariamente implicava l'accentuazione dei valori e degli scopi « umanitari » [91] rispetto a quelli religiosi, ma in realtà significava soprattutto il consolidamento della struttura coloniale. Gli ideali pedagogici di elevazione culturale e morale dei sudditi piú arretrati finiscono cosí per svanire di fronte alla realtà dei rapporti coloniali. Questa contraddizione è messa in rilievo da due articoli, da Feuerbach considerati. Nel primo un missionario racconta con quali stratagemmi riuscissero a guadagnare alla civiltà gli indiani del Sudamerica e come i soldati abbiano poi vanificato il loro programma trasformando quella « civiltà » in rapporto schiavistico:

Ogni anno penetravamo sempre piú profondamente nelle foreste, guadagnavamo a noi gli indiani con regali e con un modo di fare amichevole e li portavamo alla nostra missione, dove li rendevamo recettivi alla civilizzazione e li formavamo al lavoro. Gli indiani, abbandonando pian piano i loro costumi barbarici, si abituavano all'agricoltura, cosí in quelle smisurate distese selvagge sorgevano campi fertili e ben coltivati [...] Un saggio regime avrebbe preso sotto la sua ferma protezione queste istituzioni missionarie, al contrario un atto di prepotenza distrusse tutti i frutti, per i quali con una cura di molti anni e una ferrea costanza si erano gettati tanti semi. Uno dei successivi governatori mandò una divisione di soldati nella missione e questi, dopo aver commesso dissolutezze e maltrattamenti di ogni genere, catturarono e trascinarono via gli uomini giovani per usarli sulle navi da guerra, dove però ben presto furono vittima della nostalgia e di varie malattie [92].

[89] $13^{k}\ 20^{r-v}$, cfr. « Das Ausland », 1845 (9 ottobre), p. 1125.

[90] G. M. Trevelyan, *A Shortened History of England*, tr. it. cit., pp. 512, cosí giustifica l'assoggettamento dell'India: « Le esperienze fatte ripetutamente nel Punjab e altrove, dovevano in seguito provare che la pace si sarebbe mantenuta in India solo mediante il riconoscimento di un'unica potenza sovrana »; cfr. anche per l'elaborazione di questa nuova ideologia ad opera per es. della « scuola di Manchester », A. Briggs, *Victorian Cities* ..., tr. it. cit., pp. 414-19.

[91] Per le considerazioni « morali », che presiedettero all'espansione coloniale inglese, cfr. D. K. Fieldhouse, op. cit., pp. 188, 205, 289, 202-03 [tr. it. cit., pp. 135, 151, 215, 148-9].

[92] $13^{h}\ 12^{r-v}$, cfr. « Das Ausland », 1843 (25 settembre), p. 1068.

In un altro si esalta l'opera di civilizzazione iniziata in Australia sugli indigeni negri, ma si conclude che forse tale programma arriva troppo tardi:

> Che quelle regioni offrano ai missionari un adatto e fertile campo per la loro attività, è fuori dubbio; infatti certamente la facoltà morale nell'uomo può essere risvegliata solo sotto l'influsso di elementi religiosi. Anche a questo proposito bisogna però tener ben presente il principio che il selvaggio sotto l'aspetto spirituale è senza distinzione di età un fanciullo. L'azione sul suo animo deve perciò partire dai principi piú semplici [...] Vogliamo sperare che il lavoro intrapreso dai nostri connazionali porti rigogliosi frutti [...] Per gli indigeni della Tasmania giungono purtroppo queste aspettative troppo tardi, la loro fine rientra nella serie di quei fenomeni del mondo, nei quali con umiltà e fiducia riconosciamo il volere dell'onnipotente senza peraltro poterne comprendere gli scopi [93].

La funzione mistificatrice di un programma, che tratta tutti i selvaggi come bambini da educare e che di fronte alla loro eliminazione fisica china il capo « con umiltà » ai voleri dell'onnipotente senza lasciar neppure sospettare precise cause e responsabilità, non è certo meno grave dell'iniziale proclama di cristianizzazione, bandito dalla prima conquista. Gli ideali umanitari,

> l'idea dell'Inghilterra come nazione investita della speciale missione di ' civilizzare ' il mondo col sangue e col fuoco

potevano facilmente, secondo la denuncia di John Atkinson Hobson [94], diventare copertura di rapporti crudeli, far rinascere l'idea di

> un ' Dio dell'Inghilterra ' come tribale divinità delle battaglie, che combatte coi grandi eserciti inglesi e aiuta a schiacciare i nemici.

Cosí l'idea di una integrazione fra popoli diversi, fatta balenare come fine della costituzione dell'impero britannico e per es. proclamata con entusiasmo in un articolo di « Das Ausland » [95] riguardante la compagnia indo-britannica, non poteva non diventare una mistificazione, laddove ai colonizzati, in questo caso agli indiani, si attribuiva, in contrap-

[93] 13^{k} 9^{r}-10^{v}, cfr. « Das Ausland », 1845 (14 maggio), pp. 534-35.

[94] J. Atkinson Hobson, *The Psichology of Jingoism*, London 1901, tr. it. R. Monteleone, Milano 1980, p. 107, cfr. inoltre per l'uso strumentale dei valori umani e morali pp. 130-34, 150-55; per l'appoggio della cristianità, dei missionari e dei vescovi inglesi al colonialismo, pp. 103-15, 152-55.

[95] 13^{h} 2^{r}, cfr. « Das Ausland », 1843 (1° giugno), pp. 604-05. Anche G. M. Trevelyan, *A Shortened History of England*, tr. it. cit., p. 513, parla di « dominio anglo-indiano ».

posizione alla pratica razionalità inglese, la sublime naturalità e si negava loro il possesso di una autentica, viva cultura.

Tuttavia in sé la nuova ideologia, che poggiava maggiormente su valori umani e morali anziché su quelli esclusivamente religiosi o addirittura confessionali, costituiva uno stimolo per una revisione critica dei rapporti fino allora instaurati fra colonizzatori e colonizzati e per la messa a fuoco delle situazioni piú scandalose. Il diverso, anche sul piano umano, poteva rappresentare un valore, col quale l'occidentale era chiamato a confrontarsi. E la schiavitú dei negri si rivelava in tutta la sua infamia.

b) Schiavitú e razzismo. Nei fogli di Feuerbach si coglie l'eco precisa di una lotta, fatta propria dal nuovo colonialismo britannico, per l'abolizione della tratta dei negri e della schiavitú. Accuratamente trascritto è un articolo di « Das Ausland »[96], il quale, anziché soffermarsi su valutazioni morali, esamina le leggi di emancipazione nelle loro implicazioni economiche sottolineando le conseguenze negative, ad esempio sulle grandi piantagioni. La causa è individuata soprattutto nel c a r a t t e r e, nella n a t u r a del negro, che

> manca di quell'*auri sacra fames*, capace di spronare il bianco a straordinarie imprese.
>
> Egli sogna di vivere su un piccolo podere nella massima quiete possibile,

non è perciò né adatto a dirigere un'azienda con profitto, né disponibile a diventare un « libero operaio negro »[97]

La stereotipata opposizione, già da noi incontrata, fra razionalità e natura, intraprendenza capitalistica e vita agreste, lascia trapelare di passaggio una possibile soluzione, certo originale. Se vani appaiono gli sforzi degli inglesi per trasformare il rapporto schiavile in « libero » rapporto economico mantenendo inalterata la struttura, un l i b e r o scambio richiederebbe un v e r o commercio con i prodotti africani[98]. L'alternativa potrebbe dunque consistere in una valorizzazione della diversa natura e peculiare attività dei negri. Si tratta però di una possibilità puramente teorica, destinata a sfumare miseramente di fronte alla

[96] 13[II] 19[r-v], cfr. « Das Ausland », 1843 (25 dicembre), pp. 1434-36 (26 dicembre), pp. 1437-39.

[97] Cfr. « Das Ausland », 1843, p. 1434.

[98] *Ivi*, p. 1438.

struttura del rapporto coloniale, che soprattutto in altri articoli [99] è descritto come essenzialmente negativo per gli indigeni. Spesso, è detto, il semplice contatto con i bianchi ha comportato un tale trauma, anche a livello fisico, da determinare un processo inarrestabile di eliminazione. I tentativi di spiegazione del fenomeno attirano Feuerbach proprio perché fanno ricorso alla razionalità e alla scienza. Se fra bianchi e negri, fra colonizzatori e colonizzati si rivela uno squilibrio, le radici vanno ricercate nella natura.

Esemplare è in questo senso un ampio articolo, che occupa ben quattro numeri successivi del quotidiano, dal titolo: *Il movimento delle razze umane*, trascritto da Feuerbach in quattro fogli [100]. Conforme alle caratteristiche della fonte, da noi già messe in rilievo, riporta materiale di seconda, per non dire di terza mano, tuttavia ha il pregio di riprodurre quel particolare miscuglio di scienza e pregiudizi, tipico del razzismo, e di mettere a fuoco con brevi note decisivi equivoci. L'articolista anonimo trasmette il contenuto di un resoconto, comparso il 1 aprile 1845 sulla « Revue des deux Mondes », a nome di un « certo » signor Esquiros, il quale riferiva riguardo alle « conferenze tenute dal signor Serres nel *jardin des plantes* » [101]. L'autore fin dalle prime battute dimostra di nutrire dubbi sull'obiettività del resoconto di Esquiros, a lui evidentemente ignoto, rispetto alle primitive affermazioni del noto signor Serres e accusa il primo di aver mescolato insieme « in modo assolutamente inopportuno la politica moderna » [102]. Questi cenni ci inducono a supporre nel primo Alphonse Esquiros, poeta e romanziere francese, che negli anni quaranta si infiammò per gli ideali politici [103] e a causa delle sue opinioni « molto avanzate » dovette subire prima la prigionia, poi dopo il colpo di stato di Luigi Bonaparte l'esilio [104], e nel secondo l'illustre fisiologo francese Étienne-Renaud-Augustin Serres, che si distinse per le sue indagini di anatomia comparata in particolare riguardo

[99] *Ivi*, 1844 (30 ottobre), p. 1216, cfr. 13^{l} 2^{r}; 1845 (14 maggio), p. 535, cfr. 13^{k} 10^{v}; 1843 (29 dicembre), p. 1450, cfr. 13^{h} 20^{r}.

[100] 13^{k}, 5^{r}-8^{v}, cfr. « Das Ausland », 1845 (19-22 aprile), pp. 433-34, 438-39, 441-42, 446-48.

[101] Cfr. « Das Ausland », 1845, p. 433.

[102] *Ibid.*

[103] In questi anni scrisse: *Charlotte Corday*, Paris 1840; *L'Évangile du Peuple*, 1840 e *Les chants d'un prisonnier*, 1841.

[104] Cfr. *Nouvelle Biographie Générale*, publiée par M. M. Firmin Didot Frères sous la direction de M.le Dr. Hoefer, Paris 1866, riproduzione Copenhague 1965, voll. XV-XVI, col. 437.

al cervello [105] e proprio in quegli anni esponeva una teoria di organogenesi [106].

La netta distanza, che separa i due, riconferma la fondatezza dei dubbi espressi dall'articolista di « Das Ausland », ma costituisce anche d'altro canto una stimolante chiave di lettura. Da un lato infatti risultano stupefacenti e « ingenue », secondo le parole di « Das Ausland », le applicazioni generali, d'altro lato però le basi sembrano offerte da « dati scientifici », dall'anatomia e dall'« antropologia » di Serres e di altri.

Sulla presunta scientificità di questa visione della storia umana si appunta sia l'attenzione di « Das Ausland », sia quella di Feuerbach. I due presupposti, fatti valere da quel resoconto, non potevano non ricevere l'assenso dell'autore dei *Principi*:

1. l'uomo è un essere naturale, che non si può staccare dal contesto materiale e cosmico;
2. uno studio scientifico dell'uomo deve fondarsi su distinzioni empiriche, fisiche, deve partire dall'antropologia fisiologica.

Da questi Esquiros, secondo la relazione dell'articolista, aveva fatto discendere due importanti applicazioni:

1. Poiché tutto il mondo indica un progresso, bisogna naturalmente anche supporre che le razze inferiori siano le piú antiche.
   La razza negra è un rudere di un mondo piú antico, sopravvissuto allo spettacolo della sua forza e potenza; la razza rossa ci sembra pure essere mezzo scomparsa. Lo stesso colpo della mano di Dio, che distrusse un continente e fece precipitare in basso la razza rossa, elevò forse dall'altra parte le montagne dell'Asia, su cui doveva apparire la razza bianca [107].
2. La scienza dell'uomo per risollevarsi finalmente dal regno delle favole, deve fondarsi sulle differenze anatomiche [...] Le razze inferiori sono contraddistinte dall'olfatto fine [...] dal fatto che gli apparati della vita vegetativa e animale assumono una considerevole dimensione [...] e nelle stesse proporzioni scemano le forze del cervello [108].

[105] Cfr. *Anatomie comparée du cerveau dans les quatre classes des animaux vertebrés*, Paris 1824-26, 2 voll.

[106] Cfr. *Principes d'organogénies*, Paris 1842 e per le notizie biografiche *Nouvelle Biographie Générale ...*, cit., Paris 1864, Copenhague 1969, voll. XLIII-XLIV, col. 797-99.

[107] Cfr. « Das Ausland », 1845, p. 433, cfr. $13^{k}\ 5^{r}$.

[108] *Ivi*, p. 434, cfr. $13^{k}\ 5^{r-v}$.

Ne risulta allora una linea evolutiva, che è insieme decorso cronologico e scala assiologica, « sviluppo storico delle varie razze umane » e « gerarchia eterna » [109]. Se il congiungimento di negri con bianche è repellente e per lo piú sterile, mentre quello di bianchi con negre non è impedito da repulsione naturale ed è per lo piú fecondo, ciò significa che la natura « vuole l'elevazione, non la degradazione delle razze » [110]. Prima dunque delle famose esposizioni del razzismo nel *Saggio sulla ineguaglianza delle razze umane* di Gobineau (1854) e dell'evoluzionismo nell'*Origine delle specie* (1859) Feuerbach si imbatteva in una teoria della divisione e della storia umana, che avvalendosi di dati offerti dall'anatomia comparata e dall'antropologia fisiologica, proponeva uno sviluppo dell'umanità secondo la selezione razziale.

Nel resoconto citato l'annientamento di interi popoli, per es. quello dei pellirosse d'America, è presentato come un fenomeno del tutto naturale, anzi « provvidenziale », giacché realizzerebbe la tendenza della natura verso il meglio. In questo senso i bianchi hanno effettuato il piú naturale, il piú vero sacrificio umano e cannibalismo:

> La tendenza che attira l'una verso l'altra le stirpi di diverse razze, non è un movimento cieco; le razze inferiori sono destinate a servire da nutrimento alle superiori e le caratteristiche delle prime non vengono perciò eliminate o cancellate, bensí si conservano nelle viscere della razza caucasica, di cui moltiplicano la varietà [111].
>
> La razza caucasica imprime il suo marchio alle altre razze, con cui entra in contatto [112].

Non solo l'inferiorità delle altre razze appare fondata nelle indagini di anatomia comparata, ma addirittura il loro destino di vittime sembra prefigurato dalla scoperta di Humboldt, qui riportata, secondo cui in un'isola dell'America centrale i sacrificati si distinguevano anche fisicamente dai sacrificanti avendo una testa tanto ridotta, da essere definiti acefali, ancor prima di perderla del tutto sull'altare [113].

Il bianco assurge al ruolo di sacerdote, incaricato di un compito storico-religioso, anzi al ruolo della divinità:

> La superiorità di questa razza è riconosciuta. Mentre il mongolo ha solo ini-

[109] *Ibid.*
[110] *Ivi*, p. 438, cfr. $13^{k}\,6^{r}$.
[111] *Ivi*, p. 439, cfr. $13^{k}\,6^{v}$.
[112] *Ivi*, p. 438, cfr. $13^{k}\,6^{r\text{-}v}$.
[113] *Ivi*, p. 434.

ziato il dominio dell'uomo sulla natura, la razza caucasica portò avanti la sua vittoria e divenne dominatrice degli elementi, come del mare. Ancor piú degna di considerazione è la sua forza di volontà: mentre le altre razze giacciono sopite sotto il giogo di una cieca necessità, la razza bianca ha superato tutti gli ostacoli; essa non si è accontentata delle sue proprie forze, ne ha creato delle nuove e ogni qual volta si è avvicinata alle altre razze, le ha assorbite in sé; essa ha sottratto al negro, all'americano, al mongolo il suo temperamento nervoso, irascibile, linfatico e da tutto questo ha formato uomini secondo la sua immagine [114].

Come Dio, il bianco « forma uomini secondo la sua immagine », sacrifica le altre razze, se ne nutre, ma n o n n e h a b i s o g n o . Egli è sí il c u l m i n e , il r i s u l t a t o dell'evoluzione, ma n o n d e r i v a d a g l i s t a d i p r e c e d e n t i , non proviene dalle altre razze. Se nell'isolamento queste si sono impoverite, quella invece ha mantenuto tutta la sua purezza e la sua forza in modo da poter compiere nei tempi piú recenti l'unificazione dell'uomo e della religione sotto l'egida del cristianesimo [115].

L'equivoco di una evoluzione, che è scala eterna di valori, si palesa qui in questa trasfigurazione del bianco come fine e insieme principio della storia, *alpha et omega*. Contro questa mistificazione si muovono sia le critiche di « Das Ausland », sia quelle di Feuerbach. Il quotidiano con brevi, ma puntuali note attacca lo scarso senso scientifico di chi, isolando come dati a sé stanti i tratti anatomici, li considera come primi principi e proprietà di natura senza riconoscere che essi sono un prodotto o almeno un correlato di un particolare ambiente, d'un particolare modo di vivere e di nutrirsi. Cosí la maggiore ampiezza del ventre presso i primitivi — un dato che l'articolista mette in dubbio nella sua generalità — può facilmente essere spiegata con « una alimentazione peggiore, piú carente di nutrimenti » [116]. Se i mongoli hanno perso da tempo la loro vitalità politica, ciò non è perché sia « venuta meno la loro linfa vitale », ma perché sono stati « intenzionalmente eliminati » [117]. Una maggiore attenzione alla storia permette non solo di riconoscere come frutto di precise vicende e responsabilità storiche, quanto viene attribuito alla natura, ma anche di individuare nella ricostruzione dello

[114] *Ivi*, p. 447.
[115] *Ivi*, pp. 442, 446-47, cfr. 13[k] 7[r]-8[v].
[116] *Ivi*, p. 434, cfr. 13[k] 5[v].
[117] *Ivi*, p. 445.

sviluppo umano determinate lacune e omissioni, che sono evidentemente allo scopo di esaltare una sola razza [118]

> In generale l'arroganza della civiltà gioca all'autore brutti tiri e costui dimentica che nella storia delle razze non si può giudicare secondo le apparenze esteriori, né in base a brevi periodi [119].

Queste critiche non solo trovano Feuerbach del tutto consenziente, ma addirittura lo sollecitano a una interpretazione piú generale dell'impostazione metodologica soggiacente all'intera teoria razzistica. Accanto alla citata affermazione, secondo cui la natura attraverso l'istintiva repulsione per il congiungimento di negri con bianche dimostrerebbe di volere non la degradazione, ma l'elevazione delle razze, osserva:

> Come inclina anche la scienza naturale verso la teleologia! [120].

La teleologia è certamente uno dei temi dominanti dell'*Essenza della religione*. Essa non riguarda soltanto il rapporto fra scienza e teologia, in sé considerate, ma coinvolge tutto un sistema di gerarchie, fondato sull'identificazione di Dio con l'uomo, anzi con un determinato uomo.

c) Civiltà europea e popoli selvaggi. Il fine, cui la natura è asservita, è l'uomo della civiltà europea, occidentale. Sulla superiorità di costui Feuerbach lascia intravvedere le sue perplessità. Certo esprime il suo stupore per le affermazioni trionfalistiche, le quali celebrano o almeno giustificano come misterioso fenomeno voluto dall'onnipotente l'eliminazione degli altri popoli [121]. Soprattutto però assumendo la stereotipata contrapposizione dell'occidentale e dell'orientale, dell'uomo civile e dell'uomo naturale, ne muta radicalmente il segno, cosí da mettere in rilievo l'aspetto problematico del passaggio alla civiltà. Civiltà significa sí vita associata in una comunità, che riconosce la forza della legge e fa la storia, ma anche dipendenza dall'« opinione », dalla retorica, dalla moda, dall'astrazione [122].

[118] *Ivi*, pp. 438, 442, 447.

[119] *Ivi*, p. 443.

[120] 13^{k} 6^{r}; inoltre in 6^{v} accanto all'affermazione, secondo cui « l'inclinazione, che attira l'una verso l'altra le stirpi delle diverse razze, non sarebbe un movimento cieco », annota: « veramente!?? ».

[121] Rispetto all'eliminazione degli indigeni della Tasmania, fatta rientrare nelle misteriose « disposizioni dell'onnipotente », le perplessità sono rivelate da un punto esclamativo, giustapposto a lato da Feuerbach.

[122] *G. W.*, X, pp. 43-7 [tr. it. cit., pp. 82-86].

Si noti come nel seguente brano dell'*Essenza della religione* l'iniziale critica all'orientale si ritorce poi soprattutto contro l'occidentale:

Come si spiega che l'Oriente non abbia una storia cosí viva e cosí animata dal progresso come l'Occidente? perché in Oriente l'uomo non dimentica per l'uomo la natura, non dimentica per lo splendore dell'occhio umano lo splendore delle stelle e delle pietre preziose, né per il retorico « tuono e fulmini! » il fulmine e il tuono della meteorologia, né, per il corso delle vicende quotidiane, il corso del sole e delle stelle, e nemmeno per l'alternarsi della moda l'alternarsi delle stagioni [123].

È significativo che Feuerbach, campagnolo per elezione, abbia accostato la coppia orientale — occidentale alla coppia campagnolo — cittadino:

Nei confronti dell'occidentale l'orientale si trova nella situazione dell'abitante della campagna rispetto a quello della città. Il primo è dipendente dalla natura, il secondo dall'uomo, il primo si orienta sulla base delle indicazioni del barometro, il secondo sull'andamento della borsa, il primo sulla base dei segni dello zodiaco, che restano sempre eguali a se stessi, il secondo sulla base dei segni sempre mutevoli dell'onore, della moda e dell'opinione [124].

La contrapposizione è ancor piú accentuata nel seguito, dove la storia stessa viene fatta discendere dalla vanità:

Soltanto gli abitanti delle città, quindi, fanno storia; soltanto la « vanità » è il principio della storia. Si trova in condizione di compiere azioni storiche soltanto colui che è in grado di sacrificare la forza della natura alla forza dell'opinione, la sua vita al suo nome, la sua esistenza corporea alla sua esistenza interpretata e raccontata dai poeti [125].

La critica antiidealistica è qui alla base della critica alla civiltà occidentale e della demistificazione dell'ideologia colonialistica e razzistica. L'attenzione per la diversa concezione della vita e del tempo dell'« orientale » si traduce allora in un chiaro suggerimento all'occidentale, perché recuperi il suo fondamento e realizzi effettivamente quell'integrazione con i popoli vicini alla natura, quale era stata proclamata dai gruppi piú illuminati del colonialismo britannico.

[123] *Ivi*, p. 46 [tr. it. cit., p. 85].
[124] *Ibid.*
[125] *Ivi*, pp. 46-7 [tr. it. cit., pp. 85-86].

Scienza, evoluzionismo, teleologia.

La critica alla teleologia è il denominatore comune, che sottostà non solo alle sue letture di argomento etnologico, ma anche a quelle di argomento geografico e geologico. Al centro dell'attenzione è la scienza nella sua metodologia, che vuol fondarsi sui fatti e procedere secondo ipotesi accuratamente controllate e verificabili, ma spesso è guastata dal pregiudizio che il fine della natura sia l'uomo.

Gli articoli utilizzati sono della fine del 1844 e del 1845. Un primo estratto, che occupa un intero foglio doppio [126], riguarda le *Osservazioni sulla corrente del golfo e le correnti marine in generale* da una piú ampia relazione dell'ufficiale di marina Maury. L'argomento specificamente geografico è quanto piú direttamente corrisponde al titolo del quotidiano e insieme permette di collegare da un lato l'etnologia e la storia dei popoli e dall'altro la geologia e la storia della natura. Esso suggerisce anzi l'ambito piú generale, nel quale venivano a interreagire i contributi nuovi di quelle scienze. In Germania poi proprio in questo periodo la geografia stava registrando significativi progressi nel suo passaggio da un piano descrittivo a un piano rigorosamente scientifico [127].

È proprio la presunta scientificità delle *Osservazioni sulla corrente del golfo*, che Feuerbach esamina. L'articolo infatti, dopo aver messo in rilievo la data relativamente recente e lo stato ancora provvisorio delle ricerche sull'argomento, aveva riunito i principali dati registrati sulla temperatura delle acque, sulle caratteristiche del mar dei Sargassi, sulle differenze di clima, di vegetazione e di fauna presso le coste dell'America settentrionale e dell'Europa e aveva poi abbozzato una probabile conformazione della corrente. Sulla sua origine infine aveva individuato tre ipotesi: che fosse prodotta dalla massa d'acqua immessa dal Mississipi, che fosse messa in moto dai venti alisei, che fosse conseguenza del movimento di rotazione del globo terrestre. Fra queste, pur con cautela, aveva deciso per l'ultima.

In tutto questo procedimento, in sé rigoroso, Feuerbach rileva l'intromissione arbitraria della visione teleologica, come indica il titoletto apposto a lato degli estratti: « sulla teleologia ». Cosí fra le entusiasti-

[126] 13^{i} 3^{r}-4^{v}, cfr. « Das Ausland », 1844 (3-6 novembre), pp. 1229-30, 1234-35, 1238-39, 1242-44.

[127] Cfr. A. Bonifacio, *Geografia*, in M. Daumas, *Histoire de la science*, Paris 1957, tr. it. F. Gana, Bari 1969, t. II, pp. 883-87.

che parole sugli effetti benefici della corrente coglie e riporta affermazioni, che riconducono il fenomeno a una latente intenzionalità:

> Come è straordinario il fatto che il golfo del Messico ammassi il cibo che viene trasportato migliaia di miglia lontano alle affamate balene [...] E tuttavia è certo che questo mare d'erba [il mar dei Sargassi] fu piantato nel mezzo dell'oceano non senza intenzione, come peraltro è confermato da quella finalità, che compenetra tutto il sistema della creazione [128].

Teleologia e creazione: un binomio, che è alla base di una parte importante dell'*Essenza della religione*, quella che maggiormente tocca il problema della scienza naturale nei suoi rapporti con la teologia.

> «Il creatore del pidocchio e della coccinella», quello che pregano e ammirano il naturalista e il teorico, quello che ha come proprio fine soltanto la vita naturale, non è quindi il Dio e il creatore quale lo intende la religione. No! Quel Dio, quel creatore che è oggetto della religione è soltanto il creatore dell'uomo, e di quell'uomo, che si differenzia dalla natura, che si innalza sopra di essa: è il creatore nel quale l'uomo possiede la coscienza di se stesso, nel quale egli trova rappresentate le proprietà che fondano la sua natura differenziandola dalla natura esteriore, e per giunta quali egli se le rappresenta nella religione [...] Il creatore della natura è soltanto la condizione per il creatore dell'uomo [129].

La distinzione fra visione intrinseca e visione estrinseca, fra considerazione naturalistica e considerazione teleologica della natura si era imposta a Feuerbach nella riflessione, tipica della teodicea, sul problema del male. Alle obiezioni di Bayle Leibniz aveva risposto — giustamente, secondo il nostro autore — facendo appello a criteri non estrinseci, ma intrinseci, non antropocentrici, ma « universali »; questi però erano inconciliabili con l'orizzonte teologico, centrato esclusivamente sull'interesse dell'uomo [130].

La polemica contro la teleologia è dunque correlativa alla rivendicazione sempre piú radicale dell'autonomia prima della ragione, poi della scienza e della natura dall'antropocentrismo religioso. Essa conduce Feuerbach nell'*Essenza della religione* di fronte a un dilemma: quello da un lato di richiedere una scienza, che concepisca la natura « mediante lei stessa », e d'altro lato di ammettere che anche una tale scienza pro-

[128] 13^{i} 4^{r-v}, cfr. « Das Ausland », 1844, p. 1242.

[129] *G. W.*, X, pp. 62-3 [tr. it. cit., pp. 102-03].

[130] *G. W.*, III (*Leibniz*, 1837), pp. 124-28, 130-36, 179, 247-48; IV (*Bayle*, 1839), pp. 117-38; inoltre ancora VII (*Theogonie*, 1857), pp. 221-23.

cede pur sempre attraverso confronti con « analoghe manifestazioni umane » [131], come nell'articolo qui trascritto la corrente del golfo viene paragonata all'arteria radiale [132].

Il m a l e è in ogni caso l'argomento, che l'autore considera decisivo per mettere in crisi la visione teleologica. Se l'articolista aveva messo in rilievo gli effetti benefici della corrente del golfo e su di essi aveva costruito la sua interpretazione, Feuerbach annota anche la presenza di fenomeni catastrofici, degli uragani, delle burrasche [133]. Cosí il paragrafo appena citato dell'*Essenza della religione* si apre con l'interrogativo:

> Perché la natura genera degli aborti? [134]

Una lettura di « Das Ausland », motivata non dalla ricerca di materiali immediatamente utilizzabili come pezza d'appoggio alle proprie teorie, ma dall'interesse critico per la scienza e la sua metodologia, è attestata anche da un'altra trascrizione, estremamente dettagliata, dell'articolo *Dr. Rolph sul clima dell'America del Nord* [135]. Sorprende la cura con cui il filosofo annota i vari dati climatici e segue i passaggi alle inferenze di ordine generale.

Non è da escludere che dietro questa lettura si celasse una motivazione piú personale: l'idea di emigrare. Fin dal 1832, quando le prime speranze in una cattedra ad Erlangen erano sfumate, Feuerbach aveva espresso il desiderio di lasciare la Germania e di trasferirsi a Parigi [136], ma non aveva neppure escluso un luogo piú lontano, l'America [137]. Il sogno dell'America era poi riaffiorato nel dicembre del 1841, dopo un ennesimo tentativo da parte degli amici per ottenergli un posto nel mondo accademico tedesco [138]. Scriveva [139]:

> Se fossi ancora celibe e libero andrei nelle foreste vergini dell'America.

[131] *G. W.*, X, p. 61 [tr. it. cit., p. 101].

[132] 13^{i} 4^{v}, cfr. « Das Ausland », 1844, p. 1243.

[133] *Ivi*, 4^{r}, cfr. « Das Ausland », 1844, p. 1242.

[134] *G. W.*, X, p. 60 [tr. it. cit., p. 100].

[135] 13^{k} 3^{r-v}, cfr. « Das Ausland », 1845 (15-16 marzo), pp. 295-96, 299-300.

[136] Cfr. lettere al fratello Friedrich del 17 marzo 1832, in: *S. W.*, XII, p. 256, al fratello Eduard del 24 aprile, del 23 settembre, del 28 settembre 1832, *ivi*, pp. 257, 260, 262.

[137] Al fratello Eduard del 28 settembre 1832, *ivi*, p. 262.

[138] Cfr. *S. W.*, XII, p. 66.

[139] Lettera a Ch. Kapp del 17 dicembre 1841, in: *S. W.*, XIII, p. 87.

E quanto piú la vecchia Europa si dimostrava oppressiva, un nuovo mondo si profilava alla sua immaginazione. Se la sua insofferenza per il mondo culturale tedesco diventava sempre piú profonda [140], Parigi, dopo le cattive esperienze di Ruge [141] e l'espulsione di Marx [142] non poteva piú essere una valida alternativa.

Proprio nei giorni in cui presumibilmente stava leggendo l'articolo, Feuerbach era ancora sotto lo *shock* di una vicenda che l'aveva direttamente coinvolto: l'arresto, l'interrogatorio e la successiva fuga di Hermann Kriege [143]. Questi si preparava a raggiungere gli Stati Uniti [144], che inevitabilmente dovevano apparire come la terra della libertà [145].

Negli anni immediatamente successivi il sogno di Feuerbach dovette sembrare un progetto concreto, se un suo vecchio amico di Bruckberg emigrato in America, E. Dedekind, gli offrí addirittura una casa gratuitamente nello stato dell'Indiana [146]. Le lettere scambiate dal 1850 al 1853 [147] con Friedrich Kapp dimostrano come tale progetto sia stato attentamente vagliato. Le informazioni dell'amico demistificavano quella rappresentazione ideale di Feuerbach e gli presentavano un mondo non molto dissimile dall'antico, anzi sotto certi aspetti anche peggiore [148],

[140] Lettera a O. Wigand, inizio 1844, in: *S. W.*, XIII, pp. 130-31.

[141] Lettera di A. Ruge a Feuerbach, 11 novembre 1843, in: *S. W.*, XIII, p. 128.

[142] Il decreto di espulsione è del 25 gennaio 1845; Marx partí il 1° febbraio, cfr. A. Cornu, *K. Marx. L'homme et l'oevre*, Paris 1934, pp. 385-86. Nel febbraio Feuerbach deplorò in due lettere il provvedimento, cfr. L. Feuerbach, *Briefwechsel* ..., cit., p. 197 e W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, cit. ..., pp. 135-36.

[143] Si vedano le ripercussioni sull'animo di Feuerbach nelle lettere a O. Wigand del 7 febbraio 1845 e a Ch. Kapp dell'11 marzo in L. Feuerbach, *Briefwechsel* ..., pp. 197, 203.

[144] Cfr. lettera di H. Kriege del 18/20 aprile 1845, in *Briefwechsel* ..., p. 203.

[145] L'opera di H. Kriege, *Die Väter unserer Republik in ihrem Leben und Wirken*, New York 1847, ristampata l'anno successivo, suscitò in Feuerbach grande entusiasmo per i « campioni della libertà » come Thomas Paine o Jefferson, cfr. lettera a O. Wigand del 16 agosto 1848, in *Briefwechsel* ..., p. 228.

[146] Cfr. W. Bolin, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart 1891, pp. 191, 329-330.

[147] Cfr. lettere di Feuerbach a F. Kapp del 3 marzo 1850, 14 marzo 1851, 22 febbraio 1852, 28 gennaio 1853, 31 marzo 1853, in: *S. W.*, XIII, pp. 174-75, 182-83, 190-91, 198-204.

[148] W. Bolin, *Ludwig Feuerbach* ..., pp. 185-200.

ma per un certo tempo non affievolirono la tensione verso quel paese [149]. Poi dell'idea di emigrare non parlò piú.

Al di là in ogni caso della realizzazione, l'idea del viaggio assume in questi anni un significato anche teoretico fondamentale tanto da diventare sinonimo di conoscenza:

> Grazie al mezzo della memoria sono in grado, migrando di luogo in luogo, di allargare la visione ristretta della terra su cui sono nato, fino alla visione dell'universo e di innalzarmi dal ruolo di un limitato piccolo borghese alla dignità di un essere cosmopolita e proprio per questo ricco di spirito; infatti solo se l'uomo si solleva sopra i limiti del suo punto di vista provinciale fino alla visione dell'universo, può diventare anche spirito [150].

Quanto piú idealismo viene respinto e l'illuminismo rivalutato, un nuovo ideale di pensatore si impone al solitario di Bruckberg: il cosmopolita viaggiatore del settecento.

E in questa attenzione per la geografia, per la descrizione dell'intera terra egli viene a conoscenza di curiose scoperte fatte in un viaggio, che poi diventerà giustamente memorabile, quello di Charles Darwin sulla *Beagle* attorno al mondo (27 dicembre 1831 - 2 ottobre 1836). Un estratto di due facciate [151], riporta quasi per intero alla lettera l'articolo comparso il 10 aprile 1845 su « Das Ausland » dal titolo: « I grandi fossili nelle pianure sudamericane » [152]. Esso riproduceva il famoso brano sulla geologia della Patagonia del *Viaggio di un naturalista intorno al mondo* di Charles Darwin [153] nella traduzione appena uscita [154] per opera

[149] Cfr. per es. lettera a F. Kapp del 14 marzo 1851, in: *S. W.*, XIII, pp. 182-83.

[150] *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, in: *G. W.*, X, p. 149 [tr. it. F. Tomasoni in *Materialisti dell'Ottocento*, cit. ..., p. 126].

[151] 13^{k} $4^{r\text{-}v}$.

[152] pp. 397-98.

[153] Il libro apparve per la prima volta come terzo volume dell'opera: P. King, R. Fitz-Roy, Ch. Darwin, *Narrative of the Surveying Voyages of H. M. S. Adventure and Beagle*, London 1839; venne ristampato nello stesso anno, essendosi subito esaurito, col titolo: *Journal of Researches into the Geology and Natural History of the various Countries visited by H. M. S. Beagle under the command of Capt. Fitz-Roy, R. N., from 1832 to 1836*, by Charles Darwin. [Riproduzione anastatica, Bruxelles 1969, da noi utilizzata. Il libro sarà citato semplicemente con *Journal*].

[154] Charles Darwin's ... *Naturwissenschaftliche Reisen nach den Inseln des Grünen Vorgebirgs, Südamerika, dem Feuerlande, den Falkland-Inseln, Chiloe-Inseln, Galapagos-Inseln, Otaheiti, Neuholland, Neuseeland, Van Diemen's Land, Keeling-Inseln, Mauritius, St. Helena, den Azoren* etc. Deutsch und mit Anmerkungen von Ernst Dieffenbach ..., Braunschweig 1844.

di un altro viaggiatore e studioso Ernst Dieffenbach [155]. Dal rinvenimento della *Macrauchenia patachonica* in uno strato non antichissimo l'autore deduceva importanti conclusioni, che da vicino preludevano alla formulazione della teoria evoluzionistica. Questa vicinanza è indirettamente attestata dai rimaneggiamenti subiti dal brano nella seconda edizione (1845), dove l'aggiunta di un chiaro riferimento alle leggi dell'incremento demografico di Malthus [156] offre l'ultimo anello alla organica costruzione della teoria, abbozzata proprio fra la prima e la seconda edizione [157].

La prima conclusione, tratta nel brano riportato da Feuerbach, è la confutazione netta della teoria delle catastrofi successive, propugnata G. L. Cuvier nel *Discorso sulle rivoluzioni della superficie del globo e sui cambiamenti che esse hanno prodotto nel regno animale* (1812), che tanti consensi aveva ottenuto non solo in campo scientifico per l'uso sistematico dei dati empirici e dei reperti fossili [158], ma anche in campo religioso per la possibile conciliazione con le bibliche giornate della creazione [159].

> Il risultato piú sorprendente che si ricava dal rinvenimento di quest'ultimo fossile [la *macrauchenia*] come degli altri prima citati in questo libro è la riconferma della legge secondo cui gli animali tuttora esistenti hanno nella loro forma una precisa parentela con le specie estinte di questa regione [160].

Una linea di continuità viene stabilita fra la *macrauchenia* e il gua-

[155] E. Dieffenbach (1811-53) aveva fra l'altro scritto: *New Zeland and its native population*, London 1841; *Travels in New Zeland with contributions to the geography, geology, botany and natural history of that country*, London 1843.

[156] Per questa osservazione sono debitore della annotazione di P. Omodeo nel volume da lui curato Ch. Darwin, *Viaggio di un naturalista intorno al mondo. Autobiografia. Lettere* (1831-36), Milano 1982³, p. 719.

[157] Cfr. per il significato nodale attribuito alla lettura del *Saggio sul principio della popolazione* di T. R. Malthus da Darwin stesso *The Autobiography of Charles Darwin* (a cura di N. Barlow), New York 1958 [tr. it. P. Omodeo nel volume citato, Ch. Darwin, *Viaggio ... Autobiografia ...*, Milano 1982³, p. 63].

[158] M. Caullery, *Le scienze biologiche*, in M. Daumas, *Histoire de la science*, Paris 1957, tr. it. E. Casini, Bari 1969, t. II, pp. 926-27; P. Lester, *Paleontologia umana, ivi*, tr. it. O. Amman, pp. 1094-95.

[159] F. Mondella, *La teoria dell'evoluzione e l'opera di Charles Darwin*, in: *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (L. Geymonat), V, Milano 1971, pp. 250-54.

[160] $13^{k}\,4^{r}$, cfr. « Das Ausland », 1845, p. 397 [*Journal*, p. 209, cfr. tr. it. M. Vegni Talluri nel volume citato di P. Omodeo, pp. 248-49, che però qui e nei successivi passi differisce avendo seguito la seconda edizione del 1845].

naco, gli sdentati estinti e l'armadillo, cosí come in Australia fra i marsupiali scomparsi e quelli superstiti. La riprova è qui come altrove offerta dalla presenza negli stessi strati e in strati ancor piú profondi di molluschi tuttora viventi. Sulla base di questi dati la teoria di « una grande catastrofe » appare assolutamente infondata [161]. In alternativa Darwin propone come unica via scientificamente praticabile la metodologia delle « cause attuali » di Charles Lyell. Il ruolo a questa attribuito nella formazione della teoria evoluzionistica è nei suoi scritti costantemente rimarcato [162]; eppure nei *Principi di geologia* (1831) essa approdava all'uniformismo delle specie [163].

La seconda conclusione al contrario, cui approda il nostro brano, è quella di individuare in forze tuttora operanti le cause della trasformazione. Se il creazionismo tendeva a ridurre in un arco di tempo molto limitato la preistoria umana e naturale ed esigeva quindi l'intervento di forze soprannaturali, Darwin indica fin d'ora nei l u n g h i p e r i o d i il segreto dei cambiamenti. Si tratta allora, al di sotto dell'apparente fissità, di scoprire le alterazioni in atto, quasi impercettibili, che provocano l'estinzione di alcune forme di vita e l'affermarsi di altre.

> Nelle Pampas, il grande sepolcro di tali residui, non c'è traccia di un violento sconvolgimento, bensí al contrario di alterazioni molto silenziose e a mala pena percettibili [164].

Tali alterazioni sono da ricercare nell'alterazione delle « condizioni fisiologiche, da cui dipende la vita ». L'anticipazione del discorso della selezione naturale è qui evidente:

> In alcune regioni il numero delle specie introdotte successivamente può aver provocato l'eliminazione delle razze precedenti avendo distrutto la loro alimentazione, ma è difficile credere che l'armadillo abbia distrutto il foraggio del mostruoso *megatherion*, il *capybara* quello del *toxodon* o il guanaco quello della *macrauchenia*. Ma se supponiamo che tutte quelle alterazioni siano state piccole, siamo tuttavia cosí assolutamente ignari delle condizioni fisiologiche, da cui dipende la vita e anche la salute di una specie esistente (noi prestiamo attenzione solo alle epidemie), che ancor meno possiamo avanzare una qualche ipotesi probabile sulla vita o la morte di una specie estinta [165].

[161] *Ibid.*

[162] Si vedano i riconoscimenti importanti a lui tributati in *Journal*, pp. 97, 293, 423, 557-58 e nell'*Autobiografia*, tr. it. cit., pp. 38, pp. 52-3.

[163] F. Mondella, art. cit., p. 255.

[164] « Das Ausland », 1845, p. 397, cfr. *Journal*, p. 210.

[165] *Ivi*, p. 398, cfr. *Journal*, p. 211.

Nella trascrizione Feuerbach non riportò l'ipotesi, qui avanzata dall'autore, e si fermò all'interrogativo. « Ma che cosa dobbiamo dire della morte del cavallo fossile? » [166]. I termini in cui nel brano era prospettata non potevano certo lasciar presagire la sua futura importanza nella costruzione dell'evoluzionismo scientifico. Tuttavia principi metodologici, qui fatti valere da Darwin, sono da Feuerbach posti alla base delle sue riflessioni filosofiche nell'*Essenza della religione*, in primo luogo la stretta interconnessione fra organismi viventi e condizioni ambientali, che spiegherebbe l'estinzione di molte specie.

La geologia ha scoperto che in questi diversi stadi evolutivi sono esistite molte specie vegetali e animali che adesso, o già in epoche precedenti alla nostra, non esistono piú. Cosí, non ci sono piú trilobiti, né encriniti, né ammoniti, non ci sono pterodattili, né ictiosauri, e plesiosauri, non ci sono megateri e dinoteri ecc. Ma per quale ragione? Evidentemente perché non sussistono piú le condizioni della loro esistenza [167].

Da questo punto fermo il filosofo muove per proporre un nuovo concetto di vita e una nuova impostazione filosofica del problema della sua origine.

Ma se la fine di una vita va di pari passo con la fine delle condizioni che l'hanno resa possibile, anche l'inizio, la genesi di essa coinciderà con la genesi delle sue condizioni. E anche ora che i vegetali e gli animali vengono al mondo soltanto per generazione organica — ciò è incontestabile, almeno per le specie superiori — noi possiamo vedere che basta la presenza delle loro peculiari condizioni vitali perché dappertutto, in un modo estremamente singolare e ancora non spiegato, anch'essi si presentino alla nostra vista, in sterminata quantità. Sulla base dell'andamento della natura la genesi della vita organica non va quindi pensata come un atto isolato, come un atto successivo alla genesi delle condizioni vitali, ma piuttosto come l'atto, il momento nel quale la temperatura, l'aria, l'acqua, o, in genere, la terra assunse quel tale assetto, e l'ossigeno, l'idrogeno, il carbonio, l'azoto si unirono in quelle tali combinazioni che condizionano l'esistenza della vita organica — e va pensata anche come il momento nel quale questi elementi si sono contemporaneamente uniti per formare corpi organici [168].

Questo tentativo di spiegazione filosofica certo non conclusivo, che da un lato fa dipendere la genesi dell'organismo vivente dal formarsi delle sue condizioni, dall'altro cerca di mantenere una distinzione, una

[166] 13[k] 4[v].

[167] *G. W.*, X, pp. 19-20 [tr. it. cit., pp. 56-7].

[168] *Ivi*, p. 20 [tr. it., cit., p. 58].

autonomia all'organismo vivente parlando di condizionamento, anziché di produzione, si rifà nella sua formulazione a modelli esplicativi del rapporto organismo — ambiente di tipo ancora pre-darwiniano, in particolare lamarckiano. Tuttavia è chiaramente espressa la consapevolezza che tali modelli non sono definitivi e lasciano inesplicati molti fenomeni.

Certamente nella sua rivendicazione alla natura del contenuto oggettivo di Dio, nella sua rivalutazione del panteismo rinascimentale Feuerbach tende a sottolineare il sublime, i fenomeni straordinari, la forza creatrice della terra, ma anche Darwin proprio nel brano letto da Feuerbach aveva affermato:

> Se Buffon avesse conosciuto questi armadilli giganti, grossi roditori e pachidermi estinti, avrebbe a maggior ragione detto che la forza creatrice in America ha perduto il suo vigore, non che non l'ha mai posseduto [169].

Anche l'*Essenza della religione* parla di una forza creatrice, che si è ormai calmata:

> Il fatto dunque che adesso la natura non possa piú produrre, e non produca piú gli organismi per mezzo di una generazione originaria non implica affatto che essa, un tempo, non fosse in grado di farlo. Il carattere della terra è attualmente quello della stabilità; il tempo delle rivoluzioni è passato; essa si è calmata [170].

L'accenno alle rivoluzioni non può non richiamare la teoria di Cuvier [171], che Feuerbach ben conosceva [172]. I fenomeni vulcanici esercitavano su di lui un fascino profondo e, fra nettunismo e vulcanismo, propendeva, forse anche sotto influsso dell'amico Christian Kapp [173], per il secondo. Cosí procede il passo appena citato:

> I vulcani non sono altro che poche teste irrequiete che non hanno alcuna influenza sulla massa, e che non disturbano quindi l'ordine esistente. Persino il piú grandioso fenomeno vulcanico che si sia verificato a memoria d'uomo, l'innalzarsi dello Jorullo nel Messico, non fu niente di piú che una sommossa locale. Ma come soltanto in epoche straordinarie l'uomo sprigiona forze straordinarie e

[169] Cfr. « Das Ausland », 1845, p. 397, cfr. *Journal*, p. 210.

[170] *G. W.*, X, p. 19 [tr. it. cit., p. 56].

[171] L'influsso di Cuvier è rimarcato da Schuffenhauer, *Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach*, in: « Deutsche Zeitschrift für Philosophie » (1972), p. 1468.

[172] In una lettera a Ch. Kapp del 1840 aveva significativamente avvicinato il metodo di Cuvier a quello della filosofia, cfr. *S. W.*, XIII, p. 35.

[173] Cfr. L. Feuerbach, *Dr. Christian Kapp und seine literarischen Leistungen* (1839), in: *G. W.*, IX, pp. 71-5.

soltanto in epoche oltremodo agitate e mosse egli è in grado di fare ciò che altrimenti gli sarebbe impossibile [...] cosí anche la terra ha sprigionato la sua forza di produzione zoologica soltanto nelle epoche delle sue rivoluzioni geologiche, quando tutte le sue forze e i suoi elementi erano nel massimo fermento, nella massima effervescenza, nella massima tensione [174].

Nonostante questa ammirazione per i fenomeni grandiosi, per la forza creatrice e distruttrice della natura, la teoria di Cuvier nella sua successione gerarchica delle forme di vita, fra loro separate, è apertamente criticata:

Non riesco peraltro a far mia l'idea che la vita organica si sia sviluppata secondo una formale gerarchia in modo tale che in certe epoche sarebbero esistite s o l t a n t o lumache, conchiglie e altri animali di rango ancora inferiore, s o l t a n t o pesci, s o l t a n t o anfibi. Del resto questa idea è stata ormai respinta fino allo strato di grovacca, se altrimenti ha trovato conferma la scoperta di ossa e denti di mammiferi nello strato di carbon fossile [175].

L'istanza darwiniana del tempo, come chiave per intendere i cambiamenti, è fatta propria dal nostro autore:

Il potere della natura non è illimitato come l'onnipotenza divina, cioè come il potere dell'immaginazione umana; essa non è in grado di far tutto, a piacere, in qualsiasi tempo e in qualsiasi circostanza; ciò che essa crea e produce è collegato a certe condizioni [176].

Il confronto fra gli appunti tratti da « Das Ausland » e questi passi dell'E*ssenza della religione* ci pare permetta una rilettura dell'opera. Certo questa non contiene intuizioni anticipatrici dell'evoluzionismo darwiniano sulla base di un misterioso presentimento filosofico, ma riflessioni epistemologiche sulle indagini scientifiche, che in quel momento si stavano realizzando e di cui l'autore era informato. Se spesso i modelli richiamati sono ancora confusi, in parte prescientifici, il rigore critico di analisi gli permette di mantenersi indipendente e di fornire un contributo originale per quanto riguarda la filosofia della scienza, della storia e della cultura. In questo senso il significato dell'*Essenza della religione* si restringe, ma si precisa: non è l'opera che

[174] *G. W.*, X, p. 21 [tr. it. cit., p. 58].
[175] *Ivi*, pp. 19-20.
[176] *Ivi*, pp. 20-1 [tr. it. cit., pp. 57-58].

contiene un po' di tutto grazie all'intuizione onnicomprensiva del filosofo, ma è un contributo critico rispetto ai nuovi dati e problemi di carattere etnologico, storico e scientifico. Tale contributo è prima di tutto revisione e ripensamento dei presupposti concettuali di Feuerbach stesso.

Capitolo Quinto

VERSO UNA SINTESI: IL MATERIALISMO CRITICO

L' inedito e le sue stratificazioni.

L'impegno di un'opera annunciata fin dal 1844 [1], ma uscita solo nel corso del 1846, è stato qui documentato attraverso gli studi preparatori, che hanno permesso di ravvisare nella rilettura della teologia patristica trinitaria, del platonismo rinascimentale e postrinascimentale, nell'attenzione ai recenti dati etnologici, geografici e geologici importanti filoni di riflessione e materiali di documentazione. L'elaborazione dei vari nuclei in una sintesi non fu né rapida, né facile. I fogli del *Nachlaß*, contenenti provvisorie redazioni, dimostrano che la stesura dell'opera accompagnò quel lavoro di accumulazione, avvertibile peraltro nel testo definitivo, anzi addirittura lo precedette negli spunti iniziali. Questi infatti si ricollegano all'*Essenza del cristianesimo* e rappresentano un tentativo per correggerne l'eterogeneità alla luce di un nuovo principio, il sensualismo dei *Principi*. In questo senso Feuerbach aveva ragione a difendere la continuità della sua evoluzione [2]. Tuttavia nel corso del lavoro nuovi interessi, mutamenti anche netti di prospettive portarono ad aggiunte significative e a un rivolgimento dell'intera struttura. È quanto mi è parso di poter individuare dall'analisi di questi fogli, sui quali aveva già lavorato intensivamente Carlo Ascheri per una prima, provvisoria trascrizione, rimasta purtroppo incompleta. Attraverso la ricostruzione integrale del testo e soprattutto delle lunghe note, protratte anche per pagine e pagine, attraverso una riconsidera-

[1] *G. W.*, IX, p. 408 n.
[2] *G. W.*, X, pp. 31, 333; VI, pp. 26-7.

zione degli indizi esteriori ho potuto ricostruire una redazione base, stabilirne la corretta sequenza e riprodurre poi come appendici i tentativi di rielaborazione o le aggiunte di nuovi argomenti.

Esiste infatti un primo gruppo di venti fogli doppi dal colore bianco e dalle facciate alte cm. 22 e larghe cm. 16,5, che presentano internamente dei buchi attraverso i quali evidentemente passava il filo del quaderno [3]. Partendo da questo indizio, ho ripreso in considerazione la numerazione, segnata su alcuni fogli, che prima era sempre stata trascurata nella sistemazione del materiale, anche se la matita rossa lí usata era evidentemente la stessa che a lato e nel testo aveva sottolineato, secondo la consuetudine di Feuerbach, parole e passi significativi. Ne è risultato: un primo fascicoletto di dieci fogli doppi sovrapposti, le cui pagine sul lato *recto* erano numerate in rosso da 1 a 39 (la prima e l'ultima ricalcate anche in nero), un foglio doppio a parte con l'indicazione delle pagine 41 e 43, infine un secondo fascicoletto di nove fogli doppi sovrapposti, che sulla prima pagina portava l'indicazione: ' 45 ' e sulle ultime quattro: ' 78, 79, 80, 81 '. Che in queste ultime chi aveva contato si fosse sbagliato di una unità, mi è stato subito suggerito dal fatto che il numero pari fosse sulla facciata *recta* e il dispari sulla *versa*. Dopo questa semplice e ovvia correzione lo scritto di ottanta pagine ha permesso una lettura sia del testo, sia delle note senza soluzioni di continuità. Al termine esso si interrompe e fra le carte non è stato possibile trovare il seguito.

Di una unità diversa facevano parte due doppi fogli di colore azzurrino alti cm. 24 e larghi cm. 17,1, anch'essi sovrapposti a mo' di fascicolo [4]. L'identico inizio: « Qual è il fondamento della religione? » e analoghe argomentazioni indicano che si tratta di un'altra redazione, anzi, se si tien presente la sua concisione nello stile, piú consona secondo Feuerbach alla pubblicazione, di un rifacimento posteriore delle pagine iniziali.

Un altro doppio foglio bianco, alto cm. 25 e largo cm. 17,3, la seconda appendice [5], amplia la dimostrazione dell'identità di Dio con la natura attraverso i suoi predicati commentando passi biblici.

Un ultimo gruppo di due fogli doppi, alti cm. 22 e larghi cm. 16,5,

[3] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^{d} 21^{a}. [Nel seguito abbreviato in 21^{a}]. La presente catalogazione di questo materiale è frutto delle indagini qui esposte.

[4] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^{d} 21^{b}. [Nel seguito 21^{b}].

[5] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^{d} 21^{c}. [Nel seguito 21^{c}].

di colore bianco, la cui quarta pagina è tagliata a metà, contiene paragrafi già numerati, che corrispondono letteralmente, in alcuni punti, a quelli dell'opera definitiva [6]. Essi presentano gli sviluppi filosofici piú strettamente legati alla scienza, in particolare la trattazione dell'origine della vita in stretta connessione alla geologia, la riflessione sulla metodologia della scienza e sul finalismo.

Queste appendici, come indicano le interruzioni alla fine, sono giunte a noi solo come frammenti di unità piú ampie. Bastano, in ogni caso, a dimostrare come il lavoro si sia svolto in tempi successivi e abbia avuto varie stratificazioni, rispetto alle quali il testo base è fornito dall'ampio scritto di ottanta pagine, che in sé già contiene le linee strutturali dell'opera. A questo proposito le note marginali rappresentano un'aggiunta successiva, come dimostra l'inchiostro diverso. La distanza fra la prima stesura e l'opera definitiva deve essere stata notevole anche cronologicamente. In effetti Feuerbach già nell'estate del 1844 non solo annunciava nell'*Essenza della fede secondo Lutero* una « trattazione a parte » sul sentimento religioso della dipendenza nei confronti della natura [7], ma ne parlava anche all'editore Wigand come di un progetto concreto, che avrebbe dovuto essere realizzato prima delle *Opere Complete*:

> Preferirei prima pubblicare ancora uno scritto che, pur apparendo dopo l'*Essenza del cristianesimo*, in realtà ne costituisce già il presupposto. Voglio dire uno scritto sull'essere che si nasconde dietro e viene prima dell'essere umano, sull'essere a noi piú vicino e tuttavia piú lontano, sull'essere piú noto e tuttavia piú misterioso, su quello piú sensibile e tuttavia piú spirituale, sulla natura, e questo in quanto essa è e fu il fondamento e l'oggetto della religione. L'idea di questo scritto comincia già in me a delinearsi, desidererei perciò dedicarmi ad esso senza interruzioni di altri oggetti [8].

Quella che qui abbiamo assunto come redazione base è organizzata proprio sul sentimento di dipendenza e procede in modo molto piú lineare che non la versione definitiva [9].

L'11 marzo 1845 Feuerbach comunicava a Christian Kapp di es-

[6] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935[d] 21[d]. [Nel seguito 21[d]].

[7] *G. W.*, IX, p. 408 n.

[8] *S. W.*, XII, pp. 108-09.

[9] Che l'idea di tale lavoro sia precedente e sia stata suggerita dal dibattito scoppiato attorno all'*Essenza del cristianesimo* è fatto rilevare da H. - M. Saß attraverso frammenti epistolari da lui riportati, cfr. *S. W.*, XIII, p. 388.

sere ritornato allo studio della geologia, già intrapreso nel 1839 [10] dietro gli stimoli dell'amico, e di avervi dovuto « gettare anche solo un'occhiata fugace ».

Ti chiederai però come io sia ritornato proprio ora alla geologia. Pensa un po' per quale via triste e laida! per la via della teologia. Io sono infatti impegnato ora con la parte obiettiva e, per la verità, prima dell'*Essenza del cristianesimo* — vedi come va a ritroso il mio cammino — con l'essere che non sente e non pensa, la n a t u r a . E qui io devo naturalmente anche toccare la spinosa questione dell'origine prima della natura e della vita organica. Ma su questo argomento dovranno essere fatte solo poche parole. Ti meraviglierai al vedere come abbia ridotto a poche frasi, a un piccolo spazio la massa di fogli [11].

Siamo ormai ai problemi scientifici della terza appendice. Il 28 aprile 1845 Feuerbach scriveva alla moglie dell'amico declinando l'invito a far loro visita ad Heidelberg con questa motivazione:

Attualmente sono impegnato a portare a compimento un lavoro, che non posso assolutamente rinviare, se non voglio perdere per sempre a causa sua il senno, il piacere di vivere e il tempo, giacché il mio prossimo impegno che mi occuperà interamente sarà appunto l'edizione di tutti i miei scritti [12].

Il 22 maggio però egli rimangiava il suo no e annunciava il prossimo arrivo, anche se « non aveva finito quello scritto », che era « cresciuto » quasi a sua « insaputa » [13]. Da Heidelberg Feuerbach si recò con l'amico in Svizzera e il « vagabondaggio » occupò giugno e luglio [14]. Cosí l'elaborazione conclusiva dello scritto dovette andare verso l'autunno e intrecciarsi con l'impegno dell'edizione delle *Opere* [15]. Non è allora da meravigliarsi se, dopo questo laborioso cammino, l'esito finale appare ben diverso dalla prima stesura.

Se nell'opera definitiva, come rilevava Rudolf Haym [16], il lettore è posto immediatamente e bruscamente di fronte alla definizione di Dio

[10] Cfr. *ivi*, XIII, pp. 24-5.

[11] *Ivi*, p. 142.

[12] *Ivi*, p. 145.

[13] *Ivi*, p. 147.

[14] *Ivi*, p. 148, cfr. anche *S. W.*, XII, p. 103.

[15] È significativo che Feuerbach spieghi il lavoro sulle *Opere* nei termini ripetutamente usati per l'*Essenza della religione*, cfr. lettera a G. Herwegh del 25 novembre 1845: « Cosí infatti io sono proprio adesso impegnato a riempire con materiali naturali [...] le lacune dei miei scritti anticristiani » (*S. W.*, XIII, p. 151).

[16] R. Haym, *Feuerbach und die Philosophie* ..., cit., pp. 3-4.

come natura, una definizione che solo piú tardi, attraverso i predicati, si cerca di convalidare mediante la riprova dei testi [17], nella primitiva redazione il punto di partenza era fornito dall'esperienza esistenziale dell'uomo riguardo alla sua finitezza, limitatezza, dipendenza e dall'individuazione successiva dell'oggetto, del fondamento di tale sentire. La tesi arrivava dunque al termine di un procedimento argomentativo, che vedeva una analisi e una rilettura delle prove dell'esistenza di Dio per coglierví, come residuo mai totalmente dissolto dall'astrazione, la natura. L'universo concettuale, nel quale si muoveva, era certo ben piú circoscritto e omogeneo: era un confronto con l'apologetica cristiana e con la filosofia della religione di Hegel. Già nelle note tale universo sembra espandersi nello sforzo per far posto sempre piú alle forme primitive di religione [18]. L'inclusione progressiva delle religioni « naturali » da un lato e del discorso scientifico dall'altro comportò un mutamento dell'intera forma espositiva, che abbandonò il procedere argomentativo per divenire un accostamento di tesi, di prospettive, di testi, spesso volutamente concisi, sorprendenti e interrotti. Il lettore viene certo piú stimolato nella sua autonoma riflessione, è però anche indotto alla fine a chiedersi se, al di là di spunti e intuizioni apprezzabili, l'opera costituisca una sintesi capace di stringere in unità l'abbondante ed eterogeneo materiale. Ripercorrendo la genesi sarà forse possibile dare un contributo rispetto a questa problematica, sollevata già dai contemporanei, come abbiamo rilevato nel primo capitolo.

La struttura della redazione base può essere cosí delineata:

1) Enunciazione della tesi attraverso un procedimento sillogistico: la religione si fonda sul sentimento di dipendenza, questo però si fonda sulla natura, dunque la natura è il fondamento della religione, è Dio (1^r - 5^v).

2) Rilettura delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, in particolare di quella ontologica e fisico-teologica, e della dottrina trinitaria al fine di ritrovare al di là delle astrazioni teologiche la natura come fondamento (5^v - 15^r).

3) Analisi del dinamismo della religione nei confronti della natura secondo il paradigma del bisogno e del suo soddisfacimento (15^r - 26^r).

[17] *G. W.*, X, pp. 10-15 [tr. it. cit., pp. 47-52].

[18] Cfr. 21^a 3^r, 5^r, 22^r-23^v, 26^r, 28^v, 30^r, 32^v.

4) Indicazione di importanti momenti storici nel rapporto uomo-natura: il formarsi delle prime comunità e l'affermarsi della tecnica, del diritto, delle leggi politiche, il monoteismo (26^v - 32^v).

5) Valutazione del capovolgimento introdotto da questa evoluzione, che ha ridotto la natura a mero mezzo (32^v - 40^v).

I principi organizzativi, che, come si vede, permangono anche in gran parte nella redazione definitiva, ci indicano le vie da seguire nella nostra indagine evolutiva.

Il sentimento di dipendenza e la religione: fra Hegel e Schleiermacher.

La rivalutazione della religione nella sua tendenza di fondo e nelle sue manifestazioni storiche è la prima e piú evidente novità dell'*Essenza della religione*. Se nel *Bayle* [19] e ancora nella seconda parte dell'*Essenza del cristianesimo* [20] la religione era combattuta come oscurantismo, come fanatismo contro ragione e contro natura, ora si riconosce che è un comportamento « necessario », una reazione naturale alla situazione innaturale in cui l'uomo si trova [21]. Il sacrificio, prima addotto come prova lampante della negazione ascetica, monacale della natura [22], ora è fatto risalire al rapporto originario dell'uomo consumatore con la natura produttrice [23]. L'alienazione religiosa viene spiegata a partire da un sentimento, che ciascuno prova, un sentimento drammatico, legato alla nostra condizione mortale, il s e n t i m e n t o d i d i p e n d e n z a. Rispetto al cammino precedente l'esito non può non sorprendere. Feuerbach, che nel periodo ancora idealistico si era distinto dal maestro per una critica piú radicale alla religione come rappresentazione fantastica e prassi egoistica in nome dell'idea obiettiva e della teoria « senza bisogni » [24], che rompeva poi con l'hegelismo in quanto « ultimo rifugio,

[19] *G. W.*, IV, pp. 7-17, 28-9, 30-2, 38-41, 48, 71-3, 103-04, 299-301, 354-55 (dove la credenza religiosa è definita ' oppio ').

[20] *G. W.*, V, pp. 316-19, 334, 359, 411-35.

[21] *G. W.*, X, pp. 4-5, 40-2 [tr. it. cit., pp. 40, 78-80]; cfr. ancor piú nella prima redazione 21^a 19^v-20^r, 21^v, 24^r-26^r.

[22] *G. W.*, IV, pp. 17-8; V, pp. 279-83.

[23] *G. W.*, X, pp. 32-4 [tr. it. cit., pp. 70-1]; cfr. nella prima redazione 21^a 18^v-19^r.

[24] *G. W.*, III, pp. 111-24; IV, pp. 29-48; V, pp. 206-17, 228, 230-31, 316-19, 331.

ultimo puntello razionale della teologia »[25], rivalutava anche nello stesso momento la religione come totalità ben piú comprensiva, come dinamismo ben piú potente della filosofia[26]. Il suo programma subiva un capovolgimento: si trattava non piú di distruggere una mentalità religiosa, già superata in sé dall'idea per far posto al regno dello spirito[27], ma di far proprie quelle potenzialità, quei valori serbati in sé dalla religione al fine di superare la parzialità, l'astrattezza della speculazione non solo teologica, ma anche idealistica[28].

Come osservava un suo antico conoscente e amico, G. F. Daumer, che in quel momento consumava la sua rottura con lui[29], l'accanimento di Feuerbach contro la religione finiva per ridarle nuova vita ed essa dopo ogni colpo risorgeva piú forte di prima[30]. Lo stesso critico della religione finiva per rimanerne conquistato. In effetti opponendole la ragione, sottolineava sempre piú la sua differenza da questa. Già il saggio *Sul miracolo* (1839), che certo tendeva razionalisticamente a negare ogni verità al miracoloso in quanto semplice fenomeno ottico[31], scopriva dietro il fantastico un importante terreno retrostante, quello del desiderio, della sensibilità[32]. L'*Essenza del cristianesimo*, che pur riprendeva la contrapposizione di prassi particolaristica e teoria universale riconfermando nell'introduzione un impianto ancora idealistico, fondato su una essenza « uomo » universale e su una coscienza dell'infinito[33], dedicava le sue pagine migliori al sottofondo emotivo, sensibile, naturale della

[25] *G. W.*, IX, p. 258 [tr. it. cit., *S. F.*, p. 192].

[26] *Notwendigkeit einer Veränderung* ..., cit., p. 270: « Denn religiös müssen wir wieder werden — die Politik muß unsere Religion werden »; cfr. l'insistenza sul senso positivo che la religione assume già nell'*Essenza del cristianesimo*, da parte di C. Ascheri nel lungo saggio introduttivo, in: « De Homine », pp. 19-20 (1966), pp. 221, 229, 233-34, 241. Si vedano inoltre le *Tesi* e i *Principi*, in: *G. W.*, IX, pp. 263, 340 [tr. it. cit., pp. 198, 274].

[27] *Briefe von und an Hegel*, III, cit., p. 247 [tr. it. cit., p. 9].

[28] *G. W.*, IX, pp. 262, 341 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 197, 274].

[29] Cfr. lettera di Feuerbach a J. Schibich, 21 ottobre 1951, in: *S. W.*, XIII, p. 189.

[30] G. F. Daumer, *Der Anthropologismus und Kritizismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung, nebst Ideen zur Begründung einer neuen Entwicklung in Religion und Theologie*, Nürnberg 1844, p. 2.

[31] *G. W.*, VIII, pp. 334-36.

[32] *Ivi*, pp. 329-30.

[33] *G. W.*, V, pp. 316-19, 28-31.

religione [34]. Nell'*Essenza della religione*, come fu notato fin dai primi critici [35], si concluse quel progressivo divaricarsi dei due termini ' religione ' e ' teologia ': l'intero fenomeno religioso veniva spiegato a partire da un sentimento e secondo una esplicita convergenza con il pastore protestante Schleiermacher. A costui Feuerbach si era già riferito, quando aveva voluto sganciare l'*Essenza del cristianesimo* e la sua posizione dall'hegelismo:

> Io non biasimo Schleiermacher, come fa Hegel, per il fatto di aver reso la religione una questione di sentimento, ma solo per il fatto di non essere giunto e di non esser potuto giungere, per prevenzione teologica, a trarre le necessarie conseguenze del suo punto di vista, per il fatto di non aver avuto il coraggio di riconoscere e di confessare apertamente che se soggettivamente il sentimento è il nucleo della religione, oggettivamente Dio stesso non è che l'essenza del sentimento [36].

Il riferimento a Schleiermacher, sottolineato con forza negli anni della rottura e della riformulazione di un nuovo pensiero [37], rimase a connotarlo significativamente anche negli anni della maturità. Secondo il racconto di un ammiratore, Heinrich Benecke, Feuerbach, sessantenne, passando davanti alla chiesa della Trinità a Berlino, avrebbe rievocato « la fortuna della sua gioventú », quando la domenica mattina presto si recava in quel luogo per udire Schleiermacher, predicatore acuto, eloquente e creativo, che

> in un'unica e identica sequenza concettuale era ora mistico, ora panteista, ora di nuovo Spinoza, ora Platone e Paolo [38].

Tale rievocazione ci attesta il perdurare, anche nell'epoca piú marcatamente naturalistica e materialistica, dell'ammirazione per quel predicatore, che viveva il suo rapporto con l'uditorio e con la religione in modo artistico e creativo. Pur toccando argomenti pertinenti, essa presenta i tratti dell'idealizzazione di esperienze giovanili, caratterizzate in realtà dall'influenza determinante di Hegel e da una prudenziale distanza

[34] *Ivi*, pp. 89-93, 97-100, 107-116, 117-22, 126-28, 132, 158-60, 174-84, 240-41, 249-59, 290-95, 310-14.

[35] K. Schwarz, *Das Wesen der Religion*, Halle 1847, p. 174.

[36] *Zur Beurteilung der Schrift*: « *Das Wesen des Christentums* », in: *G. W.*, IX, p. 230.

[37] Cfr. anche la prefazione alla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo* (1843), in: *G. W.*, V, p. 24; inoltre *G. W.*, VI, p. 32.

[38] *S. W.*, XII, p. 176.

da Schleiermacher [39], l'oratore attaccato dal suo maestro fin dal 1802 [40]. Nell'iniziale programma feuerbachiano di lotta contro il sé del cristianesimo moderno [41] non si può non riconoscere un'eco di quella lotta dichiarata da Hegel non solo contro concezioni filosofiche, che da Kant, a Fichte, a Jacobi mantenevano la separazione di finito e infinito, ma anche contro il loro corrispettivo teologico, che ne accentuava i difetti e direttamente si collegava, potenziandola, a una tendenza negativa, presente nel protestantesimo, quella di vedere

> il contatto con Dio e la coscienza del divino non nella appagante obiettività di un culto,

bensí come qualcosa di

> interno, che mantiene l'idea fissa di qualcosa di interno ed è determinata come nostalgia verso un al di là e un futuro [42].

Hegel l'aveva riconosciuto nei *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher [43], rispetto ai quali aveva espresso il disprezzo del logico per i virtuosismi dialettici del teologo predicatore [44]. Il fastidio per i « discorsi profetici » [45] non diminuí, ma crebbe: in gioco era la mediazione del concetto [46]. Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, cui anche Feuerbach aveva assistito con entusiasmo nel 1824 [47], Hegel costruí la sua in-

[39] Cfr. lettere al padre del 24 maggio 1824, in: *S. W.*, XII, p. 232, e a Ruge del 4 novembre 1839 e 20 dicembre 1841, in: *S. W.*, XIII, pp. 373, 388.

[40] *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie*, in: *Gesammelte Werke*, IV (hg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler), Hamburg 1968, pp. 384-86.

[41] *Briefe von und an Hegel*, III, p. 247 [tr. it. cit., p. 9]; cfr. inoltre *G. W.*, I, pp. 189-202; II, pp. 35-6, 265-66, 349-52; *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, cit., pp. 74-5.

[42] *Glauben und Wissen* ..., p. 384.

[43] *Ivi*, p. 385.

[44] *Ivi*, pp. 385-86, dove addirittura appare l'epiteto di ' idiota '.

[45] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, IX (hg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede), Hamburg 1980, pp. 12-3 [tr. it. E. De Negri, Firenze 1973, pp. 6-8].

[46] Sull'opposizione radicale dei due fin dalle prime opere, cfr. W. Schultz, *Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. Ein Vergleich*, Berlin 1937, pp. 7-50.

[47] Cfr. lettera al padre del 21 aprile 1824, in: *S. W.*, XII, p. 230.

terpretazione in antitesi diretta alla teologia del sentimento [48], accusata di portare al « materialismo » e all'« ateismo », a una concezione, in cui

> Dio è un prodotto storico della debolezza, della gioia, della paura, delle speranze, della volontà di possedere e di dominare [49].

Perno della sua confutazione era l'analisi del sentimento in generale, che è pur sempre ' sensazione ', passività [50]. Il passaggio da ' sentimento ' (*Gefühl*) a ' sensazione ' (*Empfindung*) fu dunque non dei giovani hegeliani, come un rilievo del Lasson potrebbe lasciar supporre [51], bensí di Hegel stesso che, come la recente pubblicazione ha dimostrato, nelle *Lezioni* del 1821 usò continuamente il secondo termine là dove l'edizione curata da B. Bauer nel 1840 presenta il primo [52]. Hegel evidentemente ricacciava nel gregge degli empiristi il teologo della soggettività, sempre piú teso al recupero di un fondamento trascendentale [53].

Il richiamo a questa polemica è esplicito nel momento in cui Feuerbach rivaluta Schleiermacher [54]. Essa fu non solo il motivo che lo spinse nel momento cruciale a cambiare campo. Fu anche l'orizzonte, che condizionò l'avvicinamento al teologo del sentimento, visto lungo una linea, che senza forzature, ma solo con maggior coerenza e coraggio portava alla fondazione della religione sulla sensibilità. La sfida, lanciata da Hegel a Schleiermacher, di spiegare la complessità delle credenze e dei

[48] Si veda il discorso sul cominciamento, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (hg. v. Lasson), I, Leipzig 1925, pp. 79-82 [tr. it. E. Oberti e G. Borruso, Bologna 1973, I, pp. 133-36].

[49] *Ivi*, I, p. 56 [tr. it. cit., I, p. 110]. Zeller al contrario sottolinea come fosse Schleiermacher ad accusare gli hegeliani di ateismo, cfr. E. Zeller, *Über das Wesen der Religion*, II. Abschnitt, in: « Theologische Jahrbücher » (1845), III Heft, p. 409.

[50] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion ...*, I, p. 99 [tr. it. cit., I, p. 151].

[51] *Ivi*, pp. 319-20. Lasson rimprovera il Bauer di aver sostituito ' *Gefühl* ' con ' *Empfindung* ' e ciò a dimostrazione della sua scarsa correttezza filologica.

[52] G. W. F. Hegel, *Religionsphilosophie*, I, *Die Vorlesung von 1821* (hg. v. K.-H. Ilting), Napoli 1978, pp. 119-23, 127-33. Le critiche del Lasson finiscono quindi per ritorcersi su di lui e K.-H. Ilting prende le parti del Bauer contro di lui (*ivi*, pp. 743-47).

[53] Cfr. su questo punto l'insistenza di W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, II (hg. v. Martin Redeker), in: *Gesammelte Schriften*, XIV/1, Göttingen 1966, pp. 95-104.

[54] *Zur Beurteilung ...*, in: *G. W.*, IX, p. 230; cfr. anche *G. W.*, VI, p. 32.

riti religiosi a partire dalla sensazione [55], è accolta da Feuerbach, che nella prima redazione dell'*Essenza della religione* appare tutto teso a sottolineare il dinamismo, la complessità di quella sfera emotiva e sensibile, sbrigativamente liquidata dal filosofo idealista come passività. Richiamandosi alle famose analisi del servo — padrone della *Fenomenologia*, riprese anche da Hegel nelle *Lezioni* del 1821 [56], Feuerbach ribadisce che il sentimento di dipendenza è anche sentimento di sé, un modello interpretativo, che passerà nella redazione definitiva [57]. Il sentire è non solo affezione, ma anche esaltazione:

> Chi in generale non si eleva in sé stesso con uno slancio d'affetto in un superlativo, non si eleva neppure al di fuori di sé ad alcun oggetto di adorazione — ad alcun superlativo [58].

Al vedere, a quella che Feuerbach chiama, con un termine usato anche da Schleiermacher, ' intuizione ' (*Anschauung*), si collega il piacere estetico, che inonda l'uomo di gioia. E questa, come il dolore, è movimento, comunicatività:

> La sensazione straripa, si comunica, diventa inno all'oggetto [59].
> Il dolore stesso di un organo non è altro che l'appello, la proclamazione del nostro bisogno d'aiuto [60].

Se quindi per Hegel il sentimento era un punto di partenza solo apparente, un principio sterile, per Feuerbach è invece il fondamento [61]. Proprio nell'enunciazione di questo il critico della religione richiama la famosa obiezione hegeliana, secondo cui

> anche gli animali si sentono dipendenti e tuttavia non hanno religione.

[55] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion ...*, I, pp. 99-103 [tr. it. cit., pp. 151-54].

[56] *Religionsphilosophie ...*, I, p. 317.

[57] 21^a 1^r, anche 15^r-16^v, cfr. *G. W.*, X, pp. 6-7, 34 [tr. it. cit., pp. 42-3, 71-2].

[58] 21^a 2^v.

[59] *Ivi*, 3^v.

[60] *Ivi*, 4^r.

[61] La prima redazione e la prima appendice prendono le mosse proprio dal problema del cominciamento, enunciato nelle *Lezioni* da Hegel, e ne danno una soluzione diametralmente opposta, cfr. *ivi*, 1^r e 21^b 1^r.

La sua risposta suona come una mera tautologia o un circolo vizioso:

> qui in realtà si tratta del sentimento di dipendenza dell'uomo [62].

Che cosa aggiunge la specificazione « dell'uomo »? Anche Hegel, e proprio in quel contesto, aveva riconosciuto la specificità della sensazione umana [63]. Il problema era quello di individuarne l'origine, il fondamento.

Nella prima enunciazione del sensismo Feuerbach si limitava a ribadire che i sensi umani, a differenza di quelli degli animali, erano universali [64] e, sicuro con questo di aver evitato le secche dell'empirismo, si era anche provato, seguendo uno spunto offerto da Hegel, che aveva tracciato una possibile derivazione sensistica da Lutero a Schleiermacher [65], a interpretare nell'*Essenza della fede secondo Lutero* l'intero contenuto del cristianesimo, in particolare la storia della salvezza, come il riflesso del meccanismo del bisogno e del desiderio, fatto di negazione e di affermazione [66]. L'orizzonte antropocentrico fu attaccato, e proprio in relazione a questo scritto, da Daumer, che non solo gli era stato amico, ma aveva anche condiviso la sua lotta antiteologica [67]. Questi con abbondanza di argomenti contestò la presunta superiorità e universalità dei sensi umani, come pure la pretesa di fondare esclusivamente sull'uomo una morale e vide in questa posizione una riedizione dell'idealismo, « l'idealismo del sentimento e della sensibilità » [68].

Nella versione definitiva Feuerbach rielaborò la sua argomentazione estrapolandola dal contesto della discussione con Hegel:

> Questa dipendenza è inconscia e irriflessa nell'animale e nell'uomo allo stadio animale; innalzarsi alla religione significa farla giungere al livello della coscienza, rappresentarsela, prenderla in considerazione, proclamarla [69].

La distanza fra l'uomo e l'animale non è piú vista nella sensibilità in quanto tale, bensí nella coscienza. E allora Feuerbach non dà ragione ad

[62] 21ª 1r.

[63] *Religionsphilosophie* ..., I, p. 131.

[64] *Grundsätze* ..., in: *G. W.*, IX, pp. 335-36 [tr. it. cit., pp. 270-71]; *Wider den Dualismus* ..., in: *G. W.*, X, pp. 143-44 [tr. it. cit., p. 122].

[65] *Glauben und Wissen* ..., p. 384.

[66] *G. W.*, IX, pp. 360-61.

[67] Cfr. le lettere di Daumer a Feuerbach del 1842, in: *S. W.*, XIII, pp. 89, 96-8.

[68] G. F. Daumer, op. cit., pp. 8-20.

[69] *G. W.*, X, p. 5.

Hegel, che proprio lí aveva individuato la radice della religione?

Le sue difficoltà fra Hegel e Schleiermacher sono tangibili. Da un lato egli con Schleiermacher è sempre piú convinto dell'impossibilità di conciliare religione e filosofia [70] e dell'esigenza di trovare al di fuori della sfera teoretica la radice della fede, d'altro lato non rinuncia ad applicare, sulla scorta di Hegel, l'analisi razionale alle credenze e ai riti. Il problema del rapporto tra sensibile e razionale, percezione e coscienza è qui necessariamente implicato: interessante è allora osservare se e in quale misura Feuerbach nel corso dell'opera se ne sia reso conto. Certamente egli aveva già respinto la separazione in due sfere ontologicamente diverse e aveva riportato la seconda alla prima [71], tuttavia non poteva ignorare i problemi gnoseologici connessi e pretendere di aver già risolto tutto.

Una prima direzione nella quale l'*Essenza della religione* si muove è quella del recupero dell'oggettività. Tale impegno era stato esplicitamente annunciato nell'*Essenza della fede secondo Lutero* [72], di cui l'autore aveva sentito in un certo senso la parzialità prima ancora che Daumer ne attaccasse l'antropocentrismo soggettivistico, fondamento di una « morale diabolica » [73]. In realtà egli con la nuova opera si proponeva di ovviare a una serie di critiche mossegli a partire dall'*Essenza del cristianesimo*, quelle di soggettivismo. La sua contestazione dell'esistenza di Dio e del mondo delle idee attraverso il concetto di alienazione aveva portato l'attenzione sull'uomo come soggetto conoscitivo e fondamento di verità. Il suo possibile avvicinamento alla soggettività fichtiana, colto dal figlio del grande filosofo idealista, I. H. Fichte [74], o da

[70] Proprio qui U. Perone vede la continuità di una sotterranea linea teologica, che da Schleiermacher arriverebbe a Feuerbach (*Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milano 1972, pp. 28-32, 50-1, 199, 208-09). Su specifiche affinità con Schleiermacher si sofferma anche H.-J. Braun, che nel feuerbachiano sentimento di dipendenza ravvisa una profondità non riducibile a semplice paura (*Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1972, pp. 120-21, 124-25, 132-34, 165).

[71] *G. W.*, IX, pp. 323-26 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 258-61].

[72] *Ivi*, p. 408.

[73] G. F. Daumer, op. cit., pp. 8-10.

[74] I. H. Fichte, *Die philosophische Litteratur der Gegenwart. Die Radikalen in der Spekulation*, in: « Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie », 1844 (XIII), pp. 308-10; mi sia consentito rinviare anche ai rilievi già fatti nel precedente lavoro, *Feuerbach e la dialettica dell'essere ...*, pp. 23-7.

Constantin Frantz [75], il suo aperto richiamo a Schleiermacher, non potevano non aggravare i sospetti, che fin dall'inizio J. Müller aveva espresso rispetto a una conoscenza umana che non può andare al di là della sua essenza, rispetto a un oggetto, che è sempre oggettivazione del soggetto [76].

Nella sua replica Feuerbach aveva cercato fin dall'inizio di respingere l'accusa di soggettivismo.

> Nessuna accusa piú infondata di questa! Dal fatto che gli oggetti, poiché e in quanto sono conosciuti dall'uomo, sono specchio della sua essenza, non segue minimamente l'irrealtà degli oggetti o la mera soggettività della conoscenza. Basta un esempio per liquidare in breve la questione. Caio è uno studioso di mineralogia; chi non sa che è un appassionato di mineralogia non sa c h e c o s a è l u i — il suo corpo e la sua anima [...] Ma da questo non segue affatto che la mineralogia sia solo una rappresentazione illusoria dell'uomo [77].

Ogni conoscenza è dunque oggettivazione di sé, alienazione del soggetto, questo però non significa che ogni oggetto sia irreale. Tale irrealtà, egli precisava nel seguito, valeva solo per gli oggetti « interni », creati da un bisogno e coincidenti con la loro rappresentazione [78]. La precisazione era nella linea di quel sensualismo che stava elaborando proprio allora e in base al quale prima dell'oggettivazione, prima della costruzione soggettiva, esisteva un condizionamento esteriore.

> Il pensiero vero e oggettivo, la vera e oggettiva filosofia si generano dalla n e g a z i o n e del pensare, dalla determinazione da parte dell'oggetto, dalla p a s s i o n e, fonte di ogni appetito e di ogni bisogno [79].
>
> Solo attraverso i sensi un o g g e t t o viene dato in senso autentico [80].
>
> Solo nella sensazione, solo nell'amore il 'questo' — questa persona, questa cosa — cioè il particolare assume un valore infinito [81].

L'*Essenza della religione*, soprattutto nella prima redazione, rappresenta un tentativo per spiegare coerentemente sulla base del sensua-

[75] C. Frantz, *Über den Atheismus mit besonderer Bezugnahme auf Ludwig Feuerbach*, Berlin 1844, pp. 3-8.

[76] I brani dell'*Essenza del cristianesimo* continuamente citati sono quelli introduttivi sull'essenza dell'uomo in generale, cfr. *G. W.*, V, pp. 33-7.

[77] *G. W.*, IX, p. 179.

[78] *Ivi*, p. 184.

[79] *Ivi*, p. 254 [tr. it. cit., *S. F.*, p. 188].

[80] *Ivi*, p. 316 [tr. it. cit., *S. F.*, p. 251].

[81] *Ivi*, p. 316 [tr. it. cit., *S. F.*, p. 252].

lismo l'oggettivazione religiosa. Gli era stato infatti chiesto: se la religione è patologia, è « pazzia », come spiegarne l'origine, la durata nella storia? Qual era il principio di una pazzia cosí « necessaria »? [82]. Nell'opera egli risponde che alla base di un'oggettivazione fantastica c'è un rapporto reale, sensibile. Se nel bisogno l'uomo proietta fuori di sé i suoi desideri [83], è perché realmente esistono esseri al di fuori di lui, implicati nella sua struttura sensibile.

Su questa relazione originaria si fondano le successive relazioni dello spirito, anche la rappresentazione. Questa è, come già in Hegel, sfera intermedia, subalterna. Se nel maestro era la prima dimostrazione dell'agire dello spirito, del suo superamento dell'immagine nella generalità del pensiero [84], nel filosofo sensualista è al contrario la prova tangibile del fatto che tale presunto superamento è solo apparente, illusorio [85]. I diritti della sensibilità, dell'empiria, già fatti valere da Feuerbach contro l'ascetismo cristiano e l'astrazione speculativa [86], ritornano qui con i tratti delle antiche furie:

> Proprio come l'assassino è perseguitato dall'immagine dell'ucciso, cosí l'uomo, che abbandona la verità sensibile, è qui pur tuttavia perseguitato dallo spettro di essa [87].
>
> Il morto si aggira sempre davanti ai miei occhi e attizza incessantemente il fuoco infernale della mia cattiva coscienza [...] Cosí è anche qui. Dio in quanto essere astratto è la negazione della natura come oggetto dell'intuizione sensibile — il culmine dell'astrazione dalla natura, dalla sensibilità. Lo spirito della sensibilità soppressa però perseguita l'assassinio fin sulle piú alte vette della sua astrazione soprannaturale. La rappresentazione di un essere diverso rispetto a quello che rappresenta, pensa o è rappresentato, pensato, r i m a n e — questo spettro della sensibilità è l'e s i s t e n z a di Dio [88].

L'ampio spazio, dedicato nella prima redazione alle prove dell'esistenza di Dio, alla dottrina della Trinità, alle questioni connesse al dogma dell'incarnazione si può spiegare proprio con la necessità di contestare quel superamento del finito, quella negazione del mondo, quel-

[82] C. Frantz, op. cit., p. 113.

[83] Cfr. 21^a 4^{r-v}.

[84] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* ..., I, pp. 106-115 [tr. it. cit., I, pp. 157-65]. Cfr. a questo proposito A. Chapelle, *Hegel et la religion*, I, Namur 1964, pp. 120.

[85] *G. W.*, IX, p. 311 [tr. it. cit., *S. F.*, p. 246].

[86] *G. W.*, V, pp. 182-84, 311-14.

[87] 21^a 6^v-7^r nota.

[88] 21^a 7^v.

l'affermazione del concetto come totalità, come vivente capace di mediare sé stesso, che Hegel vi aveva scorto [89]. Alla radice della relazionalità creativa, soggettiva dell'uomo rimane una relazionalità costitutiva, oggettiva, il rapporto uomo-natura. Se il Müller poteva qui riconoscere non una soluzione al problema del soggettivismo, da lui sollevato, bensí una conferma di quanto aveva temuto, ossia la caduta nel naturalismo, anzi nel « materialismo », come conseguenza della negazione di Dio [90], anche i fichtiani, che pur avevano apprezzato il ritorno alla soggettività, respingevano una sua interpretazione in senso empiristico. Per I. H. Fichte Feuerbach ritornava indietro rispetto a Kant e ricadeva in un empirismo acritico di stampo lockiano [91]:

> egli non ha imparato nulla e ha dimenticato tutto [92],

concludeva. E C. Frantz, richiamando anche Jacobi, sottolineava come questa presunta sicurezza dei sensi fosse piuttosto una fede [93]. Era dunque necessario che Feuerbach nel momento in cui presentava come relazione fondamentale, costitutiva la relazione uomo-natura, giustificasse criticamente il suo principio. Questa richiesta era stata avanzata anche, su un altro versante, da E. Zeller, che nella recensione alla prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo* aveva riproposto il problema dell'obiettività del conoscere, per nulla soddisfatto delle risposte di Feuerbach. Se infatti, egli chiedeva, ogni conoscenza in quanto obiettivazione, si fonda su una identità, come può l'uomo conoscere un oggetto diverso da lui, come può conoscere la natura? Se si mantiene la diversità dell'uomo della natura, si finisce per rimanere in un « idealismo soggettivistico, senza natura », se al contrario la si elimina, si cade nel « materialismo volgare ». Come riusciva Feuerbach a evitare questi esiti, a parole ugualmente respinti? [94]. Zeller indicava anche due direzioni, rispetto alle quali l'approfondimento di Feuerbach era mancato. In primo

[89] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion ...*, I, pp. 164-99, 206-225; III (Leipzig 1929), pp. 37-53 [tr. it. cit., I, pp. 208-38, 244-262; II, pp. 252-66].

[90] Su questo punto si vedano le osservazioni di E. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Göttingen 1972, pp. 33-4, 45-6.

[91] I. H. Fichte, art. cit., pp. 310-15.

[92] *Ivi*, p. 315.

[93] C. Frantz, op. cit., p. 103.

[94] E. Zeller, « *Das Wesen des Christentums* ». *Von L. Feuerbach*, in: « Theologische Jahrbücher » (1843), II. Heft, pp. 329-330.

luogo sollevava il problema cosmologico, necessariamente implicato in quello gnoseologico: come spiegare la derivazione dell'uomo dalla natura? [95]. Poi insisteva sulla necessità di una maggiore attenzione alla storia, rispetto alla quale stigmatizzava un apriorismo di fondo, incapace di distinguere nel cristianesimo le origini e gli sviluppi successivi, di individuare pertinenti connessioni storiche e specifiche differenze fra le varie religioni [96].

Alle istanze critiche sollevate Feuerbach cercò nel corso del lavoro di dare una risposta: lo dimostrano le modifiche e le aggiunte apportate alla prima redazione. Se alla fine si dovrà registrare con Rudolf Haym il fallimento [97] e riprendere cosí i rilievi dello Zeller o del Frantz, ciò non sarà certo perché l'autore non abbia colto l'importanza delle problematiche proposte.

NATURA E STORIA: PER UNA NUOVA INTEGRAZIONE.

Fin dalla sua prima redazione la nuova opera è inquadrata in uno schema storiografico, che richiama quello hegeliano. Come in Hegel il concetto della religione si dispiegava concretamente nella storia [98], cosí per Feuerbach l'essenza della religione si dimostra nello sviluppo delle diverse credenze e culti. Per ambedue lo scopo ultimo è la « libertà dell'uomo dalla natura », ossia il rovesciamento dell'iniziale rapporto di dipendenza [99].

> Infatti l'uomo cerca, mediante la sua v o l o n t à [...] di f a r d i p e n d e r e d a s é ciò da cui si sente dipendente [100].
>
> Nella religione io voglio rendere dipendente da me ciò che da me non dipende [101].

[95] *Ibid.*

[96] *Ivi*, pp. 340-41, 363-64. Cfr. anche dello stesso A., la recensione alla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo*, in « Theologische Jahrbücher » (1844), II. Heft, pp. 341-44.

[97] R. Haym, *Feuerbach und die Philosophie* ..., cit., pp. 5-8, 20-1, 29-31, 47, 99.

[98] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* ..., II/1, Leipzig 1927, pp. 5-6 [tr. it. cit., I, pp. 343-44].

[99] *Ivi*, II/1, pp. 6-7, 11-7 [tr. it. cit., I, pp. 344-45, 348-53]; cfr. L. Feuerbach, *G. W.*, X, p. 34 [tr. it. cit., p. 72] e già la prima redazione, 21ª 16ᵛ.

[100] 21ª 18ʳ.

[101] *Ivi*, 20ᵛ.

Agli estremi di questa impresa stanno per ambedue la religione naturale e il monoteismo cristiano: nel primo tale rovesciamento è solo embrionale, nel secondo totale. Mentre là si pone una unità immediata di natura e spirito, di oggettivo e soggettivo, qui tale unità è spezzata e mediata dallo spirito stesso. Se là è l'oggettivo che viene rivestito dei caratteri della soggettività in una contaminazione, che mantiene l'uomo vincolato e sottomesso, qui è il soggettivo che si eleva a vera oggettività e rende la natura un mezzo, strumento della sua potenza [102].

> E il procedimento della religione consiste nel fatto che mentre dapprima il soggettivo dipende dall'oggettivo, questo rapporto viene addirittura rovesciato e l'oggettivo fatto dipendere dal soggettivo; in altri termini, mentre l'uomo dapprima ritiene sua essenza, sua origine l'essere della natura, poi concepisce piuttosto il suo essere quale essenza della natura, sicché mentre inizialmente si sottomette alla natura, in seguito e alla fine si sottomette la natura [103].

Feuerbach ripropone allora la collocazione hegeliana del cristianesimo come religione assoluta:

> La religione cristiana necessariamente è l'unica vera, che ha colto il senso della religione avendo insignito un uomo reale della potenza e della maestà di Dio e superato l'ambiguità dell'antico Dio, che minacciava sempre di ricadere nella natura [104].

Se l'incarnazione è la suprema manifestazione della realtà di Dio creatore, come già era detto nell'*Essenza del cristianesimo* [105], questo è a sua volta la piena realizzazione del Dio monoteistico, del Dio signore assoluto [106]. Come già nelle *Tesi* era stata suggerita un'equivalenza fra il supremo capo dello stato e Dio [107], cosí nell'*Essenza della religione* è stabilita una correlazione fra l'affermazione sempre piú decisa del teismo e quella delle leggi politiche e morali. Il processo religioso verso il culmine è delineato, come già in Hegel, quale parte di un complesso movi-

[102] *Ivi*, 24r-25r, 31v; cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion ...*, II/1, pp. 9-21 [tr. it. cit., I, pp. 347-56].

[103] 21a 17r-v.

[104] *Ivi*, 38r.

[105] *G. W.*, V, pp. 101-04, 108-112.

[106] 21a 31r-37v. Sull'importanza del collegamento fra signoria, potenza e creazione, cfr. già le *Lezioni* del 1821, G. W. F. Hegel, *Religionsphilosophie ...*, I, pp. 259, 279-87.

[107] *G. W.*, IX, pp. 262-63 [tr. it. cit., pp. 197-98].

mento « spirituale », che coinvolge tutte le piú diverse sfere della vita umana, la politica, la tecnica, la morale, il diritto.

Come arrivò però l'uomo a questa differenza dalla natura? Mediante l'associazione con altri uomini in una comunità, in cui diventa oggetto all'uomo la dipendenza non piú da esseri naturali semplicemente o da esseri naturali personificati, bensí da esseri realmente umani. Una volta che l'uomo abbia cominciato a coltivare la terra, a fondare città, ha già perso la fede nella protezione della natura, non si affida piú alla natura, ma fonda la sua esistenza sulla sua attività e al contrario della sua prima esperienza, in cui era colpito solo dall'impossibilità della sua esistenza senza la natura, sperimenta ora il fatto che essa non può esistere senza di lui, senza la sua attività, la sua volontà, il suo intelletto [108].

La vita comincia a dipendere in prima istanza dalla comunità umana, dalla legge morale e civile, dall'autorità politica [109].

Il sovrano della vita e della morte è il legislatore morale [110].

C'è dunque una correlazione fra l'affermarsi dello stato, della legge sulla natura e il monoteismo:

Questa potenza della legge in quanto potenza naturale si impone peraltro con particolare evidenza solo nel monoteismo, dove tutta la natura è assunta ad attributo di quell'unico essere [111].

Su questo presunto superamento Feuerbach pronuncia un giudizio drasticamente negativo: si è trattato di un atto violento, che ha spogliato la natura della sua autonomia.

Benché l'essere naturale e quello comunitario o politico siano qui un unico e identico essere, tuttavia la natura è subordinata alla comunità; essa è solo l'esecutrice, il braccio della giustizia punitiva o ricompensatrice, la forza per mezzo della quale la legge si fa valere, ottiene autorità [112].

Come egli si innalza alla differenza, all'autocoscienza, come concepisce sé stesso come un essere che vede, ascolta, percepisce, gode, cosí la natura gli diventa oggetto solo come un essere cieco e sordo, privo di autonomia, destinato solo ad essere goduto, utilizzato, non capace esso stesso di godere, un mero oggetto [113].

[108] 21[a] 27[r].
[109] *Ivi*, 28[r]-29[r].
[110] *Ivi*, 28[v].
[111] *Ibid.*
[112] *Ivi*, 30[r].
[113] *Ibid.*

Le ampie pagine sulla teleologia tendono a dimostrare questa degradazione della natura. Se Feuerbach quindi riprende lo schema storiografico hegeliano [114], è per contestarne proprio lo scopo finale: l'esaltazione della sintesi cristiana. Il cristianesimo non è la conciliazione definitiva, ma il culmine della dissociazione, perciò vengono applicate ad esso le osservazioni che Hegel aveva fatto sul Dio terribile degli Ebrei [115] o sull'imperatore dispotico dei Romani [116]. Le critiche alla patologia innaturale del cristianesimo, già contenute nell'opera del 1841 [117], la demistificazione di idee astratte elevatesi a soggetto, come quella dello stato e del sovrano, compiuta già nelle *Tesi* [118], confluiscono qui in un quadro storico complessivo, che sembra abbracciare l'intero sviluppo religioso, anzi l'intero progresso umano. Se Hegel lo giustificava in quanto graduale fondazione dello spirito, Feuerbach lo condanna in quanto violenza sulla natura.

È una violenza che nasce da una iniziale situazione disperata:

> La religione è la folle autoaffermazione dell'uomo, infatti egli nega sé stesso solo per rendere umana la natura, per sottometterla ai suoi sentimenti, alle sue esigenze — egli versa sangue per infonderle sentimenti umani [119].
>
> Egli trasforma o tenta di trasformare ciò che è inumano, ciò che annienta l'uomo in un essere umano. L'oscuro presentimento dell'insensibilità dell'oggetto venerato si fa valere nell'insensibilità con cui egli fa un sacrificio per rendere sensibile ciò che non ha sentimenti [120].

Quello che qui è detto riguarda direttamente le religioni naturali. Se già in queste per Hegel lo spirito iniziava il suo superamento della

[114] Che gli schemi storiografici feuerbachiani abbiano eminentemente una funzione metodologica di illuminazione del presente, di chiarificazione del punto di vista dell'autore e non si propongano di abbracciare l'intero sviluppo storico in quanto tale è riconosciuto anche da L. Casini, che pure ne ha sottolineato l'importanza, cfr. *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Bologna 1974, pp. 99-100, inoltre pp. 12, 74-5 n.

[115] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion ...*, II/2, Leipzig 1927, pp. 91-98 [tr. it. cit., II, pp. 83-90].

[116] *Ivi*, II/2, pp. 236-42 [tr. it. cit., II, pp. 212-18]. Cfr. già nelle *Lezioni* del 1821 l'ampia analisi su questo punto, *Religionsphilosophie*, I, ... pp. 471-75

[117] *G. W.*, V, 112-25, 189, 198-200, 205, 219-222, 232-36, 240-45, 263, 271-72, 279-80, 290-92, 349, 361-63, 441-43.

[118] *G. W.*, IX, p. 262 [tr. it. cit., pp. 197-98].

[119] 21[a] 25[v].

[120] *Ivi*, 26[r].

natura [121], per Feuerbach si pone nel modo piú immediato e stridente la contraddizione che sarà rovesciata, ma non risolta. Lo scopo dunque della religione, la libertà, non viene raggiunto. Questo giudizio coinvolge non solo l'evoluzione delle religioni, ma anche la storia della civiltà, che si intreccia con esse. All'ottimismo storico-teologico di Hegel Feuerbach oppone un pessimismo ateo e naturalistico. Quella dipendenza naturale, che l'uomo aveva cercato di togliere, in realtà è insopprimibile, ineliminabile. Nell'analisi del dominio politico e morale Feuerbach continua a ribadire come la base di tale potere rimanga pur sempre quella natura degradata al rango di mero mezzo.

> Chi ti dice: non devi infrangere il giuramento, è lo stesso che ha per simbolo della sua irresistibile, ineluttabile potenza il fulmine sterminatore. Lo stesso essere, che ti impone la terribile legge della morte, ti impone la legge politica o morale [122].
>
> Nell'animo si congiunge immediatamente alla trasgressione della legge anche la rappresentazione della pena, anche la paura del danno, e questo a maggior ragione ogni qual volta la rappresentazione della legge si congiunge alla rappresentazione dell'essere naturale, alla potenza ineluttabile, dinanzi alla quale l'uomo precipita nell'impotenza [123].

Queste analisi sulle radici naturali del diritto e della morale preannunciano quelle degli ultimi anni [124] e dimostrano come quegli sforzi per dare una fondazione materialistica al mondo umano, al mondo cosiddetto dello spirito, abbiano qui la loro origine. Che significa infatti per Feuerbach aver ribadito all'inizio dell'*Essenza della religione* che al sentimento di dipendenza si connette indissolubilmente il sentimento di sé, se questo non può assolutamente prevalere? Che significa quella libertà cercata e mai raggiunta nella storia della civiltà?

Simili interrogativi, che sorgono spontanei alla lettura della prima redazione dell'*Essenza della religione*, possono essere utili per valutare le modifiche apportate nell'elaborazione successiva. Indubbiamente accettare, sia pur con intenti critici, lo schema teleologico hegeliano significava subirne la logica interna ed essere costretti a rinnegare non solo il cristianesimo, ma l'intera civiltà. Come non accusare di astrattezza

[121] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* ..., II/1, pp. 57-8 [tr. it. cit., I, pp. 387-88].

[122] 21ª 28r-v.

[123] *Ivi*, 29v.

[124] *G. W.*, XI, pp. 15-6, 54-61, 82-102, 169-70 [tr. it. F. Andolfi, *Spiritualismo e materialismo*, Bari 1972, pp. 45-53, 77-100, 181-82]; *S. W.*, X, pp. 311-16, 332-37.

tutto il discorso? [125]. E che cosa era questa natura? Certo i toni drammatici, con cui è presentato il conflitto dell'uomo con essa, sembrerebbero escludere l'appello nostalgico a una natura primigenia, madre di tutti. Ma che cosa rimaneva all'uomo se il suo tentativo di dominio era stato atto violento e vano?

Anche nella redazione definitiva è riconoscibile l'impianto originario nel suo passaggio storico dalla natura alla civiltà, allo stato [126], ma la sua valenza si è di molto attenuata lasciando al di là contenuti positivi, che non possono essere in blocco gettati via nella condanna del cristianesimo. Non si parla piú né dello sviluppo dell'agricoltura, né della fondazione di città, ma soltanto dell'affermazione dispotica del potere politico. E questa è considerata nel suo aspetto ideologico in quanto tale, l'imperatore romano nei suoi titoli, Jahvé nelle sue prescrizioni. Correlato dunque del cristianesimo non è piú l'intera civiltà umana, ma una certa ideologia politica di asservimento della natura e della vita fisica alla « forza della legge, dell'opinione, dell'onore, della virtú » [127]. I due riferimenti storici all'impero romano e all'ebraismo sono allargati da due significativi rinvii al brahmanesimo e al codice di Menu. È proprio qui che si nota la novità. A quale stadio si colloca la religione e la civiltà indiana? In realtà qui lo schema geografico non coincide, come in Hegel, con uno sviluppo temporale e non tende all'esaltazione della civiltà contemporanea e occidentale. Piuttosto che di due stadi, si tratta di due modi di vita, collocabili sincronicamente nello spazio, che è molto piú « tollerante » del tempo [128]. Ne è prova la loro assimilazione all'abitante della campagna e all'abitante della città. Dalla sua vita solitaria a Bruckberg Feuerbach manifesta chiara simpatia per il primo, che si orienta

> sulla base dei segni dello zodiaco, che restano sempre uguali a sé stessi,

[125] Già prima dell'*Essenza della religione* C. Frantz aveva colto l'astrattezza di questa posizione che pretendeva di rifiutare tutto uno sviluppo storico come privo di « sostanza », op. cit., pp. 113, 149.

[126] *G. W.*, X, pp. 43-6 [tr. it. cit., pp. 82-5].

[127] *Ivi*, p. 44 [tr. it. cit., p. 82].

[128] *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in: *G. W.*, IX, p. 17 [tr. it. cit., *S. F.*, p. 48]. Già in quel contesto, in cui si apriva la critica al sistema hegeliano, si accennava al contrasto fra l'Oriente e l'Occidente e si indicava come « specifica caratteristica » di Hegel e della sua scuola la « propensione » per il secondo e la svalutazione del primo.

anziché

> sulla base dei segni sempre mutevoli dell'onore, della moda e dell'opinione [129].

Non auspica però certamente un utopistico ritorno alla campagna per tutti. Se sottolinea che lo stesso merito degli abitanti di città, la storia, è motivato dalla « vanità », non nega tuttavia che essi abbiano « deposto ogni timidezza » e si siano fatti « valere come uomini » [130], Dunque è qui contestata non la storia, non la « città », ma l'ideologia, che in essa e su di essa si è formata, l'ideologia antropocentrica ed eurocentrica. Come abbiamo potuto osservare nel capitolo precedente a proposito del colonialismo, la valorizzazione dei due modi di vivere, in particolare di quello che era stato considerato solo gradino, mezzo per l'altro, suggerisce un diverso rapporto fra i due, che non può essere se non di integrazione. Da qui il farsi confuso dell'iniziale schema hegeliano. La conciliazione, la sintesi non è stata ancora fatta e quella che è proposta come tale è proprio perciò violenza.

Grazie a una simile prospettiva anche le popolazioni primitive non sono piú relegate a uno stadio infantile dell'umanità, in cui predominavano ancora le forze istintive della paura e del timore e l'unica elaborazione era quella della fantasia eccitata. Nella redazione definitiva si riconosce che esse hanno un pensiero, un pensiero, che nella sua concretezza contiene verità, da noi dimenticate o abbandonate. In primo luogo hanno il senso dell'individualità, come determinatezza particolare:

> essi [i cristiani] muovono ai pagani il rimprovero di idolatria proprio per il fatto che questi ultimi si arrestano, nel loro rendimento di grazie e nelle loro preghiere, alla creatura, senza innalzarsi alla causa prima, all'unica autentica causa di tutti i benefici. Ma devo io la mia esistenza ad Adamo il primo uomo? Lo venero come mio padre? [...] Forse che la mia individualità, inseparabile e indistinguibile da me e dalla mia esistenza, non è dipendente dalla individualità di questi miei genitori? Se io continuo ad andare a ritroso non finisco col perdere ogni traccia della mia esistenza? [131].
>
> L'uomo determinato, questo popolo. questa stirpe non dipende dalla natura in generale; non dalla terra in genere, ma da questo suolo e da questo paese, non dall'acqua in genere, ma da quest'acqua, da questo fiume, da questa fonte [...] Con pieno diritto gli antichi popoli [...] pregavano quindi, come se fossero entità divine, i monti, gli alberi, gli animali, i fiumi e le fonti del loro paese [132].

[129] *G. W.*, X, p. 46 [tr. it. cit., pp. 85-6].
[130] *Ivi*, pp. 46-7 [tr. it. cit., pp. 85-6].
[131] *Ivi*, pp. 6-7 [tr. it. cit., pp. 43-4].
[132] *Ivi*, p. 5 [tr. it. cit., p. 41].

Il loro pensiero rimaneva dunque piú « attaccato al suolo ». Se questo era innegabilmente un limite, riconosciuto da Feuerbach, comportava però anche una comprensione del reale, che l'astrazione non deve sopprimere.

È vero che quell'acqua, che la religione naturale considerava divina, è una sostanza composta, derivata da ossigeno ed idrogeno — ma essa è ad un tempo una natura nuova, eguale solo a sé stessa, originale, nella quale le proprietà dei due elementi sono per sé stesse scomparse, sono tolte. È vero che la luce lunare, quella che il pagano nella sua ingenuità religiosa venera come una luce, che abbia in sé la sua fonte, è derivata — ma essa è ad un tempo diversa dalla diretta luce solare, è una luce con propri caratteri, modificata dalla resistenza della luna — una luce, insomma, che non sarebbe se non esistesse la luna, e la cui peculiarità soltanto in quest'ultima ha la sua radice [133].

Peculiare di questi passi, peculiare dell'*Essenza della religione* nella redazione definitiva è proprio l'avvicinamento del discorso scientifico al pensiero prescientifico. Si tratta, come abbiamo potuto notare nel capitolo precedente, di due interessi che si sono sempre piú imposti nella preparazione dell'opera in un intreccio reciproco. Dalle stesse fonti giungevano sia le notizie sugli altri popoli, sia quelle sulle piú recenti scoperte scientifiche. L'originalità della lettura di Feuerbach sta, come già abbiamo potuto constatare, nella decodificazione dei messaggi originari, fondati in gran parte su presupposti eurocentrici, e nella istanza di una nuova possibile sintesi che, recuperando valori importanti del pensiero primitivo, evitasse il rischio di chiudersi nelle proprie astrazioni.

Esiste soltanto nel pensiero, nella rappresentazione dell'uomo quella serie ininterrotta delle cosiddette cause (o entità) finite che gli atei di un tempo consideravano indefinita e i teisti invece finita [...] Nella realtà la noiosa univocità di questa serie causale viene interrotta e tolta dalla differenza, dalla individualità delle cose, che è qualcosa di nuovo, di autonomo, di unico, di definitivo, di assoluto [134].

Questo modello fu quello che nelle rielaborazioni successive alla prima stesura, come risulta dalla terza appendice, Feuerbach usò per spiegare l'origine della vita. Egli fece suoi i piú recenti dati geologici, fra questi annotò, come abbiamo visto, quelli del giovane viaggiatore Charles Darwin, ma si rese ben conto che le osservazioni e le ipotesi scientifiche riguardavano pur sempre le « condizioni », non la vita in

[133] *Ivi*, pp. 8-9 [tr. it. cit., pp. 44-5].
[134] *Ivi*, p. 8 [tr. it. cit., p. 44].

quanto tale. Se le prime erano indispensabili per ogni discorso obiettivo, non bisognava però ignorare che la seconda era qualche cosa di nuovo, di unico. Lo sforzo per evitare il determinismo è evidente nella formulazione:

> l'ossigeno, l'idrogeno, il carbonio, l'azoto si unirono in quelle tali combinazioni, che condizionano l'esistenza della vita organica [135].

Se la vita organica è novità rispetto alle sue condizioni, questo non significa che essa debba essere dedotta da una superiore condizione o causa, Dio, ma che lo spiegare in quanto tale, proprio perché divide [136], non è mai del tutto adeguato all'accadere, alla sintesi in atto, che rimane punto di partenza e limite irraggiungibile. Questo discorso è allora la negazione di ogni schema teo-teleologico o deterministico, che ponga già come principio il risultato finale. L'abbandono dello schema storico hegeliano non è quindi immediatamente rinuncia alla storia e immersione nostalgica nella natura, come interpretava Kriege, bensí rifiuto di interpretazioni storiografiche, per le quali tutto sia già scontato fin dall'inizio. Se un motivo fondamentale dell'originaria critica al maestro va ritrovata proprio qui [137], la difesa della storicità reale ha significato per Feuerbach anche il richiamo alla natura, come orizzonte piú aperto alla novità [138]. L'*Essenza della religione* fa certamente un passo avanti. A quanti fondavano la storia esclusivamente sull'uomo in quanto tale, in quanto diverso da tutto il resto, in quanto spirito [139], Feuerbach oppone l'evoluzione della natura secondo una prospettiva, che avvicina il pensiero primitivo al discorso scientifico. Rispetto al primo diventa importante proprio nell'elaborazione dell'opera lo studio del culto degli animali, espressione tangibile non piú della stupidità o della disperazione umana, bensí della sua insopprimibile dipendenza naturale, una verità, che solo ora, dopo le critiche del Daumer e dopo il confronto con la scienza, trova un adeguato riconoscimento [140]. Essa è formulata in termini evoluzionistici:

[135] *Ivi*, p. 20 [tr. it. cit., p. 57].

[136] $21^{d}\ 2^{r}$.

[137] Si veda la contestazione della storiografia hegeliana in nome della storicità fin da *Per la critica della filosofia hegeliana*, in: *G. W.*, IX, pp. 19-24 [tr. it. cit., pp. 50-6]; cfr. la decisa sottolineatura di L. Casini, op. cit., p. 195.

[138] *G. W.*, IX, pp. 18-9 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 49-50].

[139] C. Frantz, op. cit., pp. 116-21.

[140] Già in *Per la critica della filosofia hegeliana* si riconosceva alla base del

come del resto dal basso e non dall'alto, non dai vertici, ma dalle profondità della natura viene tutto ciò che sostiene l'uomo nel suo agire conscio e volontario, in quello che, solo, è chiamato comunemente umano, vengono tutte le sue doti e le sue buone disposizioni. Queste entità ausiliatrici, questi spiriti tutelari dell'uomo erano in particolare gli animali [141].

Se la storia naturale è delineabile come progresso verso il meglio, come elevazione verso l'alto, ogni passo ulteriore avviene sempre grazie a tutto quello che l'ha preceduto. Questa coscienza deve essere sempre viva nell'uomo, se non vuole che il progresso sia violenza, dettata da pericolosa arroganza. Alle manipolazioni della scienza e della tecnica Feuerbach oppone l'insegnamento dei sacrifici primitivi: bisogna sí impadronirsi della natura, ma per « necessità », non per arroganza [142] tenendo presente l'intero equilibrio naturale [143]. Si tratta quindi di recuperare pienamente quel dinamismo naturale, negato, ma pur sempre utilizzato anche nei momenti piú repressivi. Già nell'*Essenza della religione* la natura appare come la prima rivoluzionaria [144]. Nella *Questione dell'immortalità dal punto di vista dell'antropologia* [145] e ancor piú nella recensione a Moleschott [146] Feuerbach cercherà di indicare piú concretamente quelle energie naturali, che sono alla base di radicali mutamenti storici.

Criticismo e materialismo.

Il farsi confuso dello schema originario, l'accumularsi di nuovo materiale, l'inserimento di nuovi discorsi etnologici [147], geologici e geografici, sono, come abbiamo visto, il segno dell'abbandono di un'impalcatura ancora idealistica e della ricerca di una nuova sintesi, di una nuova

culto degli animali un « senso buono e ragionevole », ma l'uomo continuava ad essere la « verità » dell'animale e questo a parlare nelle favole « al cuore » del fanciullo, cfr. *G. W.*, IX, p. 18 [tr. it. cit., p. 49].

[141] *G. W.*, X, p. 6 [tr. it. cit., pp. 41-2].

[142] *Ivi*, pp. 32-3 [tr. it. cit., pp. 70-1].

[143] Cfr. l'insistenza su questo punto in A. Schmidt, op. cit., pp. 46-58, 65-77.

[144] *G. W.*, X, p. 21 [tr. it. cit., p. 58].

[145] *G. W.*, X, p. 270-78.

[146] *G. W.*, X, pp. 367-68 [tr. it. F. Tomasoni, in: *Materialisti dell'Ottocento*, cit. ..., pp. 144-45].

[147] Sul senso critico della rivalutazione delle religioni naturali rispetto alla cultura contemporanea, cfr. anche H.-J. Braun, op. cit., pp. 134-35, 136-37, 165.

totalità. Se questa nella prima formulazione della filosofia sensistica era stata designata soprattutto in termini logici come rapporto di essere e pensiero [148] ed era culminata nella proclamazione dell'antropologia come scienza universale (beninteso con l'inclusione della fisiologia) [149] attirandosi le critiche pertinenti e acute di Daumer [150], ora è esaminata in termini cosmologici come natura. In questo passaggio un mutamento significativo avviene: lo ' spirito ' cessa di essere essenziale correlato esplicativo del tutto, l'uomo non è piú termine di riferimento necessario della natura.

L'ambito, nel quale maggiormente si nota lo sforzo dell'autore per far valere la natura come sistema contenente in sé stesso le sue ragioni ed escludente ogni riferimento estraneo, trascendente, è quello della riflessione sull'origine della vita, intervenuta nel corso del lavoro, in una fase già avanzata, come documenta la terza appendice. Qui la natura appare da un lato come insieme di esseri individuali, soggetti al tempo, dall'altro come sottofondo perenne di tutte queste trasformazioni, come materiale privo di individualità, come insieme di elementi « sicuramente ingenerati e inderivabili » [151]. Questa concezione passò nella redazione definitiva dell'opera, dove attraverso la generazione si dimostra come il rapporto fra due individui è tale grazie al fatto che uno si fa « mero mezzo e materiale » dell'altro, che lo « consuma » [152]. Nella riedizione del 1846 questo qualcosa che passa da un individuo all'altro e che, essendo « ingenerata », ne costituisce il legame, viene chiamata « materia » [153].

Giunge qui a conclusione un cammino, avviato da Feuerbach ancora in periodo idealistico, con la rivalutazione della monadologia leibniziana contro la sua drastica degradazione ad atomismo da parte di Hegel [154]. Già nel 1836 egli aveva visto nella rappresentazione confusa

[148] Cfr. *G. W.*, IX, pp. 249-52, 316-22, 333-35 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 183-86, 251-56, 268-69].

[149] *Ivi*, p. 337 [tr. it. cit., *S. F.*, p. 271].

[150] Op. cit., pp. 8, 20.

[151] 21[d] 2r.

[152] *G. W.*, X, pp. 22-3 [tr. it. cit., p. 59].

[153] *Ivi*, p. 22 [tr. it. cit., p. 59].

[154] Cfr. a questo proposito l'acuta analisi di A. Philonenko, *Etude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie*, in: « Revue de Métaphysique et de Morale » (75), 1970, pp. 20-46, e quanto ho scritto in: *Feuerbach e la dialettica dell'essere ...*, cit., pp. 24-5.

un legame fra le monadi e non aveva esitato a sottolineare come quella avesse un significato materiale [155].

> L'idea che la materia sia il legame universale delle monadi — una delle idee piú sublimi e profonde della filosofia leibniziana — è per il consueto spiritualismo, lo spiritualismo dell'immaginazione e della sentimentalità, un paradosso altrettanto blasfemo, quanto la tesi di Spinoza che la materia sia un attributo della sostanza divina [156].

Ripubblicando nel 1847 tale scritto, l'autore sottolineò l'insufficienza di un riconoscimento della materia in un quadro idealistico, che la riduceva pur sempre a rappresentazione [157], tuttavia il riferimento a Leibniz continuò ad essere basilare nello sforzo per recuperare una visione dinamica della natura e della materia [158].

Come già per la sensazione, cosí per la materia Feuerbach, nell'*Essenza della religione*, è chiaramente impegnato a superare la povertà, i limiti, la negatività dell'antico concetto e a rivendicare ad essa una proprietà generalmente riservata al pensiero e allo spirito, la r e l a z i o n a l i t à . Parallelamente a questo sforzo egli modifica la sua collocazione fra gli estremi dell'idealismo e del materialismo. Se in *Contro il dualismo*, un'opera, come abbiamo visto, legata nella genesi e nell'elaborazione ai *Principi*, proponeva il suo sensualismo come superamento sia dell'idealismo, sia del materialismo in un'apparente equidistanza dai due, ora gli estremi si sono impercettibilmente modificati. Da un lato c'è lo spiritualismo, dall'altro il materialismo « metafisico » [159], « trascendente » [160], che divinizza la materia separandola dal processo reale e non fa che riproporre in termini inversi il vizio dello spiritualismo [161]. I due estremi sono dunque accomunati da un'identica visione immobilistica, astratta, negativa della materia, cui l'autore contrappone il suo dinami-

[155] *G. W.*, III, pp. 62-9. Su questa lettura « tendenziosa », che risponderebbe piú agli interessi di Feuerbach che al testo originario, si veda quanto scrisse già R. Schmerler, *L. Feuerbachs Leibniz-Darstellung*, Leipzig 1911, pp. 11, 37-51.

[156] *G. W.*, III, p. 64.

[157] *Ivi*, pp. 235, 285.

[158] *G. W.*, VI, p. 376; XI, pp. 134, 178 [tr. it. F. Andolfi, *Spiritualismo e materialismo*, Bari 1972, pp. 138, 191].

[159] *Die Unsterblichkeitsfrage ...*, in: *G. W.*, X, p. 254.

[160] *Über Spiritualismus und Materialismus ...*, in: *G. W.*, XI, pp. 125, 130 [tr. it. cit., pp. 126, 132]; inoltre il frammento pubblicato in *S. W.*, X, p. 307.

[161] *Über Spiritualismus und Materialismus ...*, in: *G. W.*, XI, pp. 125-30 [tr. it. cit., pp. 126-32].

smo effettivo. Questo è spesso descritto come rapporto di ' sotto ' e ' sopra ', una terminologia, che chiaramente richiama l'antico concetto di ' *substantia* ', non solo familiare all'autore per i suoi studi sulla filosofia antica [162], ma anche tornato di estremo interesse nell'indagine sulla teologia patristica trinitaria.

> Ciò che sta in alto presuppone ciò che sta in basso e non viceversa [163].

Il discorso suona piuttosto banale e non può non richiamare il giudizio di Hegel su questi esempi di « sopra e sotto, destra e sinistra, padre e figlio » [164]. Certamente pesantezze e banalità sono innegabili. Hanno però anche una funzione apertamente contestatrice: vogliono respingere quello che Hegel aveva sostituito alla relazionalità « esteriore », la relazionalità dello spirito, il superamento del finito nell'infinito [165]. L'inizio della critica al maestro era stato proprio contro questo passaggio, che vanificava la dialettica rendendola un monologo, un gioco, nel quale sí c'era un apparire progressivo, ma di ciò che già fin dall'inizio esisteva in Dio [166]. In questo senso la contestazione della teologia e in particolare del famoso principio sempre ripetuto nelle tradizionali prove dell'esistenza di Dio, « dal meno non deriva il piú », appare come la condizione per riconoscere un valore effettivo alla storicità del reale [167], in cui « l'ultimo essere è il piú alto » [168].

La prima formulazione della nuova visione cosmologica nella terza appendice rivela lo sforzo per un recupero di una dialettica vera. La dualità di individuo e materia universale è riportata all'« essenza della natura » stessa, che

> è il contrasto, il dualismo, come con evidenza dimostrano sia i fenomeni piú universali, sia quelli piú particolari e individuali [169].

[162] Cfr. quanto ho già osservato in *Feuerbach e la dialettica dell'essere* ..., pp. 37-9.

[163] *G. W.*, X, p. 17 [tr. it. cit., *Essenza della religione*, p. 54].

[164] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (hg. v. G. Lasson), Hamburg 1934, II, p. 60 [tr. it. A. Moni - C. Cesa, Roma - Bari 1974, t. II, p. 492].

[165] In quel contesto Hegel aveva significativamente ricordato la prova ontologica, *ivi*, II, p. 61 [tr. it. cit., p. 493].

[166] *G. W.*, IX, pp. 33-46 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 65-80].

[167] *Ivi*, pp. 19-24 [tr. it. cit., pp. 50-54].

[168] *Das Wesen der Religion*, in: *G. W.*, X, p. 17 [tr. it. cit., p. 54].

[169] 21d 2r.

Questa affermazione al centro di una spiegazione antagonistica dei fenomeni fisici, sembrerebbe avallare l'interpretazione di una filosofia anticipatrice del materialismo dialettico. Tutto però scompare nella redazione definitiva. L'antagonismo, il contrasto da principio universale dell'« essenza »-natura diventa connotato del rapporto uomo-natura. In sé il cambiamento potrebbe apparire poco rilevante: questo rapporto non è forse un caso di quel rapporto « dualistico » fra individuo e universale, organismo vivente e materia, prima delineato? Nelle stesure provvisorie sí, ma non in quella definitiva, dove proprio quel passaggio dal caso singolo alla legge universale, dalla situazione antropologica al discorso cosmologico, è messo in crisi dalla netta distinzione fra la natura in sé e la natura per l'uomo, una distinzione che, come abbiamo visto, ha sollecitato nel secolo scorso una accesa discussione legata al kantismo.

Il fondamento dell'intera impalcatura muta: se prima la tensione uomo-natura era ricondotta a un principio ontologico universale, ora è radicata nella situazione di colui che parla e ne segna negativamente il discorso. L'indipendenza della natura è rivendicazione dell' o g g e t t o i n s é , la dipendenza dell'uomo riconoscimento che il s u o r a p p o r t a r s i è sempre s o g g e t t i v o .

> In generale la natura va concepita soltanto m e d i a n t e s é s t e s s a ; essa è l'ente il cui « concetto non dipende da alcun altro ente »; è ad essa soltanto che può essere applicata la differenza tra ciò che una cosa è i n s é (*Ding an sich*) e ciò che è p e r n o i , è ad essa soltanto che non deve, né può essere adattato alcun « c r i t e r i o u m a n o », benché noi paragoniamo le sue manifestazioni con analoghe manifestazioni umane, in analogia alle quali le definiamo, e benché per renderla comprensibile a noi, applichiamo ad essa espressioni e concetti umani come ordine, fine, legge — e siamo costretti a farlo, in conformità alla natura del nostro linguaggio, che è fondato soltanto sull'apparenza soggettiva delle cose [170].

Sembrerebbe qui avvenire una svolta: dalla dialettica della natura alla dialettica della coscienza [171]. In realtà il mutamento è conforme al proposito di fondo espresso dall'iniziale critica alla dialettica hegelia-

[170] *G. W.*, X, p. 61 [tr. it. cit., p. 101].

[171] È questo l'esito che Marx W. Wartofsky vede come specifico di Feuerbach e di quella linea che, in netta contrapposizione a Engels, conduce a Marx. Nell'introduzione al suo libro, *Feuerbach*, Cambridge 1982, p. x, egli dice di essere sí partito dalla visione di Diderot e Feuerbach come precursori della dialettica della natura, ma di essersi trovato ben presto in difficoltà. Cosí preferisce riferire la dialettica feuerbachiana al mondo umano e intenderla soprattutto come metodo, anche se non si nasconde che tale posizione lascia aperti vari problemi (*ivi*, pp. x, 8-10, 20-21, 404).

na nella sua impalcatura metafisica, nella sua trasmutazione del contrasto linguistico di essere e nulla in un'opposizione ontologica [172]. Già là egli aveva prospettato una dialettica che fosse prima di tutto metodo scientifico [173] e, proponendo il nulla come « limite della ragione », si era confrontato con i kantiani [174]. Ora quindi l'opposizione di individuo e universale non è piú un principio metafisico, posto in quanto tale come punto di partenza, bensí l'espressione sul piano teoretico, riflesso di una situazione originaria, fondante, di un momento critico, in cui è implicato il soggetto del discorso. Rudolf Haym aveva ragione a designare questa svolta come un cammino a ritroso per recuperare al di là delle costruzioni « metafisiche », idealistiche, il trascendentale [175]. Si trattava però non di un mutamento improvviso di rotta, ma di una conclusione della critica alla filosofia come sistema [176], avviata fin dalle *Lezioni* del 1835-36 [177]. Per l'Haym tale conclusione aveva finito per riprodurre, senza neppure una corrispondente consapevolezza critica, le aporie kantiane, il dualismo fra un soggetto conoscitivo e una « cosa in sé ». Che cosa significava dire che la natura doveva essere concepita solo « mediante sé stessa », se poi si ammetteva che l'uomo è sempre costretto ad applicare ad essa espressioni e concetti umani? Il compito, l'istanza proposta era allora impossibile, a meno che l'uomo si spogliasse di tutti i concetti e linguaggi per appressarsi alla natura attraverso una sorta di intuizione immediata, di « visione beatifica », di intuizione divina [178].

È proprio questo ideale limite della conoscenza divina, presente nell'idealismo e anche in Kant, che secondo Feuerbach finisce per connotare negativamente la conoscenza umana [179] e impedisce di riconoscere come in essa ci sia un contatto immediato con l'oggetto, un momento fondante [180]. È ciò che egli chiama « intuizione » (*Anschauung*) e che

[172] *G. W.*, IX, pp. 54-60 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 88-95].

[173] *Ivi*, pp. 37-8 [tr. it. cit., pp. 70-1].

[174] *Ivi*, p. 56 [tr. it. cit., p. 91].

[175] *Feuerbach und die Philosophie ...*, pp. 22-24.

[176] Sull'importanza del confronto con Kant nell'elaborazione della filosofia genetico-critica, cfr. M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropologicas*, Madrid 1980, pp. 38-40.

[177] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie ...*, cit., p. 183, dove già si avanza una prima critica a un certo formalismo e meccanicismo della logica hegeliana, che offuscherebbe il m e t o d o « vivo, profondo, obiettivo ».

[178] *Feuerbach und die Philosophie ...*, pp. 4-7.

[179] *G. W.*, IX, pp. 289-93 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 223-28].

[180] *Ivi*, pp. 321-22, 325-26 [tr. it. cit., pp. 257-58, 259-61].

non risiede in un organo particolare, ma è la presenza dell'oggetto nel soggetto e la relazionalità del soggetto all'oggetto, riscontrabili primariamente nella sfera sensibile, nelle sensazioni di ogni tipo. Prima di ogni comportamento conoscitivo, di ogni costruzione soggettiva c'è una relazione immediata di soggetto-oggetto, che si manifesta nel sentimento della propria originaria dipendenza e del proprio impulso all'affermazione di sé. Per spiegare questa immediatezza Löwith ha acutamente richiamato l'« immemoriale » di Schelling [181]. In effetti il richiamo a questa primordiale immediatezza, alla natura schellinghiana, all'unità che precede la differenza, è rilevante nel progressivo distacco dalla dialettica hegeliana [182]. Tuttavia esso avviene sempre sotto forma di un recupero di tale immediatezza dalla sfera irrazionale a quella razionale [183]. La relazione originaria di soggetto-oggetto è già momento conoscitivo. Per questo, nonostante il salto cronologico, appare stimolante e pertinente un rapido rinvio fatto dal Löwith all'« autodatità originaria » di Husserl [184]. Essa è, come questa, un'« esperienza » (*Erlebnis*) vitale, un'intuizione precategoriale, che è « consaputa », anche se non è oggetto di riflessione, e che proprio per questo può diventarlo [185]. A una simile unità, radicata nel vivere stesso dell'uomo in quanto tale e presente nella sensazione, Feuerbach si riferí nella sua risposta alla accusa di dualismo [186], mossa dall'Haym:

> Appena quindi che l'uomo può esistere e davvero esiste, allora ogni que-

[181] K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit* ..., cit., p. 212.

[182] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* ..., p. 167; *G. W.*, IX, p. 50 [tr. it., *S. F.*, p. 84]; V, pp. 170-74.

[183] *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* ..., pp. 180-81; *G. W.*, V, p. 171.

[184] *Vermittlung und Unmittelbarkeit* ..., p. 211.

[185] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*, I, in: *Gesammelte Werke*, III, 1 (hg. v. Schuhmann), Den Haag 1976, pp. 95-6 [tr. it. E. Filippini, Torino 1965, pp. 97-8].

[186] Anche Marx W. Wartofsky, che dimostra di apprezzare moltissimo l'Haym, interpreta Feuerbach a partire da un presupposto dualistico, in base al quale la dialettica sarebbe o legge ontologica della natura o prassi umana. A questo proposito a buon diritto egli osserva come l'autore rientri nel *background* di Dilthey (op. cit., pp. XII, 8, 20-1, 237-38). Certamente la problematica delle due sfere e del loro rapporto era da lui molto sentita, la questione è però se il dualismo sia un punto di partenza, che ci si propone di superare o un punto di arrivo, una concezione con cui ci si confronta per un'ulteriore sintesi o l'orizzonte, entro cui vada iscritto tutto lo sforzo critico.

stione rispetto a un legame fra natura e uomo è tolta, superflua. Questo legame è appunto *per sé* l'esistenza dell'uomo [187].

Qual è dunque il legame fra il fuoco naturale e quello religioso? Quello che in generale è il legame fra l'uomo e la natura: la sensibilità [188].

Da questa unità immediata Feuerbach nella riedizione del *Leibniz* aveva fatto discendere quella che aveva definito « la suprema legge del pensiero », la legge dell'identità:

> Io devo pensare il nero come nero; ma posso io guardare una superficie nera come se fosse bianca? L'affermazione assoluta di ciò che è, non è forse il senso? La suprema legge del pensiero, la legge dell'identità, non è anche una legge della sensibilità, anzi questa legge dell'identità non si fonda proprio sulla verità dell'intuizione sensibile? [189].

Questo recupero della legge dell'identità sembrerebbe di nuovo una sconfessione del suo proposito di rendere reale, vera la dialettica hegeliana. In realtà è ancora una volta in sintonia con il senso che la dialettica assume in lui, primariamente come metodo e processo conoscitivo, che rivaluta l'intelletto e le scienze naturali [190]. Nell'esperienza originaria del proprio sé il sentimento di dipendenza è al tempo stesso intuizione di una alterità, distinta e irriducibile a semplice reciprocità, una asimmetria, secondo la quale io non posso esistere senza di lei e lei può esistere senza di me [191]. Questa intuizione è però anche posizione di una identità, secondo cui mi è data una cosa, che si trova al di là, una totalità, che è il mio orizzonte, l'essere che è il presupposto del conoscere [192]. Su questa intuizione originaria, costitutiva di ogni sensazione sia interna, sia esterna, basilare per ogni conoscenza, si fonda la relazione oggettuale. Io non mi riferirei a un oggetto, non mi obietterei in un altro, se già non fosse presupposta in me una alterità, in quanto diversa da me e insieme identica a me. Certamente il conoscere, in quanto attività dell'io, è costruzione soggettiva, questa però avviene

[187] *G. W.*, X, p. 337.

[188] *Ivi*, p. 341.

[189] *G. W.*, III, p. 279.

[190] *G. W.*, IX, pp. 36-8, 42, 43-4, 51-3, 60 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 69-71, 75, 76-8, 85-7, 95].

[191] 21ª 15r.

[192] Sul superamento del soggettivismo kantiano attraverso la rivalutazione della sensibilità, in quanto in lei stessa portatrice di 'ordine', di 'senso', attraverso il recupero dell'essere che è già in qualche modo razionale, insiste M. Cabada Castro, op. cit., pp. 55-87.

e deve avvenire secondo una direzione verso l'oggetto, che è nella sua struttura fondamentale. A Rudolf Haym, che l'aveva accusato di aver riproposto la kantiana *Ding an sich* Feuerbach replica che se il sale è saporito, certo questa è una sensazione umana, tuttavia

> nel sale stesso deve esserci il fondamento perché in quanto oggetto della sensazione faccia su di me l'impressione dell'essere saporito [193].

Egli sembrerebbe qui invocare surrettiziamente un principio di causa ingiustificato, che già presuppone l'essere, al contrario rinvia a quella condizione dell'oggettività, presente per es. nella sensazione del sapore. Certamente fra l'intuizione immediata e la percezione riflessa o ancor piú la conoscenza intellettiva c'è un passaggio, uno stacco, ci sono le successive operazioni dell'io. E queste non riusciranno mai ad esaurire la pienezza originaria.

> 'Ordine', 'fine', 'legge' sono parole con cui l'uomo traduce nella sua lingua le opere della natura per intenderle; non sono parole adeguate al senso, oggettive; ma tuttavia io devo distinguere fra l'originale e la traduzione [194].

L'originale è qui non una realtà meramente esteriore, che l'uomo, secondo un realismo ingenuo, cercherebbe di riprodurre, bensí quell'intuizione immediata in cui già l'oggettività esteriore è posta in me. La critica del linguaggio, suggerita dall'Haym, venne subito accolta dall'autore nella riedizione del *Leibniz* [195] sulla base non di una definizione di esso, in quanto ponte fra le cose e l'io, come voleva quel giovane critico, bensí di un ridimensionamento delle sue pretese, giacché un ponte già esisteva ed esso ne era solo un riflesso parziale. Cosí il nome si fondava sulla somiglianza o identità, già avvertita nell'intuizione sensibile, e rispondeva al bisogno di liberarsi dalla monotonia della ripetizione. In quanto tale esso era universale, prodotto dell'intelletto, ma la sua universalità si fondava sulla identità di impressioni, già affermata nella sfera sensibile.

> L'identità o uguaglianza delle impressioni non è fondamento bastante per evitare anche al senso la ripetizione senza fine di un unico e identico caso? [196].

[193] *G. W.*, X, p. 340.
[194] *Ivi*, p. 345.
[195] *G. W.*, III, p. 246.
[196] *Ivi*, p. 278.

Jodl definí tale posizione n o m i n a l i s m o [197]. Effettivamente in questi passi nomi e concetti sono frutto di operazioni dell'intelletto, motivate dal bisogno di economizzare il lavoro. L'universalità, loro peculiare, non si fonda su essenze corrispondenti, ma è solo conseguenza di una astrazione dalla complessità del reale. E tuttavia questa operazione avviene e deve avvenire sulla base di criteri empirici, sperimentabili, come conseguenza di quella identità provata sensibilmente. L'universalità c o n v e n z i o n a l e poggia dunque su una sorta di universalità r e a l e . Sull'argomento Feuerbach nelle *Lezioni sull'essenza della religione* diede questa dilucidazione:

> Certamente l'universale esiste, ma se si guarda al modo in cui esiste, non essendo un mero ente concettuale, esso n o n è universale, bensí singolare, individuale, sicché si può sia concordare con i realisti nel dire che esiste, sia con i nominalisti nel dire che non esiste [198].

Il passo, nella sua salomonica risoluzione, non è certo esaustivo dell'intera questione. È però sorprendente che lo Jodl lo utilizzi, grazie al concetto di individuo come « indivisibilità, totalità, verità », per provare il presunto nominalismo feuerbachiano [199]. Al contrario si potrebbe anche interpretarlo in chiave ultrarealistica e pensare che qui sia sostenuta una sorta di individualizzazione dell'universale nelle singole esistenze, secondo uno schema peraltro presente nella terza appendice alla prima redazione dell'*Essenza della religione*. In realtà il punto di partenza della nuova filosofia di Feuerbach è non l'universale in sé, bensí l'individuale [200], l'intuizione immediata, in cui un reale si dà. È questa pienezza originaria, che mette in movimento le varie forze dell'uomo, percezioni, intelletto, riflessione, le cui operazioni di separazione, associazione, collegamento hanno sempre lí la loro ultima pietra di paragone [201].

La tensione fra il linguaggio e le cose, teorizzata nella redazione definitiva, si riflette nell'uso stesso dei termini universali. Fin dall'inizio Feuerbach sente il bisogno di precisare:

> Per me ' natura ' — proprio come ' spirito ' — non è altro che un t e r m i n e u n i v e r s a l e per designare enti, cose, oggetti che l'uomo differenzia da sé e

[197] F. Jodl, op. cit., pp. 26-9, 39.

[198] *G. W.*, VI, p. 376.

[199] F. Jodl, op. cit., pp. 26-7.

[200] *G. W.*, IX, pp. 250, 251, 317, 333 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 184, 185, 252, 268]; III, pp. 276-8; VI, pp. 376-79.

[201] *G. W.*, III, p. 282.

dai suoi prodotti, e che compendia poi sotto il nome collettivo di ' natura '; con ' natura ' non intendo affatto un ente universale, astratto e separato dalle cose reali, personificato e mistificato [202].

La nota suona di stampo nominalistico e in questo senso è addotta dallo Jodl [203]. In realtà l'universale qui respinto è quello che dovrebbe esistere « astratto e separato dalle cose reali ». Su quale base l'uomo differenzia da sé « enti, cose, oggetti »? Nella prima redazione è detto esplicitamente: sulla base del sentimento di dipendenza. La natura è infatti definita: « ciò da cui l'uomo sente di dipendere » [204].

Alla spiegazione di tono nominalistico della ' natura ' si contrappone nello stesso testo un'analisi della materia, che sembrerebbe cadere nell'estremo opposto: si parla di

> materiali o forze universali, prive di individualità, che stanno alla base della natura

e si definisce la genesi di un essere come « individualizzazione » [205]. Non siamo qui in quella posizione ultrarealistica, che sembrerebbe avallare il materialismo dogmatico, a parole rifiutato dall'autore? Il seguito del paragrafo chiarisce però che simili materiali non esistono mai « privi di individualità » e appaiono cosí all'intelletto in seguito all'astrazione. È questa dunque che li isola, e sempre sulla stessa base sensibile.

Ogni nome, ogni termine universale è inadeguato. Se la ' materia ', intesa come legame del tutto, trova la sua fondazione gnoseologica nel sentimento di dipendenza, essa significa tuttavia solo le condizioni dell'essere, non l'unità, il senso di sé dell'individuale. Se la ' natura ' appare piú comprensiva della molteplicità degli esseri, meno individua i rapporti. Consapevole di questa inadeguatezza, è naturale che Feuerbach abbia evitato di dare del suo pensiero definizioni precise. Come però i termini universali hanno una funzione insostituibile nel lavoro umano di traduzione, dell'immediatezza intuitiva, cosí una definizione del suo pensiero è necessaria in un lavoro scientifico su di esso, che cerchi di avvicinarsi, per quanto possibile, al suo nucleo. Il termine ' naturalismo ', comunemente usato dagli interpreti di Feuerbach, proprio perché ricorre a un concetto generico, ben poco dice delle articolazioni interne. Piú

[202] *G. W.*, X, p. 4 [tr. it. cit., p. 39].
[203] op. cit., p. 39.
[204] 21ª 2r.
[205] *G. W.*, X, p. 22 [tr. it. cit., p. 59].

rischiosa, ma certo piú penetrante è la definizione di materialismo critico [206], che ravvisa un momento fondante della sintesi conoscitiva, come della sintesi vitale, e mette in rilievo lo sforzo congiunto sia di ribadire la radicale dipendenza dell'uomo dagli altri esseri naturali, sia di mantenere la consapevolezza che il soggetto del sentire e del conoscere è pur sempre l'uomo.

A Kant Feuerbach si appoggiò non solo nella contestazione dell'idea hegeliana, assunta come l'esistente per eccellenza [207], ma anche nella presa di distanza dal materialismo dogmatico o trascendente [208]. Al Bolin, che dimostrò al riguardo un particolare interesse [209], Feuerbach suggerí come dall'autore della *Critica della ragion pura* potesse discendere non solo l'idealismo, ma anche il sensualismo [210]. E quando quello cercò di tirare le fila del dibattito, avvenuto nella seconda metà dell'ottocento, si rifece proprio a quell'indicazione e sottolineò la vicinanza fra il sensualismo feuerbachiano e il criticismo kantiano [211]. Che però questo orizzonte non fosse del tutto adeguato, era già stato dimostrato dalla lettura dello Starcke, che aveva vanificato le istanze della natura non-umana attraverso il riferimento pur sempre necessario all'uomo [212].

L'*Essenza della religione* con la sua affermazione dell'oggettività non riducibile al semplice rapporto, con la sua rivendicazione alla natura di un « suo » senso, non implicante necessariamente l'uomo, costituisce un punto di passaggio obbligato per comprendere il sensualismo di Feuerbach. Essa, dopo l'emancipazione dall'obiettività dell'idea in sé, ripropone, in un nuovo quadro, una delle esigenze fondamentali del suo pensiero, fatta valere fin dall'inizio contro l'agnosticismo kantiano, quella di non erigere una barriera fra il conoscere e l'essere [213]. Il

[206] Cfr. al riguardo le analisi estremamente acute e stimolanti di A. Schmidt, op. cit., pp. 90-9.

[207] *G. W.*, VIII, p. 254; V, pp. 341-42; IX, pp. 303-07 [tr. it. cit., *S. F.*, pp. 238-42].

[208] Si vedano le formulazioni in *G. W.*, XI, pp. 171-73 [tr. it. cit., *Spiritualismo e materialismo ...*, pp. 183-85]; e in *S. W.*, X, pp. 307-08.

[209] *S. W.*, XIII, pp. 244, 272.

[210] Lettera del 26 marzo 1858, *ivi*, p. 226.

[211] W. Bolin, *Ludwig Feuerbach ...*, cit., pp. 56-8, 61-4, 89, 148. Sulla linea che dal criticismo kantiano porta a Feuerbach, cfr. anche H.-J. Braun, op. cit., pp. 11-4, 19-26.

[212] C. N. Starcke, op. cit., pp. 153-66.

[213] Cfr. M. Cabada Castro, op. cit., pp. 43-58.

sensualismo si configura dunque come materialismo, giacché la dipendenza è primariamente materiale. Tuttavia esso non perde il suo spessore critico, anzi lo accentua, giacché il soggetto che si riconosce come punto di partenza, fondamento della verità detta, si coglie anche al tempo stesso come inessenziale, non necessario alla totalità, all'essere [214]. L'uomo, spodestato dal suo trono, può anche sentirsi affidato al caso. In effetti nella *Teogonia* largo spazio occuperà la considerazione del fato o del destino individuale [215]. E già qui è descritta la condizione fragile, effimera dell'uomo, in termini analoghi a quelli che proprio nei giorni di preparazione dell'opera usò per esprimere il dolore della perdita della figlia, la piccola Mathilde, strappatagli da quella

> forza cieca, fredda, insensibile, alla quale è indifferente colpire una persona degna o indegna, come alla pietra è indifferente, se cade su un ceppo o su un uomo, e che calpesta i germi prima della fioritura [216].

Tuttavia in sé la natura ha pur sempre un senso e l'uomo è continuamente chiamato a tradurlo nella sua lingua, nei suoi modelli, conscio che si tratta di un'impresa mai terminata, di una riproduzione sempre inadeguata. L'*Essenza della religione*, pur rappresentando una svolta nei rapporti fra l'uomo e la natura, costituisce un importante esito dell'intera sua riflessione critica nei confronti della dialettica kantiana, incapace di afferrare il reale, e di quella hegeliana, accusata di fissarlo in immobili formule astratte. Essa presenta una coerenza fra il piano gnoseologico e quello cosmologico, fra quello storico-politico e quello critico-religioso, che a prima vista nella particolare forma dell'opera non è dato osservare. Certamente rispetto ai momenti fondanti dell'attività del conoscere e dell'essere, le operazioni successive sono poco considerate nella loro specificità. Le costruzioni dell'intelletto in quanto tale, il funzionamento del linguaggio, il significato della storia, la peculiare necessità

[214] Forse un contributo maggiore alla soluzione dei dilemmi posti all'inizio del suo libro e uno stimolo al superamento degli stereotipi tradizionali di un Feuerbach irrimediabilmente antropologico (op. cit., pp. 25, 404-05) o acriticamente materialistico (pp. 397-403), Marx W. Wartofsky avrebbe potuto ricevere da una piú ampia considerazione di quest'opera, cui a fronte delle quasi 250 pagine dedicate all'*Essenza del cristianesimo*, sono riservate meno di 20 pagine.

[215] *G. W.*, VII, pp. 126-35, 154-91, 354-62, 369-71. Sulla continuità fra *Essenza della religione* e *Teogonia*, cfr. anche H.-J. Braun, op. cit., p. 138, che dedica grande attenzione a questa seconda opera, generalmente trascurata.

[216] Lettera a E. Kapp, del 3 novembre 1844, in: *S. W.*, XIII, p. 140, cfr. con *G. W.*, X, p. 42 [tr. it. cit., *Essenza della religione*, p. 80].

dell'etica e della legge in genere sono oggetto di fugaci considerazioni, non di attenta analisi. L'*Essenza della religione* però getta solo le basi, indica solo le linee di un lavoro, che dovrà essere affrontato in opere future. Al rigore delle enunciazioni e dei procedimenti argomentativi ha certo nuociuto sia l'ossessiva aderenza e sudditanza ai materiali, addotti come prove, come dati obiettivi in modo piuttosto ingenuo [217], sia il bisogno di colpire immediatamente il lettore con principi e tesi sconvolgenti. Lo scopo dell'autore rimaneva peraltro militante e polemico nei confronti della cultura di regime. In questo senso non può non essere apprezzata la congiunta rivalutazione sia delle culture primitive, sia della scienza sperimentale contemporanea, ambedue radicate, pur a livelli diversi di mediazione, in quell'intuizione sensibile che, come abbiamo visto, è l'anello di congiunzione, il perno dell'intera sintesi materialistica.

[217] E. Kamenka confrontando Feuerbach con Durkheim, sottolinea la non scientificità dei suoi modelli (*The philosophy of Ludwig Feuerbach*, London - New York 1970, pp. 61-8), il problema è però, come abbiamo visto soprattutto nel capitolo precedente, quello di individuare l'ambito in cui il discorso di Feuerbach si muove, un ambito distinto rispetto a quello delle scienze, e piuttosto attinente alla problematica epistemologica in quanto tale.

REDAZIONI PROVVISORIE DELL' ESSENZA DELLA RELIGIONE

Criteri e segni tipografici della trascrizione

Richiamo brevemente le scelte, adottate per tutto il lavoro e già esposte nella pubblicazione di una sua parte (gli inediti: *Aristoteles, Qualität, Metaphysik* Δ *14* e *Übergang von der Theologie zur Philosophie*, in: *Feuerbach e la dialettica dell'essere* ..., cit., cfr. pp. 40-1), cui rinvio per le necessarie giustificazioni.

— L'ortografia è stata rimodernata secondo l'uso corrente della lingua tedesca.

— L' interpunzione di Feuerbach è stata in genere seguita, anche quando il periodare, legato insieme solo da un seguito di virgole, avrebbe richiesto articolazioni piú precise. Integrazioni sono state apportate solo quando carenze, ambiguità o imprecisioni dipendevano chiaramente dalla conformazione, dalla natura, dallo stato del manoscritto.

— Le abbreviazioni piú comuni e ovvie, come per es. M = Mensch w. = wird s. = sein, sono state completate senza alcuna segnalazione, per le altre abbiamo distinto le lettere presenti nel manoscritto dalla nostra integrazione.

— Le correzioni o le integrazioni al testo, fatte da Fuerbach anche fra le righe o a lato, sono state direttamente incorporate senza alcuna indicazione.

— Le note, dall'autore collocate a lato nel margine, compaiono qui a pié di pagina. Giacché quasi mai si allacciano a una parola specifica, il nostro rinvio è alla riga, in prossimità della quale iniziano.

— Correzioni o modifiche, apportate dal curatore per esclusivi e imprescindibili motivi linguistici, sono indicate nelle sue note, dove prima si richiama il testo modificato, poi, dopo l'indicazione *ms*: , il testo originale.

Ripropongo qui la *tavola dei principali segni tipografici*, introdotti:

[ ]	— Hinzufügungen des Herausgebers	— aggiunte del curatore
⟨ ⟩	— vom Herausgeber eliminiert	— espunzioni del curatore
[...]	— Lücke im Manuskript	— lacuna nel manoscritto
[...?]	— unlesbare Stelle	— passo illeggibile
[?]	— unsichere Lesung des vorhergehenden Wortes	— lettura incerta della parola precedente
[??]	— unsichere Lesung der vorhergehenden Stelle	— lettura incerta del passo precedente

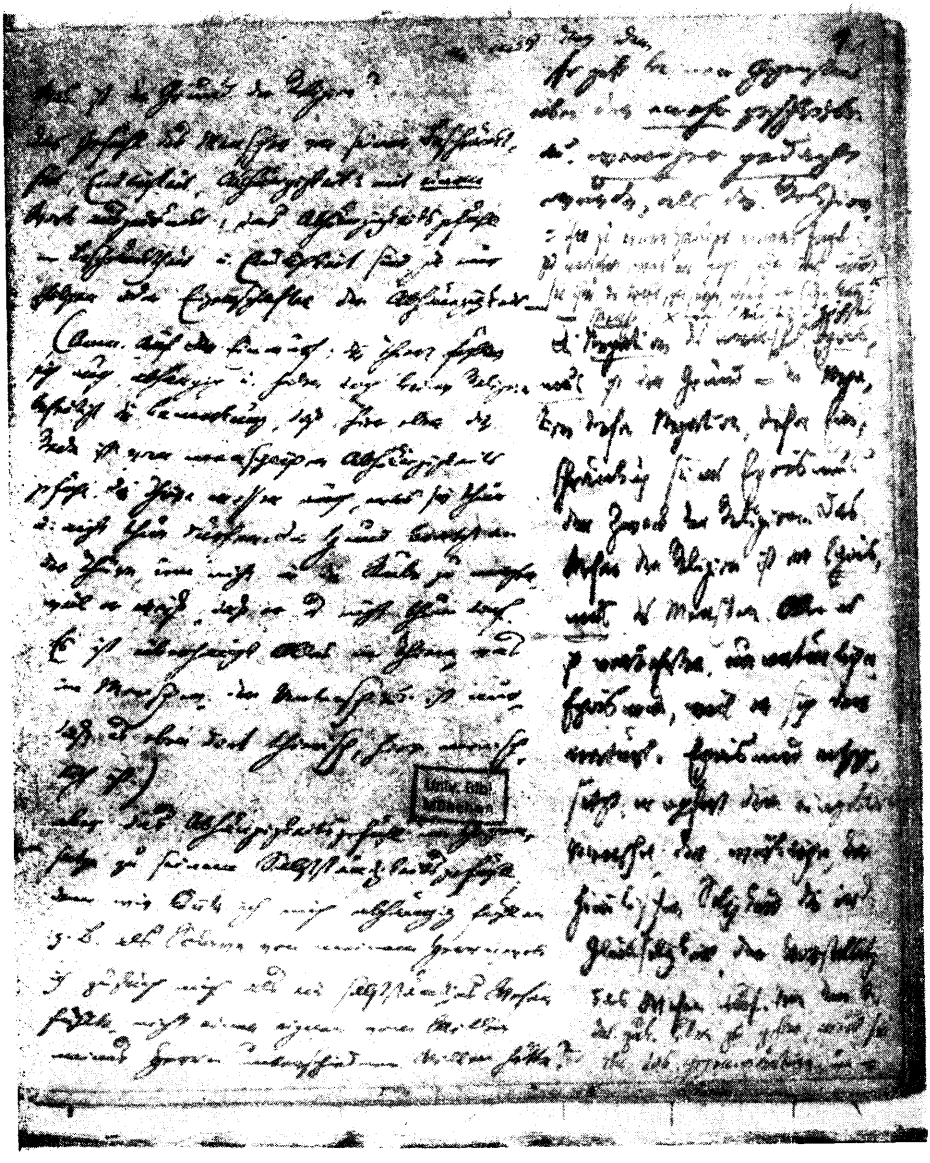
[*] [**] [etc.]	— Feuerbachs Randanmerkungen	— note marginali di Feuerbach
[1] [2] [etc.]	— Herausgebernoten	— note del curatore

Inoltre:

W. R. — *Das Wesen der Religion*	*E. R.* — *L' Essenza della religione*

Infine distinguiamo fra:

— gesperrte Wörter = bedeutende, von Feuerbach selbst unterstrichene Wörter	— parole spaziate = significative, sottolineate da Feuerbach stesso
— kursive Wörter = vom Herausgeber oder selten von Feuerbach ausgezeichnete Titel und fremde Wörter.	— parole in corsivo = titoli o vocaboli stranieri distinti dal curatore o raramente da Feuerbach.



Riproduzione fotografica del primo foglio, 4° *cod. ms.* 935[d] 21[a] 1[r], per gentile concessione della biblioteca universitaria di Monaco.

[DAS WESEN DER RELIGION. 1. Fassung] [1]

1r Was ist der Grund der Religion? [*]

Das Gefühl des Menschen von seiner Beschränktheit, Endlichkeit, [**] Abhängigkeit: mit einem Worte ausgedrückt: das Abhängigkeitsgefühl [2] — Beschränktheit und Endlichkeit sind ja nur Folgen oder Eigenschaften der Abhängigkeit (Anm[erkung]: Den Einwurf: [***] die Tiere fühlen sich auch abhängig und haben doch keine Religion, beseitigt die Bemerkung, daß hier aber die Rede ist vom menschlichen Abhängigkeitsgefühl [3]. Die Tiere wissen auch, was sie tun und nicht tun dürfen. Der Hund kratzt an der Türe, um nicht in die Stube zu machen, weil er weiß, daß er es nicht tun darf. Es ist überhaupt Alles im Tiere, was im Menschen; der Unterschied ist nur, daß es eben dort tierisch, hier menschlich ist), aber Abhängigkeitsgefühl im Gegensatze zu seinem Selbständigkeitsgefühl; denn wie könnte ich mich abhängig fühlen z. B. als Sklave von meinem Herren, wenn, ich zugleich mich [nicht] als ein selbständiges Wesen fühlte, nicht einen eigenen vom Willen meines Herrn unterschiedenen Willen hätte? [4]

[*] 1 [5].

[**] Es gibt keinen Gegenstand, über den mehr geschrieben und weniger gedacht wurde, als die Religion.

[***] Die Negation des menschlichen Egoismus ist der Grund — die Negation dieser Negation, dieser Einschränkung seines Egoismus der Zweck der Religion [6]. Das Wesen der Religion ist der Egoismus des Menschen. Aber es ist verkehrter, unnatürlicher Egoismus, weil et sich dem natürlichen Egoismus entgegensetzt; er opfert dem eingebildeten Menschen den wirklichen, der himmlischen Seligkeit die irdische Glückseligkeit, der Vorstellung das Wesen auf. Um dem Menschen das zukünftige Leben zu geben, nimmt sie ihm das gegenwärtige, um ihn zu einem Heiligen, einem Engel zu machen, was er nicht sein kann, nimmt sie ihm die Kraft zu sein, was er sein kann, was sein Nächstes und Höchstes: Mensch.

[ESSENZA DELLA RELIGIONE. 1ª Redazione] [1]

Qual è il fondamento della religione? [*] 1r

Il sentimento umano della propria limitatezza, finitudine, dipenden- [**] za: in una parola: il sentimento di dipendenza [2] — infatti limitatezza e finitudine sono solo conseguenza e attributi della dipendenza (osservazione: l'obiezione che anche gli animali si sentono dipen- [***] denti e tuttavia non hanno religione, cade, se si tiene presente che qui in realtà si parla del sentimento di dipendenza dell'uomo [3]. Anche gli animali sanno quello che possono e non possono fare. Il cane raspa alla porta per non entrare in casa poiché sa che non può farlo. Nell'animale c'è in generale tutto ciò che c'è nell'uomo; la differenza è solo che appunto là è secondo l'animale, qui secondo l'uomo), ma il sentimento di dipendenza in antitesi al proprio sentimento di autonomia; infatti come potrei sentirmi dipendente, per es. in quanto schiavo dal mio padrone, se nello stesso tempo [non] mi sentissi un essere autonomo, se non avessi una volontà mia, distinta da quella del mio padrone? [4]

[*] 1 [5].

[**] Non c'è argomento, su cui si sia piú scritto e meno pensato della religione.

[***] Fondamento della religione è la negazione dell'egoismo umano — il fine è però la negazione di questa negazione, di questa limitazione del proprio egoismo [6]. L'essenza della religione è l'egoismo umano. È però un egoismo distorto, innaturale, giacché si oppone a quello naturale; sacrifica all'uomo immaginario quello reale, alla beatitudine celeste la felicità terrena, alla rappresentazione l'essere. Per dare all'uomo la vita futura, gli toglie quella presente, per farne un santo, un angelo, ciò che non può essere, gli toglie la forza di essere ciò che può essere, ciò che è per lui piú vicino e sublime: l'uomo.

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935d 21a.
[2] Was ... Abhängigkeitsgefühl: vgl. *W. R.*, § 2.
[3] Anm[erkung] ... Abhängigkeitsgefühl: vgl. *W. R.*, § 3.
[4] aber Abhängigkeitsgefühl ... hätte: vgl. *W. R.*, § 29.
[5] Erste Seite.
[6] Die Negation ... Religion: vgl. *W. R.*, § 29.

1v Der Mensch lebt, aber sein Leben ist nicht von ihm abhängig; ich bin jetzt, aber ob ich noch den nächsten Augenblick bin [*], hängt nicht von meinem Willen und Wissen ab [1]. « Schlag mich nicht tot », betet der katschinische Tartar [2] jeden Morgen [**] beim Aufgang der Sonne. Und der Philosoph Cartesius leitet aus dieser Unabhängigkeit des nächsten Augenblicks seiner Existenz von dem vorangegangenen die Abhängigkeit des Menschen von Gott ab [***].

Religion haben, heißt auf diesem Standpunkt: an sein Ende [****] denken, sich als ein endliches Wesen fühlen und wissen. Wer an sein Ende denkt, überhebt sich nicht freventlich und hochmütig über Andere; er ist demütig im wahren Sinn, er hat in dem Gedanken, daß Alles sein Maß und Ziel hat, Alles endlich und vergänglich [ist], seinen Gedanken, daß du ein Mensch d. h. hier ein Sterblicher bist, daß was du bist und hast, nicht durch dich, sondern das Glück hast; wer an sein Ende denkt, dem verschwinden die kümmerlichen Ursachen, worum sich die Menschen befeinden, beneiden, aus den Augen; der Gedanke an den Tod demütigt und erhebt zugleich, macht weise und gütig den Menschen. « Warum plagen wir einer den anderen? Das Leben zerrint. Und es versammelt uns nur einmal, wie Staub der Tag » [??].

[*] « Quis scit, an adjiciant hodiernae crastina summae tempora Di superi? » Horat[ius], IV, *Od.* 7, 17-18.

[**] Das Gefühl der Abhängigkeit ist die Selbstlosigkeit des Menschen der Natur gegenüber; et ist von ihr verschlungen in ihrer Macht und Herrlichkeit.

[***] Die Aufgabe ist zu erklären, wie der Mensch dazu kommt, sein Wesen für ein anderes Wesen zu halten, und wie dazu, das andere Wesen zu seinem Wesen zu machen.

[****] Das Gefühl der Abhängigkeit äußert sich auch bei den Rohsten in dem Gefühl der Ungewißheit und Unsicherheit des Lebens, indem die Dinge außer und über mir können jeden Augenblick mir das Leben nehmen; der Fels über

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935d 21a.
[2] Qual ... sentimento di dipendenza: cfr. *E. R.*, § 2.
[3] osservazione ... uomo: cfr. *E. R.*, § 3.
[4] ma il sentimento ... padrone: cfr. *E. R.*, § 29.
[5] Prima pagina.
[6] Fondamento ... egoismo: cfr. *E. R.*, § 29.

L'uomo vive, ma la sua vita non dipende da lui: io ora esisto, ma che 1v
esista anche fra un istante [*] non dipende dalla mia volontà e dal mio sapere [1]. « N o n c o l p i r m i a m o r t e », prega il Tartaro [**] Kacín [2] ogni mattina al sorgere del sole. E il filosofo Cartesio deduce da questa indipendenza dell'istante successivo della propria esistenza da quello precedente la dipendenza dell'uomo da Dio [***].

Aver religione significa in questo senso: pensare alla propria [****] fine, sentire e sapere di essere un ente finito. Chi pensa alla propria fine, non si innalza con superbia e arroganza al di sopra degli altri; è umile nel vero senso della parola, ha fisso il suo pensiero all'idea che ogni cosa ha il suo limite e il suo scopo, che tutto è finito e passa, quindi che tu sei un uomo, ossia un mortale, che ciò che tu sei e hai non è merito tuo, bensí è solo fortuna; chi pensa alla propria fine, cessa di avere dinanzi agli occhi le misere questioni, per le quali gli uomini si combattono, si invidiano; il pensiero della morte umilia e nello stesso tempo innalza l'uomo, lo rende saggio e buono. « Perché ci tormentiamo a vicenda? La vita si dilegua. E ci raccoglie in un attimo proprio appunto come il giorno la polvere ».

[*] « È ignoto se gli dei aggiungano il domani ai tuoi giorni », Orazio, *Od.* IV, 7, 17-18 [3].

[**] Il sentimento di dipendenza è il perdersi dell'uomo di fronte alla natura; egli è inghiottito da lei nella sua potenza e maestà.

[***] Nostro compito è spiegare come giunga l'uomo a prendere per un altro essere il suo essere e a fare dell'altro la sua propria essenza.

[****] Il sentimento di dipendenza si manifesta anche presso i primitivi nel sentimento di incertezza e insicurezza della vita, in quanto le cose al di fuori e al di sopra di me possono ogni istante togliermi la vita; la roccia sopra la mia testa può precipitare giú, l'acqua può rigonfiarsi sopra di me. L'ente s u p e r i o r e al-

meinem Kopf kann heruntersteigen, das Wasser kann über mich anschwellen. Das über dem Menschen seiende Wesen ist das räumlich über demselben seiende. Jeder Baum gibt mir das Bewußtsein von der Beschränktheit meines Vermögens, die Frucht auf ihm ist unerreichbar meinen Händen.

[1] ich bin ... ab: vgl. *W. R.*, § 51.

[2] « Schlag ... Tartar: vgl. *W. R.*, § 37.

2r Was ist aber das, wovon der Mensch abhängig ist und sich ab- [*] hängig fühlt? Das, dessen Existenz seine Existenz voraussetzt? [**] Das, dessen er keinen Augenblick seines Lebens entbehren kann? [***] (Alles [****] das, was außer dem Menschen ist: Licht, Luft, Wärme, Wasser, Feuer, Erde, Bäume). Ein Anderes, vom Menschen unterschiedenes, nicht menschliches Wesen: Licht, Luft, Feuer, Wasser, Erde, — mit einem Worte — die Natur[1]; denn in der Natur sind, leben und weben wir.

§

Die Natur, der Grund der Existenz des Menschen — das, ohne das er nicht existieren kann — ist auch der Grund seines Abhängigkeitsgefühls — das, wovon er sich abhängig fühlt — der Grund der Religion und selbst der erste, ursprüngliche Gegenstand der Religion[2], denn das, wovon sich der Mensch abhängig fühlt, das, dem er seine Existenz verdankt, das setzt der Mensch über sich als ein höheres, mächtigeres Wesen, auf das alle Gefühle zurückströmen, die überhaupt an die Existenz des Menschen verknüpft sind. Wie sehr

[*] 3 [3].

[**] Nicht zu vergessen bei der Natur die Stelle aus Claudian und den Alten, welche aus der Auffassung der Natur die Religion ableiteten.

[***] Inwiefern die Natur der Ursprung des Menschen ist, so heißt Religion haben an seinen Ursprung denken, auf die Quelle seiner Existenz zurückgehen.

[****] Jedes Ding hat die Qualität, daß ⟨man⟩ von ihm mein Leben abhängt, oder wenigstens zufällig abhängen kann [4]. Ein Zwetschgenkern kann mich töten eben so gut wie eine Kanonenkugel, eine Krankheit, aber es kann auch durch

l'uomo è quello che gli sta sopra nello spazio. Ogni albero mi dà la consapevolezza del limite del mio potere, il frutto che è su di lui, è irraggiungibile alle mie mani.

[1] io ora ... sapere: cfr. *E. R.*, § 51.

[2] « Non colpirmi ... Kacín: cfr. *E. R.*, § 37.

[3] Tr. it. E. Cetrangolo, Quinto Orazio Flacco, *Tutte le opere*, Firenze 1978, pp. 178-79.

Che cosa è però ciò da cui l'uomo dipende e si sente dipendente? [*] 2r
Ciò, la cui esistenza è il presupposto della sua esistenza? Ciò, [**] di cui non può fare a meno in nessun istante della sua vita? [***] (Tutto [****] ciò, che è fuori dell'uomo: luce, aria, calore, acqua, fuoco, terra, piante). Un altro essere, distinto dall'uomo, non umano: luce, aria, fuoco, acqua, terra, — in una parola — l a n a t u r a [1]; infatti nella natura siamo, viviamo e ci muoviamo.

§

La natura, il fondamento dell'esistenza dell'uomo — che senza di lei non può esistere — è anche il fondamento del suo senso di dipendenza — ciò da cui sente di dipendere — il f o n d a m e n t o della religione e anzi il p r i m o , o r i g i n a r i o o g g e t t o d e l l a r e l i g i o n e [2], infatti ciò da cui l'uomo sente di dipendere, ciò a cui d e v e la sua esistenza, è dall'uomo posto a l d i s o p r a d i l u i come un essere piú alto, piú potente, al quale vengono ricondotti tutti i sentimenti, che in genere sono connessi all'esistenza dell'uomo. Quanto

[*] 3 [3].

[**] Da non dimenticare nel discorso della natura il passo di Claudiano e degli antichi, che derivavano la religione dalla visione della natura.

[***] Nella misura in cui la natura è l'origine dell'uomo, aver religione significa pensare alla propria o r i g i n e , risalire alla f o n t e d e l l a p r o p r i a esistenza.

[****] Ogni cosa ha la qualità di far sí che la mia vita dipenda o almeno casualmente possa dipendere da lei [4]. Un nocciolo di prugna mi può uccidere appunto come una cannonata, una malattia, ma può anche darsi per un caso for-

einen Zufall sein, daß ich ihm mein Leben verdanke. Die Wirkung des Zwetschgenkerns ist nicht seine normale, er ist nur die Umhüllung des Samens, er kann aber, in die Gurgel gebracht, schuld sein, daß ich sterbe. Und so gut wie in der Sprache die Schuld dem Kern zugeschieben wird, [5]

[1] Was ... Natur: vgl. *W. R.*, §§ 1, 2, 3.
[2] der erste ... Religion: vgl *W. R.*, § 2.
[3] Dritte Seite.
[4] Jedes ... kann: vgl. *W. R.*, § 53.
[5] Fortsetzung folgt.

2v auch hier der Grundsatz in *Wesen des Christentums* sich bestätigt, [*] erhellt schon daraus: daß der Wert des Grundes der Existenz nur von dem Wert abhängt, den die Existenz für mich hat. Bin ich gleichgültig gegen meine Existenz, wie sollte ich erheben und verehren das, wovon meine Existenz abhängt? Der Wert, den ich unbewußt auf meine Existenz lege, wird mir nur Gegenstand im Werte, den ich auf den Grund derselben lege; das Leben ist mein höchstes Gut, mein höchstes Wesen; und die Verehrung der Lebensursache ist abhängig von der Verehrung des Lebens [**] [1]. Wer sich überhaupt in sich selbst zu keinem Superlativ affektvoll erhebt, der [2] erhebt sich außer sich zu keinem Gegenstand der Verehrung — keinem Superlativ. Wer keine Kunstsachen schätzt, dem kann ich keine verbindliche Freude machen, wenn ich ihm ein Bild gebe. Ich schätze das Objekt, die Gabe, weil ich ohne ihn, durch mich schätze, was er mir gibt, weil es meinem Sinn, Interesse entspricht. So liebe ich den Schöpfer des Lebens, weil ich das Leben liebe [3]. Die Liebe zum Schöpfer ist nur der Reflex, der Spiegel der Liebe zum Leben, diese Liebe ist nur das Nächste, das Unmittelbare, die Ursache (Ursache ist der physikalische Grund, der logische Ausdruck einer und derselben Sache). [***]

[*] so dem natürlichen Menschen in seinen Vorstellungen. Und da ein jedes Ding die ihm selbst an sich gleichgültigsten, zufälligsten Wirkungen haben kann, so eröffnet sich hier das unermeßliche Feld des sogen[annten] Aberglaubens, der mit jedem Dinge auch jede selbst entgegengesetzte Wirkung verknüpft. Nur der Zufall außer mir, ist der Aberglaube in mir. Das verehren die Menschen als Gott, dem sie verdanken oder zu verdanken glauben, daß sie Menschen sind (Sokrates) [4] — die Ursache des Menschenseins.

tunato che a quello io debba la mia vita. L'effetto del nocciolo di prugna non è quello che gli spetta normalmente, esso è l'involucro del seme, però, introdotto in gola, può essere anche causa della mia morte. E come nel linguaggio si dà la colpa al nocciolo, [5]

[1] Che cosa ... natura: cfr. *E. R.*, §§ 1, 2, 3
[2] il primo ... religione: cfr. *E. R.*, § 2.
[3] Terza pagina.
[4] Ogni ... lei: cfr. *E. R.*, § 53.
[5] Continua.

anche qui trovi conferma l'assioma fondamentale dell'*Essenza del* [*] 2v
cristianesimo, risulta chiaro già da questa considerazione: che il valore da me riconosciuto al fondamento dell'esistenza, dipende solo dal valore che ha per me l'esistenza. Se io sono indifferente nei confronti della mia esistenza, come potrei esaltare e venerare ciò da cui essa dipende? Il valore che inconsciamente attribuisco alla mia esistenza, mi diventa oggetto solo nel valore che io attribuisco al fondamento di essa; la vita è il mio bene supremo, il mio essere supremo; e l'adorazione della causa della vita dipende dall'adorazione della vita [**] [1]. Chi in generale non si eleva in sé stesso con uno slancio d'affetto in un superlativo, non si eleva neppure al di fuori di sé ad alcun oggetto di adorazione — ad alcun superlativo. A chi non apprezza l'arte, non posso certo procurare una gioia di cui mi sia grato, se gli regalo un quadro. Io apprezzo l'oggetto, il dono, poiché, a prescindere da quello, apprezzo da me ciò che mi dà, poiché corrisponde al mio sentire, al mio interesse. Cosí io amo il creatore della vita, poiché amo la vita [2]. L'amore per il creatore è solo il riflesso, lo specchio dell'amore per la vita, questo amore è appunto ciò che è piú vicino a noi, l'immediato, la causa (causa è il fondamento fisico, espressione logica di un'unica e identica cosa). [***]

[*] cosí è presso il primitivo nelle sue rappresentazioni. E giacché ogni cosa può produrre gli effetti piú casuali, in sé stessi a lei del tutto indifferenti, cosí si apre qui lo smisurato campo della cosiddetta superstizione, la quale collega a ogni cosa qualsiasi effetto, anche a lei opposto. Appunto il caso fuori di me è la superstizione in me. Gli uomini adorano come Dio ciò a cui devono o credono di dovere il loro essere uomini (Socrate) [3] — la causa dell'essere uomo.

[**] Odysseus zur Nausikaa: als Göttin muß ich dich verehren, weil du mich am Leben erhalten hast [5].

[***] Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus [6].

[1] Der Wert ... Lebens: vgl. *W. R.*, § 5.

[2] erhebt, der *ms*: erhebt; der.

[3] So ... liebe: vgl. *W. R.*, § 6.

[4] Vgl. *W. R.*, § 50.

[5] *Odyssee*, 8, 467-68.

[6] I *Kor.* 3, 7; mit Bleistift geschriebenes Zitat.

3r Alle Eigenschaften der Gottheit — inwiefern sie ein vom Menschen [*] unterschiedenes, nicht moralisches, nicht geistiges, nicht menschliches Wesen ist — Übermenschlichkeit, Macht, Majestät, Unbegreiflichkeit, Furchtbarkeit, Unendlichkeit [**], Ewigkeit [***], Erhabenheit, Unmeßbarkeit und Unbestimmbarkeit nach menschlichen Begriffen, Allgemeinheit [****] sind Eigenschaften der Natur, sind entnommen den Eindrücken, welche die Natur auf den Menschen macht [*****] [1].

Der Anblick des Mondes und Sternenhimmels bei der Nacht, der Anblick des wolkenlosen, dem Auge keinen bestimmten Grenz- und Anhaltspunkt darbietenden Himmels, der Anblick der Sonne besonders bei ihrem Auf- und Untergang, der Anblick des Meeres, der Berge, der Felsen und Abgründe, der Wälder und Fluren — alle diese Anschauungen überströmen uns auch ohne alle konventionellen Vorstellungen eines gemachten, bürgerlichen Gottes mit Empfindungen und Gedanken, die wir im Unterschied von den gewöhnlichen, egoistischen Empfindungen und Gedanken religiös nennen können.

[*] 5 [2].

[**] z. B. « Schoß des unendlichen Meeres », *Ilias*, 18, 140, « Unendliche Erde », 19, 507.

[***] Ewigkeit der Erde, *Ps*[*alm*] 104[, 5], 119[, 90], *Prediger* I, 4.

[****] Gott ist ein allgemeines Wesen; der Gott, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte aufgehen läßt [3] ist Natur.

[*****] Die Identität der Natur mit Gott spricht sich besonders darin aus, daß man die Gesetze der Natur als die allgemeinen, ewigen, unüberschreitbaren, und wenn sie überschritten werden, durch sich selbst die Überschreitung rächenden Gesetze für göttlich gelten; so daß man ohne Unterschied bald sagt: die göttlichen Gesetze oder die *leges naturae*. Die Grundlage Gottes ist: das

[**] Ulisse a Nausica: come dea devo venerarti, giacché mi hai salvato la vita [4].

[***] « Né colui che pianta è qualche cosa, né colui che irriga, bensí colui che fa crescere, Dio » [5].

[1] il valore ... vita: cfr. *E. R.*, § 5.

[2] Cosí ... vita: cfr. *E. R.*, § 6.

[3] Cfr. *E. R.*, § 50.

[4] *Odissea*, 8, 467-68

[5] I *Cor.* 3, 7; citazione scritta in matita.

Tutte le proprietà della divinità — in quanto distinta dall'uomo, [*] in quanto essere non morale, non spirituale, non umano — la sua superiorità rispetto all'uomo, la sua potenza, maestà, inintellegibilità, fecondità, infinità [**], eternità [***], il suo essere sublime, incommensurabile e indeterminabile secondo i concetti umani, la sua universalità [****] sono proprietà della natura, ricavate dalle impressioni, che questa produce sull'uomo [*****] [1]. 31r

Lo spettacolo notturno della luna e del firmamento, la vista del cielo che, senza nuvole, non presenta all'occhio nessun punto determinato che lo trattenga o lo limiti, lo spettacolo del sole soprattutto all'alba e al tramonto, la vista del mare, dei monti, degli scogli e dei dirupi, dei boschi e dei campi — tutte queste visioni, anche senza tutte le rappresentazioni convenzionali di un Dio fittizio, borghese, ci inondano di sensazioni e pensieri, che a differenza di quelli usuali, egoistici, possiamo chiamare religiosi.

[*] 5 [2].

[**] per es. « seno del mare infinito », Iliade 18, 140, « terra infinita », Odissea 19, 107.

[***] Eternità della terra, *Sal.* 104, 5; 119, 90, *Eccle.* I, 4.

[****] Dio è un essere universale; quel Dio, che fa sorgere il suo sole sui giusti e sugli ingiusti [3] è la natura.

[*****] L'identità della natura con Dio è espressa in particolare nel fatto che le leggi della natura sono considerate divine essendo eterne, universali, inviolabili, capaci, qualora vengano trasgredite, di punire da loro stesse la violazione; sicché facilmente si dice senza distinzione: le leggi divine o le *leges naturae*. Fondamento di Dio è: l'essere sensibile. Osserva: tanto grande è il sole,

sinnliche Wesen. Siehe: so groß ist die Sonne, so mächtig sind ihre Wirkungen, wie groß, wie mächtig ist erst das Wesen, das dieses große, mächtige Wesen gemacht hat! Aus der Größe des Werkes erkenne die Größe des Schöpfers! Aber was bewunderst du? Diese sinnliche Größe, diese sinnliche Macht; was ist also das, woraus diese kommt? Eine sinnliche Macht [4]

[1] Alle ... macht: vgl. *W. R.*, § 11.

[2] Fünfte Seite.

[3] *Matth.* 5, 45, vgl. *W. R.*, § 11.

[4] Fortsetzung folgt.

3v Die Frage, wie wird aber die Natur zu einem Wesen, zu dem der [*] Mensch beten kann, löst sich durch die Bemerkung, daß die Natur nicht den Anblick eines bewegungslosen, immer sich gleichbleibenden Wesens darbietet, sondern einen Wechsel von Erscheinungen, die den Menschen bald in Furcht und Hoffnung, Freude und Traurigkeit versetzen, der Mensch aber die Eindrücke, die ein Gegenstand auf sein Gemüt macht, unmittelbar in den Gegenstand verlegt. Die Finsternis ist ein böses, das Licht ein gutes Wesen, was ihn traurig stimmt, ist ein trauriges, finsteres, böses Wesen, was ihn anders — an sich ein anderes. Die Natur erscheint daher dem Menschen, der sich noch nicht auf den Standpunkt der Reflexion erhoben, als ein willkürliches Wesen — was sie notwendig hervorbringt, als eine freiwillige Gabe [1]. Die Freude stimmt den Menschen notwendig dankbar — die Freude, die der Eindruck des Lichts nach einigen trüben, kalten Tagen auf den Menschen macht, verwandelt sich in Dankbarkeit gegen die Ursache dieser Freude; die Freude, der Affekt personifiziert unwillkürlich, macht den Gegenstand lebendig; drückt ihn an die warme Brust, verklärt, vergöttert ihn; die Empfindung strömt über, teilt sich mit, wird zu Hymne auf das Objekt. Der Mensch

[*] gleichfalls. Du bemißt ja seine Größe nach der Größe des Gegenstandes, seine Macht nach dieser sinnlichen Macht, nach diesem sinnlichen Eindruck, den dieser Gegenstand auf dich macht! Du hast in der Ursache nichts als das, was [du] in der Wirkung hast [2]

Die Anschauung Gottes auf der Grundlage der Anschauung der unermeßlichen Natur — d. i. die Anschauung der unermeßlichen Natur als göttliches Wesen ist die reflektierte, in der der Mensch sich aus den Augen schwindet.

« Quod autem nobis naturaliter insita sit religio, ipse fatetur Aristoteles, tum ex eo liquet, quod quoties [in] subitaneis periculis et timoribus aliqua perturba-

tanto potenti sono i suoi effetti, quanto grande, quanto potente è quindi l'essere, che ha fatto questa cosa grande e potente! Riconosci dalla grandezza dell'opera la grandezza del creatore! Ma che cosa ammiri tu? Questa grandezza sensibile, questa potenza sensibile; che cosa può essere allora ciò da cui essa deriva? Una potenza altrettanto [4]

[1] Tutte ... uomo: cfr. *E. R.*, § 11.

[2] Quinta pagina.

[3] *Mt.* 5, 45, cfr. *E. R.*, § 11.

[4] Continua.

Come però possa la natura trasformarsi in un essere, al quale l'uomo [*] 3v
rivolga la sua preghiera, è una questione che facilmente si risolve osservando come la natura presenti non l'aspetto di un essere immobile, sempre uguale a sé stesso, bensí un avvicendarsi di fenomeni, che inducono di volta in volta alla paura e alla speranza, alla gioia e allo scoramento l'uomo e come questi riconduca immediatamente all'oggetto le impressioni da esso provocate sul suo animo. Il buio è un essere cattivo, la luce buono, ciò che lo rende triste, un essere triste, tetro, cattivo, ciò che gli ispira altri sentimenti — un essere in sé diverso. La natura appare perciò all'uomo, che non si è ancora innalzato al punto di vista della riflessione, come un essere dotato di l i b e r o a r b i t r i o — e ciò che essa produce necessariamente, come un dono s p o n t a n e o [1]. La gioia, naturalmente, riempie l'uomo di gratitudine — la gioia, prodotta nell'uomo dopo alcuni giorni tetri, freddi, dall'impressione della luce, si trasforma in riconoscenza verso la causa di questa gioia; la gioia, l'affetto involontariamente personifica, vivifica l'oggetto; lo stringe al caldo seno, lo trasfigura, lo divinizza; la sensazione straripa, si comunica, diventa inno all'oggetto. L'uomo

[*] sensibile. Tu commisuri appunto la sua grandezza alla grandezza dell'oggetto, la sua potenza a questa potenza sensibile, a questa impressione sensibile, che questo oggetto fa su di te! Tu non hai nella causa se non ciò che hai nell'effetto [2].

L'intuizione di Dio sulla base dell'intuizione della natura incommensurabile — ossia l'intuizione della natura incommensurabile come essere divino è frutto di una riflessione in cui l'uomo perde di vista sé stesso.

« Che la religione sia insita in noi per natura, è affermato dallo stesso Aristotele ed è evidente per il fatto che ogni qual volta in improvvisi pericoli e

tione obruimur, confestim antequam aliquid perscrutemur et ante omnem electionem ad divinam invocationem confugimus, natura vid.[elicet] nos absque alio praeceptore divinum auxilium implorare edocente», [Cornelius] Agrippa [von] Nett[esheim] [3]

[1] Die Frage ... Gabe: vgl. *W. R.*, § 27.
[2] Du ... hast: vgl. *W. R.*, § 12.
[3] Fortsetzung folgt.

41 macht hier nicht die kalte Unterscheidung zwischen dem Dinge, der [*] Sache und dem Gefühl, dem Eindruck der Sache in mir; sondern [**] das Gefühl, der Eindruck ist die Sache selbst; ich vermische die Empfindung mit dem Gegenstand selbst, das Leblose ist mir lebendig [1]. Ich unterscheide nicht anders als W o h l t a t und W o h l t ä t e r; das Gefühl des Wohlseins reflektiert sich in dem Gefühl, der Vorstellung des Wohltäters. Das Licht ist ein wohltätiges Wesen. Ebenso ist es mit dem Schmerz, mit dem unzertrennlich der Wunsch verknüpft ist, vom Schmerz erlöst zu werden; in der Not, im Unglück greift er auf jeden Gegenstand, der ihm helfen kann [2]. Das nächste Wesen, der Gott an den ich zunächst mich wende, um Hilfe zu finden, ist die Luft, der Schrei, der Seufzer. Der Schmerz eines Organs selbst ist nichts als die Aufforderung, die Ankündigung der Hilfsbedürftigkeit. Im Schmerz ist der Mensch absolut subjektiv, es ist ihm nichts heilig, wahr, notwendig, er durchbricht alle Schranken der Natur und Vernunft; er will das Unendliche; der Wunsch, erlöst zu sein, ist sein einziger Herr, sein einziges Gesetz. Was er in unmittelbarem Drang des Schmerzes wünscht, will, daß es sei, das ist ihm im Glauben, in der Vorstellung, im Kopfe, den der Schmerz übertäubt, eine Wahrheit, Realität. Denjenigen, welche die Ableitung eines hilfreichen Gottes aus dem hilfsbedürftigen Gemüt des Menschen verwerfen, ist die historische Bemerkung entgegenzusetzen, daß man ja eben daraus, d a ß d e r M e n s c h i n d e r N o t z u G o t t s c h r e i t, e i n e n B e w e i s v o n d e r E x i s t e n z e i n e s s o l c h e n G o t t e s g e n o m m e n h a t. Was der Mensch als Bedürfnis fühlt, das ist ihm ein Gesetz, ein

[*] 7 [3].
[**] c. 56 *De Religione* [4].
Die religiösen Vorstellungen knüpfen sich hauptsächlich an solche Gegenstände

timori siamo scossi da qualche turbamento, prima di escogitare qualcosa e prima di ogni decisione, ricorriamo subito all'invocazione di Dio, giacché appunto la natura senza altri precettori ci insegna ad implorare l'ausilio divino », [Cornelius] Agrippa [da] Nett[esheim], [3].

[1] Come ... spontaneo: cfr. *E. R.*, § 27.

[2] Tu ... effetto: cfr. *E. R.*, § 12.

[3] Continua.

non opera qui la fredda distinzione fra la cosa, l'oggetto, e il senti- [*] 4r
mento, l'impressione provocata in me; al contrario il sentimento, [**]
l'impressione è la cosa stessa; io frammischio la sensazione con l'oggetto stesso, l'essere inanimato è per me vivo [1]. Io non distinguo se non il beneficio e il benefattore: il sentimento di benessere si riflette sul sentimento, sulla rappresentazione del benefattore. La luce è un essere benefico. La stessa cosa capita con il dolore, cui è inscindibilmente connesso il desiderio di esserne liberati; questo nel bisogno, nella sfortuna si aggrappa a ogni oggetto che possa aiutarlo [2]. L'essere piú vicino, il dio al quale io per primo mi posso rivolgere per avere aiuto, è l'aria, il grido, il sospiro. Il dolore stesso di un organo non è altro che l'appello, la proclamazione del nostro bisogno di aiuto. Nel dolore l'uomo è assolutamente soggettivo, nulla gli è sacro, vero, necessario, egli spezza tutti i limiti della natura e della ragione; vuole l'infinito; suo unico padrone, sua unica legge è il desiderio di esserne liberato. Ciò che egli nell'immediato urgere del dolore desidera, vuole che sia, è per lui una verità, una realtà nella fede, nella rappresentazione, nella testa stordita dal dolore. A quanti respingono la teoria che fa derivare l'esistenza di un dio soccorritore dall'animo dell'uomo, bisognoso di aiuto, possiamo replicare osservando come storicamente si è ricavata una prova dell'esistenza di un tale dio proprio dal fatto che nel bisogno l'uomo grida a Dio. Ciò che l'uomo sente come bisogno, è per lui legge, un

[*] 7 [3].

[**] c. 56 *De Religione* [4].

Le rappresentazioni religiose sono e si mantengono principalmente legate ad

an, erhalten sich an ihnen, die schon an und für sich keine dem prüfenden Auge der Sinne erreichbaren Gegenstände sind, also dem Menschen ein unendliches Feld der Vorstellungen, Einbildungen lassen — an Sonne, Sternen, Mond — Gegenstände, die im Licht der Phantasie glänzen [5]. Der sich nur immer durchkämpft, sucht selbst bei dem, was er außerdem verlacht, verspottet, Hilfe, nimmt selbst zu den abergläubischsten Mitteln seine Zuflucht [6]. Kurz der Gegenstand in der Affektion der Furcht, der Freude, der Gegenstand als Objekt der Phantasie, der blutheissen Vorstellung ist ein ganz anderer, als der in der kalten Anschauung oder im Verstande. Die Frage wohl ist, wie ein lebloser Gegenstand als ein lebendiges böses Wesen wird, sich macht, ein Hemd zum Gespenst eines Menschen, der Schatten zum Geiste.

[1] Die Freude ... lebendig: vgl. *W. R.*, §§ 26, 32.

[2] Ebenso ... kann: vgl. *W. R.*, § 33.

[3] Siebente Seite.

[4] Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, cap. LVI (*De religione in genere*), in: *Opera omnia*, Tom. II (Lugduni 1600), pp. 102-03.

[5] die ... glänzen *ms*: die glänzen im Licht der Phantasie.

[6] sucht ... Zuflucht: vgl. *W. R.*, § 35.

4v Zeichen Gottes, ein Zeichen von der Realität dessen, was er bedarf; [*] so gut der Mensch seine Vorstellungen für Wesen hält, seine Träume für Gottesoffenbarungen, so gut, ja noch mehr werden ihm seine Herzenswünsche zu Mächten, zu Wesen, denn der Mensch unterscheidet sich von seinem Herzen, seinen Vorstellungen — sie sind Wesen in ihm, er trennt sie von sich ab, wie er die Dinge außer sich abtrennt, ob ihm gleich wie ihm seine Vorstellungen Dinge, so die Dinge wieder Vorstellungen, nur vorgestellte Wesen sind. Alle S u b j e k t i v e ist dem Menschen ursprünglich o b j e k t i v — umgekehrt alles Objektive subjektiv. So ist ihm denn auch der Wunsch eines hilfreichen Wesens unmittelbar die Gewähr von der Existenz eines solchen. Hast du einmal den Wunsch, gibst ihm Raum, drängst ihn nicht als subjektiv in dich zurück, unterscheidend dich von der Objektivität, die ja hier nicht vor dir existiert — so hast du auch schon das diesem Wunsch entsprechende Wesen. Der Wunsch dieses Wesens, unbeschränkt gelassen, ist selbst schon dieses Wesen. Was ist dein Wunsch? Von allen Übeln und Leiden frei zu sein: [«] ach! wäre ich gesund [! »], [«] ach! wäre ich frei [! »] Also hast du ja schon im Wunsche die Beschränktheit deiner Existenz aufgehoben, einem willkürlichen, keinem Leiden, keiner Notwendigkeit, keinem Naturlauf unterworfenen Wesen Platz gemacht [1]. Du bindest

oggetti, che già in sé e per sé sono irraggiungibili alla verifica diretta dei sensi, lasciano quindi aperto all'uomo un campo infinito di rappresentazioni, immaginazioni — al sole. alle stelle, alla luna — oggetti che brillano alla luce della fantasia. Chi non si ferma di fronte a nulla, cerca aiuto perfino in ciò che peraltro deride, schernisce, ricorre perfino ai mezzi piú superstiziosi [5]. In breve l'oggetto nell'affezione del timore, della gioia, l'oggetto in quanto oggetto della fantasia, della sanguigna rappresentazione, è completamente diverso da quello che si ha nella fredda intuizione o nell'intelletto. Certo la questione è come un oggetto inanimato divenga, si trasformi in un essere vivo e cattivo, come una camicia divenga lo spettro di un uomo, l'ombra uno spirito.

[1] La gioia ... vivo: cfr. *E. R.*, §§ 26, 32.

[2] La stessa cosa ... aiutarlo: cfr. *E. R.*, § 33.

[3] Settima pagina.

[4] Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, cap. LVI (De religione in genere), in: *Opera omnia*, tom. II (Lugduni 1600), pp. 102-03.

[5] cerca ... superstiziosi: cfr. *E. R.*, § 35.

segno di Dio, un segno della realtà di quello di cui ha bisogno; [*] 4v
come l'uomo prende le sue rappresentazioni per esseri, i suoi sogni per rivelazioni divine, cosí, anzi ancor piú, i suoi desideri del cuore diventano potenze, esseri, infatti l'uomo distingue sé stesso dal suo cuore, dalle sue rappresentazioni — questi sono esseri in lui, egli li separa da sé, come separa al di fuori di sé le cose, anche se, come le sue rappresentazioni sono per lui cose, cosí le cose sono viceversa rappresentazioni, solo esseri rappresentati. Tutto ciò che è s o g g e t t i v o è per l'uomo alle origini o g g e t t i v o — viceversa tutto ciò che è oggettivo soggettivo. Cosí infatti anche il desiderio di un essere che gli venga in aiuto è per lui immediatamente la garanzia dell'esistenza di un simile ente. Se tu hai un desiderio e gli dai spazio, né lo reprimi in te in quanto soggettivo, distinguendoti dall'oggettività, che appunto in questo caso non esiste di fronte a te — allora hai già anche l'essere che corrisponde a questo desiderio. Il desiderio di questo essere, svincolato da ogni limite, è già appunto questo essere. Che cosa è il tuo desiderio? Quello di essere libero da tutti i mali e tutti i dolori: « ah! se fossi sano! », « ah! se fossi libero ». Dunque nel desiderio tu hai già superato la limitatezza della tua esistenza, hai già fatto posto a un essere arbitrario, non soggetto a dolori, a necessità, al corso naturale. In verità

dich ja schon in deinem Wunsche an keine Schranken, keine Gesetze. Wie könntest du nun die Wahrheit diesens Wunsches bezweifeln, negieren? Du hast ja schon im Wunsch dieses Wesen gesetzt, ausgesprochen. Wo der Mensch seine Wünsche in Wesen verwandelt, da sind ihm nicht Gesetze Gegenstand,

[*] Aus dem Auge entspringt nicht die Religion. Es braucht nur voran dem religiösen Gemüt. Es gibt nur den Gegenstand.

Der Fortgang von der Natur zum Geiste trennt den Gegenstand der moralischen, theistischen, bürgerlichen Gesetze — Unterschied zwischen Bewußtlosem, Körper und Bewußtsein, moralischem Urteil. Der Mensch wählt im Gegenstand die Natur vom Anderen aus: dieser ist der höchste, der vorzüglichste, diesem nur gebührt die Religion. Ist einmal das Urteil erwacht, der Mensch in der Steigerung begriffen, so geht er ganz bald über alle Naturgegenstände heraus.

[1] aufgehoben ... gemacht *ms*: aufgehoben, Platz gemacht einem willkürlichen ... Wesen.

5r folglich ist der Wunsch sein Gesetz. Und wie sehr ist in diesem [*] Wunsch sein persönliches Interesse beteiligt! Warum halten denn [**] heute noch so viele an diesem Glauben fest an ein solches Wesen, welches unmittelbar die Wünsche des Menschen erfüllt? Weil noch [***] immer im Menschen der Ursprung dieses Wesens liegt, weil sie wünschen, daß ein den Wünschen des Menschen entsprechendes Wesen ist, weil sie einen haben wollen, der helfen kann, wenn Kunst und Natur nicht mehr helfen kann, wenn alle gesetzliche Hilfsmöglichkeit verschwunden ist. Die unbegrenzten Wünsche des Menschen machen sich unwillkürlich Platz in unbegrenzten Wesen. [****]

Religion haben heißt — auf diesem Standpunkt — nicht unterscheiden zwischen Subjekt und Objekt — Notwendiges als Willkürliches anschauen.

Die Natur ist hier auch schon dem Menschen als an sich menschliches Wesen Gegenstand; aber sie ist es nur in seiner Vorstellung, nicht an sich; sie wird vorgestellt, aber ist es nicht; sie ist es im Glauben, wie die Hostie im Glauben Gott ist, an sich ein gemeines Ding. Es offenbart sich hier der Widerspruch zwischen Notwendigkeit — Schicksal — und Willkür (Menschlichkeit) — die Götter selbst sind gebunden. Die Götter sind Individuen, frei, selbständig, persönlich, aber

nel tuo desiderio tu sei già svincolato da ogni limite, da ogni legge. Come potresti ora mettere in dubbio, negare la verità di questo desiderio? Tu hai già posto, espresso questo essere appunto nel desiderio. Laddove l'uomo tramuta in esseri i suoi desideri, non ha piú per oggetto delle leggi

[*] La religione non sorge dall'occhio. Prima occorre appunto l'animo religioso. È questo solo che dà l'oggetto.

Il progresso dalla natura allo spirito porta a separare l'oggetto delle leggi morali. teistiche, borghesi — differenza fra ciò che è privo di coscienza, il corpo, e la coscienza, il giudizio morale. L'uomo nell'oggetto scarta la natura dal resto: questo è l'elemento piú alto, piú sublime, a questo solo spetta la religione. Appena che si desta il giudizio e l'uomo è impegnato nell'elevazione di sé, ben presto va al di là di tutti gli oggetti naturali.

di conseguenza sua legge è il desiderio. E quanto è implicato in que- [*] 5r
sto desiderio il suo interesse personale! Perché infatti ancor oggi [**] tanti conservano questa fede in un tale essere, che immediatamente adempie i desideri dell'uomo? Perché l'origine di questo essere è [***] pur sempre nell'uomo, perché essi desiderano che esista un essere conforme ai desideri umani, perché vogliono avere uno che sia in grado di aiutarli quando non può piú intervenire né arte, né natura, quando ogni legittima possibilità di aiuto è scomparsa. I desideri illimitati dell'uomo si fanno spazio involontariamente in esseri illimitati [****].

Aver religione significa — da questo punto di vista — non distinguere fra soggetto e oggetto — vedere il necessario come arbitrario.

Anche la natura è già in questo senso oggetto per l'uomo come essere in sé umano; ma essa lo è solo nella sua rappresentazione, non in sé; viene rappresentata, ma non è cosí; lo è nella fede, come l'ostia è Dio nella fede, una cosa comune in sé. Si manifesta qui la contraddizione fra necessità — destino — e arbitrio (umanità) — gli dei stessi sono vincolati. Gli dei sono individui: liberi, indipendenti, personali, ma relegati a determinati ambiti, come gli oggetti naturali, i pianeti in determinate sfere; al di là non possono avventurarsi. I limiti degli dei sono i limiti dell'uomo. Egli non è ancora pienamente in pos-

eingeschlossen in bestimmte Gebiete, wie die Naturgegenstände, die Planeten in bestimmten Sphären, über die sie sich nicht erheben können. Die Schranken der Götter sind die Schranken des Menschen. Er ist noch nicht vollkommen im Besitz seiner Wünsche — noch nicht absoluter Herr der Natur. — Erste Stufe: das Objektive ist unwillkürlich das Subjektive; aber das Subjektive ist noch nicht das wahre Objektive, als Erstes, als Superlativ anerkannt,

[*] 9 [1].

[**] Über die Abhängigkeit des Menschen von außen, den Widerspruch zwischen Gedanke und Erfolg, über Fortuna s. Bayle, Ad Timoleon und Soliman II. T[eil] [2].

[***] Die Tungusen bitten die Krankheit andächtig, vor ihren Jurten vorüberzugehen, Pallas [Peter Simon p.] 74 [3].

[****] Das Opfer ist der Ausdruck, daß das Objekt das Subjektive, daß der Götze ißt, schnupft, wie ich, ibid. p. 76.

[1] Neunte Seite.

[2] *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre*, MDCLXXX, § XXVII (*Réfutation du sentiment des Païens*), II partie, in: *Oeuvres diverses* de P. Bayle, tome troisième, à la Haye 1727, pp. 23-4.

[3] Vgl. *W. R.*, § 35.

5v das Subjektive noch nicht als das Wesen der Objektivität erkannt.

§

Die Natur ist nicht nur der ursprüngliche — sie ist selbst der bleibende, verborgene Grund der Religion — der Grund, daß dem Menschen die Gottheit als ein anderes, von ihm unterschiedenes Wesen ihm erscheint [1], der Grund, daß ihm die Negation Gottes als Torheit erscheint und als Frevel, als Negation aller Schranken, welche den Menschen innerhalb seiner Grenzen, seiner Pflichten einhalten; denn die letzte Schranke ist eben die Schranke des Todes, der Endlichkeit. Selbst wenn die Natur aufhört, Gegenstand der Religion zu sein — wenigstens unmittelbar, selbst wenn ein übernatürliches Wesen Gegenstand der Religion wird, so bleibt doch stets die Vorstellung, daß dieses übernatürliches Wesen ein anderes, ein vom Menschen unterschiedenes

sesso dei suoi desideri — non è ancora signore assoluto della natura —. Prima tappa: l'oggettivo è involontariamente soggettivo; ma il soggettivo non è ancora il vero oggettivo, riconosciuto come primo, superlativo,

[*] 9 [1].

[**] Sulla dipendenza dell'uomo dall'esterno, sulla contraddizione fra pensiero e successo, sulla fortuna, v. Bayle, passo su Timoleonte e Solimano, IIª parte [2].

[***] I Tungusi pregano devotamente la malattia di passare oltre la loro jurta, Pallas [Peter Simon p.] 74 [3].

[****] Il sacrificio è l'espressione del fatto che l'oggetto è il soggettivo, che l'idolo mangia, annusa come me, *ibid.*, p. 76.

[1] Nona pagina.

[2] *Pensées diverses ...*, § XXVII (*Réfutation du sentiment des Païens*), II partie, in: *Oeuvres diverses* de P. Bayle, tome troisième, à la Haye 1727, pp. 23-4.

[3] Cfr. *E. R.*, § 35.

il soggettivo non è ancora riconosciuto come l'essenza dell'oggettività. 5v

§

La natura è il fondamento non solo originario — bensí anche permanente, occulto della religione — la ragione per cui all'uomo la divinità appare come un essere diverso, distinto da lui [1], la ragione per cui la negazione di Dio gli appare come follia e come crimine, come negazione di tutti i limiti, che mantengono l'uomo all'interno dei suoi doveri, dei suoi termini; infatti il limite estremo è proprio il limite della morte, della fine. Anche quando la natura cessa di essere oggetto della religione — almeno immediatamente, anche quando un essere soprannaturale diventa oggetto della religione, alla base rimane pur sempre l'idea che questo essere soprannaturale sia un essere diverso, distinto dall'uomo, un essere, dal quale l'uomo dipenda. La rappresentazione

Wesen, ein Wesen, von dem der Mensch abhängt, zugrunde liegen. Die Vorstellung der Objektivität ist ursprünglich und bleibend nichts anderes als die Vorstellung der sinnlichen Welt, der Natur — selbst wenn ich unter die Objektivität auch den anderen Menschen mir gegenüberstelle, so ist ja dieser mir nur gegeben als ein sinnliches Wesen, sogar als ein anderes Naturwesen. Die Vorstellung der Objektivität ist wesentlich identisch mit dem Bewußtsein des Menschen; was er denkt, denkt er als Objekt, und weil unmittelbar mit dem Begriff der Objektivität der Begriff der Wahrheit und Realität verbunden ist, so werden ihm selbst dadurch Gedanken, Abstraktionen, *Nomina appellativa* Realitäten, Wesen, Dinge. Ebenso was er sich einbildet, was er träumt, was,

[1] Die Natur ... erscheint: vgl. *W. R.*, § 10.

6r nur in ihm vorgeht, tritt außer ihn als Gegenstand gegenüber, als [*] Vision, Erscheinung. Der Glaube an den selbst supranatural [istischen] und idealistischen Gott als ein reales, vom Menschen unterschiedenes, außer ihm existierendes Wesen ist daher nichts anderes als die ewig den Menschen selbst in seiner höchsten Abstraktion von der [**] Natur verfolgende, nimmer zu beseitigende Abhängigkeit des Menschen von der Natur, als ursprünglichem Gegenstand des Bewußtseins, dem Gegenstand, an welchen wesentlich das Selbstbewußtsein des Menschen geknüpft ist, dem außer dem Menschen existierenden, unterschieden von ihm existierenden Wesen, welche Abhängigkeit sich theoretisch in der Nötigung beweist, Gott als ein anderes, objektives Wesen zu denken [1]. Oder: wahr ist dem Menschen ursprünglich, was [***] wirklich, was sinnlich ist im Gegensatz zu dem nur Erträumten, Vorgestellten. Wenn aber der Mensch ⟨nur⟩ ein supranaturalistisch vorgestelltes, unsinnliches, abstraktes Wesen nur zum wahren Wesen macht, so verknüpft sich unmittelbar die ursprüngliche, uralte Vorstellung von der Objektivität als der Wahrheit mit diesem Wesen, es erscheint ihm und muß ihm erscheinen als objektives, reales, weil eben Wahrheit, Objektivität, Sinnlichkeit, Realität, Wirklichkeit unzertrennlich sind. In dem Glauben an Gott als ein vom Menschen unterschiedenes Wesen

dell'oggettività non è altro alle origini e fondamentalmente anche in seguito se non la rappresentazione del mondo s e n s i b i l e , della natura — perfino quando io mi contrappongo anche, sotto la categoria dell'oggettività, l'altro uomo, questo mi è appunto dato solo come un essere s e n s i b i l e , anzi come un altro essere naturale. La rappresentazione dell'oggettività è essenzialmente identica alla coscienza dell'uomo; ciò che egli pensa, è pensato come oggetto, e poiché al concetto dell'oggettività è immediatamente legato quello della verità e della realtà, cosí in tal modo pensieri, astrazioni, *nomina appellativa* diventano essi stessi realtà, esseri, cose. Parimenti ciò che si immagina, sogna, ciò che

[1] La natura ... lui: cfr. *E. R.*, § 10.

avviene solo in lui, gli si presenta al di fuori di lui come oggetto, [*] 61
come visione, apparizione. Perfino la fede nel Dio soprannaturale e idealistico in quanto essere r e a l e , distinto dall'uomo, esistente al di fuori di lui, non è perciò altro se non l'ineluttabile dipendenza dell'uomo dalla natura, che eternamente lo perseguita, anche nella sua [**] piú sublime astrazione, la dipendenza da colei che è l'oggetto originario della coscienza, l'oggetto, al quale è essenzialmente connessa l'autocoscienza dell'uomo, l'essere esistente al di fuori di lui, distinto da lui; tale dipendenza si impone teoreticamente nella necessità di pensare Dio come un essere diverso, oggettivo [1]. In altri termini: originariamente per l'uomo è vero ciò che è reale, sensibile, in antitesi a ciò [***] che è solo sognato, rappresentato. Se però ora l'uomo fa di un essere rappresentato come soprannaturale, non sensibile, astratto appunto l'essere vero, a questo si connette subito l'originaria, arcaica rappresentazione dell'oggettività come suggello di verità, sicché esso gli appare e deve apparirgli come oggettivo, reale, poiché appunto verità, oggettività, sensibilità, realtà, effettività sono fra loro inscindibili. Nella fede in Dio in quanto essere distinto dall'uomo si fa valere involontariamente l'ineluttabile verità della natura, che è il fondamento della religione.

macht sich unwillkürlich die unaufhebbare Wahrheit der Natur als der Grund der Religion geltend.

[*] 11 [2].

[**] Das allgemeine Wesen, das sich über Sonne, Mond und Sterne erstreckt, alles umfaßt, ist das denkende Wesen des Menschen.

[***] Wirklichkeit, Gegenständlichkeit, Anschaulichkeit, Sinnlichkeit mit einem Worte ist ursprünglich dem Menschen die einzige Wahrheit an das Bewußtsein. Und diese Wahrheit ist unzertrennlich an das Selbstbewußtsein des Menschen geknüpft. Wenn daher der Mensch von dieser ursprünglichen Wahrheit sich entfernt, wenn ihm nicht mehr das wirklich durch den Sinn [3]

[1] Der Glaube ... denken: vgl. *ibid.*

[2] Elfte Seite.

[3] Fortsetzung folgt.

6v Die Existenz Gottes ist das πρῶτον ψεῦδος der Theologie und [*] Philosophie. Gott existiert. Was heißt das? Er ist kein abstraktes, kein gedachtes, kein nur vorgestelltes Wesen, kein *ens rationis, ens cordis, ens imaginationis.* Was heißt aber: er ist kein abstraktes Wesen? Es heißt: er ist ein sinnliches Wesen, denn er ist außer deinen Gedanken, was heißt es anders als er ist ein sinnliches Wesen, ein Wesen der Anschauung? Woher hast du die Vorstellung von einem von der Vorstellung unterschiedenen Wesen? Worauf stützt sich dein Glaube, oder besser deine Gewißheit von einem realen Sein? Einzig und allein auf die Sinne. Daß deine Existenz keine andere als eine sinnliche ist, das gibst du in der Tat und Wahrheit mit der Bezeichnung dieses Seins zu, daß es ein von deiner Vorstellung unterschiedenes Sein ist; du gibst damit unbewußt zu, daß es kein anderes Sein gibt, als sinnliches, ja daß du nicht einmal eine Vorstellung von einem anderen Sein hast. Weil nun aber der Sinn widerspricht, der Sinn dieses Wesen als nicht existierend dir zeigt, das Wesen aber gleichwohl, von dem du das Sein behauptest, als wahres Wesen gilt, so mußt du das Sein wieder zu einem anderen Sein als dem sinnlichen, d. h. einem nur gemeinten,

[*] 11 [2].

[**] L'essere universale, che si estende al di là del sole, della luna e delle stelle, che tutto abbraccia, è l'essere pensante dell'uomo.

[***] Realtà, oggettività, visibilità, in una parola, sensibilità è originariamente per l'uomo l'unica verità della sua coscienza. E questa verità è indissolubilmente connessa all'autocoscienza dell'uomo. Quando perciò l'uomo si allontana da questa verità originaria, quando per lui diventa verità non piú l'essere che si rivela realmente [3]

[1] Perfino ... oggettivo: cfr. *ibid.*

[2] Undicesima pagina.

[3] Continua.

L'esistenza di Dio è la prima menzogna della teologia e filosofia. [*] 6v
Dio esiste. Che significa? Egli non è un essere astratto, pensato, solo rappresentato, non è un *ens rationis, ens cordis, ens imaginationis*. Che significa però: non è un essere astratto? Significa: è un essere s e n s i b i l e, infatti egli è al di fuori dei tuoi pensieri, e che significa questo se non che è un essere sensibile, un essere dell'intuizione percettiva? D o n d e r i c a v i t u l a r a p p r e s e n t a z i o n e d i u n e s s e r e d i s t i n t o d a l l a r a p p r e s e n t a z i o n e ? S u c h e c o s a s i f o n d a l a t u a f e d e , o m e g l i o , l a t u a c e r t e z z a d i u n e s s e r e r e a l e ? Solo e unicamente sui sensi. Che la tua esistenza non sia altro che sensibile, è da te ammesso d i f a t t o e in v e r i t à quando di questo essere precisi che è un essere distinto dalla tua rappresentazione; con questo tu inconsciamente ammetti che non vi sia altro essere se non sensibile, anzi che tu non hai neppure una rappresentazione di un altro essere. Giacché però il senso ti contraddice, ti mostra che questo essere non esiste, mentre nello stesso tempo l'essere, del quale tu affermi l'esistenza, vale per te come l'essere vero, allora tu devi di nuovo trasformare tale essere in un essere d i v e r s o da quello sensibile, ossia in un essere solo c r e d u t o ,

[*] sich offenbarende Wesen, sondern das nur gedachte, abstrakte Wesen das Wahre wird, so bestätigt er diese ursprüngliche Wahrheit dadurch wenigstens, daß er die Wirklichkeit, die Gegenständlichkeit zu einer Eigenschaft dieses abstrakten Wesens macht. Wenn sich daher auch der Mensch über dem Umfang der ursprünglichen Wahrheit des Sinnlichen, über dem Umfang dieses Sinnlichen zur Wahrheit der Einbildung, der Abstraktion abgibt, so ist es doch eine Folge dieser Unzertrennlichkeit des Selbstbewußtseins vom Bewußtsein der gegenständlichen Realität unwillkürlich, diese Abstraktion, diese Einbildung als objektives Wesen, dingliche Existenz sich vorzustellen. Gleichwohl der Mörder [1]

[1] Fortsetzung folgt.

7r eingebildeten Sein machen, die Einbildung zur Existenz Gottes machen: Gott ist ein Wesen der Einbildung. Die Existenz [*] Gottes ist eine sinnliche, weil du keine andere Existenz kennst als sinnliche, keine sinnliche, sondern unsinnliche, weil das Subjekt dieser Existenz ein abstraktes, d. i. unsinnliches ist. Du verbindest die Sinnlichkeit, welche dir der Glaube an die Existenz aufnötigt, mit dem Gedanken, der Abstraktion; du machst den Gedanken zu einem sinnlichen Wesen, versinnlichst ihn — d. h. du befindest dich im Gebiete der Imagination, der Einbildung, denn die Imagination ist es, welche Vorstellungen, Abstraktionen, als sinnliche Wesen, als wirkliche Wesen dir erscheinen läßt. Als Einbildung erscheint dir dieses Wesen nur deswegen nicht, weil es [1] kein besonderes Produkt der Einbildung ist, worüber sie hinausgeht, sondern das allgemeine Wesen der Einbildung selbst ausdrückt, die Einbildungskraft erschöpft — so groß, so umfassend, so unendlich als die Phantasie selbst ist; der Gott faßt alle Dinge in sich, er ist der Inbegriff, die Einbildung aller Dinge in ein Ding, das eingebildete Wesen der Natur und des Menschen selbst, wovon später.

Ein Beispiel möge das πρῶτον ψεῦδος der Theologie und Philosophie erläutern. Dieser Mensch ist mir verhaßt; so oft ich ihn nur sehe, so läuft die Galle mir über, weil er mir in allen

[*] 13 [2].

[**] von dem Bilde des Gemordeten verfolgt wird, so wird der Mensch, der die sinnliche Wahrheit aufgibt, hier doch noch von dem Gespenst wenigstens derselben verfolgt. Sie schwebt ihm stets vor [in] seiner Abstraktion.

[1] es *ms*: sie.

[2] Dreizehnte Seite.

[*] attraverso il senso, bensí quello solo pensato, astratto, allora egli ribadisce questa verità originaria almeno atttraverso il fatto che trasforma la verità, l'oggettività in una proprietà di questo essere astratto. Quand'anche perciò l'uomo oltrepassando l'ambito della verità originaria del sensibile, l'ambito di questo sensibile, si affida alla verità dell'immaginazione, dell'astrazione, una conseguenza di questa indissolubilità dell'autocoscienza dalla coscienza della realtà oggettiva è involontariamente questa: il fatto di rappresentarsi questa astrazione, questa immaginazione, come un essere oggettivo, come un'esistenza concreta. Proprio come l'assassino [1]

[1] Continua.

immaginato, trasformare l'immaginazione nell'esistenza 7r
di Dio: Dio è un essere dell'immaginazione. L'esistenza di Dio è da [*] un lato un'esistenza sensibile, giacché tu non conosci altra [**] forma di esistenza che sensibile, d'altro lato non un'esistenza sensibile, bensí insensibile, giacché il soggetto di questa esistenza è un essere astratto, non sensibile. Tu colleghi al pensiero, all'astrazione la sensibilità, che ti è imposta dalla fede nell'esistenza; tu trasformi il pensiero in un essere sensibile, lo concretizzi sensibilmente — ossia ti trovi nel campo della fantasia, dell'immaginazione, infatti è l'immaginazione che ti fa apparire come esseri sensibili, reali le rappresentazioni, le astrazioni. Per questa ragione appunto questo essere non ti appare come immaginario, per il fatto che non è un particolare prodotto dell'immaginazione, al di là del quale essa possa andare, bensí rappresenta la stessa essenza universale dell'immaginazione, ne esaurisce la forza — è tanto grande, vasto, tanto infinito, quanto la fantasia stessa; Dio comprende in sé tutte le cose, è l'insieme, la concentrazione ideale di tutte le cose in una, l'essere immaginario della natura e dell'uomo stesso, come diremo in seguito.

Un esempio potrebbe illustrare la prima menzogna della teologia e filosofia. Quest'uomo mi è odioso; basta che appena lo veda e subito mi viene la bile, poiché mi si è opposto in tutti

[*] 13 [1].

[**] è perseguitato dall'immagine dell'ucciso, cosí l'uomo, che abbandona la verità sensibile, è qui pur tuttavia perseguitato almeno dallo spettro di essa. Essa si aggira sempre davanti a lui nella sua astrazione.

[1] Tredicesima pagina.

7v Wünschen und Plänen entgegen war; um mir Platz zu machen, um meinen Zweck zu erreichen, mich unbeschränkt geltend zu machen, schlage ich ihn daher tot. Aber der Totschlag hat mich befreit von ihm nur als Objekt der Anschauung, nicht der Vorstellung. Der Tote schwebt mir stets vor Augen und schürt unaufhörlich das Höllenfeuer des bösen Gewissens mir an. Ich bringe ihn mir nicht vom Halse; er verfolgt mich als Gespenst, als Schreckbild meines bösen Gewissens. So ist es auch hier. Gott als abstraktes Wesen ist die Negation der Natur als Objekts der Anschauung — der Gipfel der Abstraktion von der Natur, von der Sinnlichkeit. Aber der Geist der erschlagenen Sinnlichkeit verfolgt den Mörder bis auf die höchsten Höhen seiner übernatürlichen Abstraktion. Die Vorstellung von einem anderen Wesen als dem vorstellenden, denkenden und vorgestellten, gedachten Wesen b l e i b t — dieses Gespenst der Sinnlichkeit ist die E x i s t e n z Gottes. Wie das Gewissen das unmittelbare Bekenntnis der Tat ist, das Bekenntnis: ich bin der Mörder, die Bejahung dessen, was ich mit der Tat negiert habe: so ist die Existenz Gottes nichts anderes als die Konfession, das Bekenntnis: ich bin e i n s i n n l i c h e s Wesen; was nicht sinnlich ist, ist nicht wahr, nicht real, denn es fehlt d i e H a u p t s a c h e : d i e E x i s t e n z .

§

8r Das Fundament des Glaubens an Gott, die Wurzel dieses [*] Glaubens im Menschen, objektiv ausgedrückt: das Fundament, die Wurzel Gottes ist die Natur. Was sträubt sich im Menschen gegen den Satz: Gott ist nicht unterschieden vom Menschen, Gottes Wesen ist das menschliche Wesen? Das Gefühl oder Bewußtsein des Menschen, daß er nicht von sich selbst ist; daß er abhängig ist von einem anderen Wesen als er selbst; daß seine Existenz durch die Existenz eines anderen Wesens bedingt ist [1]; daß er schlechthin bestimmt und begrenzt ist, daß er sich um keinen Fall größer machen kann als er ist [2]. Es ist die Vorstellung der Natur, die Vorstellung von einem von Gott, wie er eigentlicher Gott ist, unterschiedenen Wesen: der Natur. Es ist ganz richtig, wenn man daher sagt, der Glaube an Gott ist dem Menschen eingeboren, denn die Religion ist ursprünglich nichts anderes als das Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur, aber falsch, wenn man mit diesem Gott theistische Vorstellungen verknüpft [3].

i miei desideri e piani; perciò per farmi strada, per raggiungere il mio 7v
scopo, per farmi valere senza limiti, lo uccide. L'uccisione però mi libera da lui solo in quanto oggetto dell'intuizione sensibile, non della rappresentazione. Il morto si aggira sempre davanti ai miei occhi e attizza incessantemente il fuoco infernale della mia cattiva coscienza. Io non me lo levo di torno; egli mi perseguita come uno spettro, come un'immagine terrificante della mia cattiva coscienza. Cosí è anche qui. Dio in quanto essere astratto è la negazione della natura come oggetto dell'intuizione sensibile — il culmine dell'astrazione dalla natura, dalla sensibilità. Lo spirito della sensibilità soppressa però perseguita l'assassino fin sulle piú alte vette della sua astrazione soprannaturale. La rappresentazione di un essere diverso rispetto a quello che rappresenta, pensa o è rappresentato, pensato, r i m a n e — questo spettro della sensibilità è l' e s i s t e n z a di Dio. Come la coscienza è la confessione immediata del misfatto, la confessione: io sono l'assassino, l'affermazione di ciò che con l'azione ho negato: cosí l'esistenza di Dio non è altro se non la confessione, il riconoscimento: io sono un essere s e n s i b i l e ; ciò che non è sensibile, non è vero, reale, poiché gli manca la c o s a p r i n c i p a l e : l' e s i s t e n z a .

§

Il fondamento della fede in Dio, la radice di questa fede nel- [*] 8r
l'uomo o, se vogliamo riferirci all'oggetto, la radice di Dio è la natura. Che cosa nell'uomo si leva contro l'affermazione: Dio non è distinto dall'uomo, l'essere divino è l'essere umano? Il sentimento o la coscienza che ha l'uomo di non esistere per virtú propria, bensí di dipendere da un essere diverso da lui, sicché la sua esistenza è condizionata dall'esistenza di un altro essere; la consapevolezza di essere semplicemente determinato e limitato, di non poter in alcun modo aumentare la sua statura [1]. È la rappresentazione della natura, la rappresentazione di un essere distinto da Dio, inteso in senso proprio, la natura. È del tutto giusto perciò dire che la fede in Dio è innata nell'uomo, infatti la religione non è originariamente se non il sentimento di dipendenza dell'uomo dalla natura, è però falso se a questo Dio vengono collegate rappresentazioni teistiche [2].

§

Die Vorstellung der Natur bleibt aber nicht nur in der Existenz Gottes liegen — was ist die Existenz Gottes als vom Wesen unterschiedene? Sinnlich oder unsinnlich-sinnlich, so ist auch das Wesen — oder in Gott als überhaupt realen, vom Menschen unterschiedenen Wesen; sie bleibt auch ausdrückliche, handgreifliche Grundlage Gottes, selbst im supranaturalistischen Christentum. Hier geht nämlich die Zeugung des Sohnes der Schöpfung der Welt voraus; Gott ist ein zeugendes Wesen eher als ein schaffendes.

[*] 15 [4].

[1] seine Existenz ... ist *ms*: seine Existenz bedingt ist durch die Existenz eines anderen Wesens.

[2] Vgl. *Matth.* 6, 27.

[3] Es ist ... verknüpft: vgl. *W. R.*, § 3.

[4] Fünfzehnte Seite.

8v Die Schöpfung ist ein Werk des Willens und Bewußtseins, des Geistes, die Zeugung aber eine Tat, ein Werk der Natur. Eher als die Willens — Geistestätigkeit ist also Naturtätigkeit — der Geist hängt von der Natur ab. Erst muß die Natur sein, ehe das ist, was sich von der Natur unterscheidet, was nicht Natur ist [1]. Das, was nicht Natur ist, was über der Natur sein will, setzt die Natur voraus. Es ist hier nicht gleichgültig, daß die Zeugung, der Naturakt als Prädikat Gottes als eines von der Natur unterschiedenen, geistigen Wesens vorgestellt [wird]. Es ist genug die ursprüngliche Wahrheit darin anerkannt, daß dem Willensakt der Zeugungsakt vorausgesetzt wird.

Alles das überhaupt, was Gott vom Menschen unterscheidet, ihn zu einem anderen Wesen machen soll, drückt nichts aus als die Natur. Was den Gott vom Menschen unterscheidet, ist das Dunkle, Unbegreifliche in Gott — aber dieser Unverstand ist nur der ursprüngliche Unverstand des Menschen von der Natur. Das Geheimste ist das dem Menschen, seiner Vorstellung, seinem Denken, seinen Sinnen nach Nächste, Offenbarste — eben die Natur (Das Gefühl der Abhängigkeit knüpft sich notwendig an ein bestimmtes Objekt — es ist das Gefühl

§

La rappresentazione della natura però rimane presente non solo nell'esistenza di Dio — che cos'è l'esistenza di Dio in quanto distinta dall'essenza? sensibile o insensibile-sensibile, cosí è anche l'essenza — o in Dio come essere per sé reale, distinto dall'uomo; essa rimane anche come esplicito, tangibile fondamento di Dio perfino nel cristianesimo soprannaturale. In esso infatti la generazione del figlio precede la creazione del mondo; Dio è un ente c h e g e n e r a prima di essere un ente che crea.

[*] 15 [3].

[1] Cfr. *Mt.* 6, 27.
[2] È ... teistiche: cfr. *E. R.*, § 3.
[3] Quindicesima pagina.

La creazione è un'opera della volontà e della coscienza, dello spirito, al 8v
contrario la generazione un atto, un'opera della natura. Prima dunque dell'azione della volontà, dello spirito c'è l'azione della natura, lo spirito dipende dalla natura. Prima deve esserci la natura, perché ci sia quello che si distingue dalla natura, che n o n è natura [1]. Ciò che non è natura, ciò che vuol innalzarsi al di sopra della natura, presuppone questa. Non è qui di poco conto che la generazione, l'atto naturale sia concepito come predicato di Dio, essere spirituale, distinto dalla natura. È cosí sufficientemente riconosciuta la verità originaria, ossia che l'atto della generazione precede quello della volontà.

Tutto quello che in generale distingue Dio dall'uomo, che serve a farne un a l t r o essere, non significa se non la natura. Ciò che distingue Dio dall'uomo, è l'oscurità, il mistero in Dio — ma questa incomprensione è solo l'originaria incomprensione dell'uomo nei confronti della natura. La cosa piú misteriosa è quella che all'uomo, alla sua rappresentazione, al suo pensiero, ai suoi sensi è piú vicina, piú palese — appunto la natura (il sentimento di dipendenza si collega necessariamente a un oggetto determinato — è in generale il sentimento dell'incertezza

überhaupt von der Ungewißheit und Endlichkeit seiner Existenz, ein unbestimmtes Gefühl; sofern kann auch das Objekt ein unbestimmtes, unklares bleiben).

[1] Gott ... ist: vgl. *W. R.*, § 14.

9r Die Existenz ist nicht nur, inwiefern sie scholastisch im Un- [*] terschied vom Wesen, als ein besonderes Prädikat vorgestellt wird, die Position der Natur, sie ist es auch und noch mehr, indem die Existenz in Gott, inwiefern er bereits ein abstraktes, metaphysisches oder mystisches Wesen geworden, als seine erste Grundbestimmung gedacht wird. Das Erste von Gott ist: er ist Sein, Wesen, offenbar: Er ist. Aber Sein ist nur der abstrakte metaphysische Ausdruck und Gedanke der Natur. Gott ist Sein; da werden die moralischen, intellektuellen, menschlichen Eigenschaften von ihm noch abgetrennt, unterschieden, sie kommen erst später in Betracht, sie setzen Sein voraus; aber eben deswegen ist klar, daß Sein nur die Natur ausdrückt und vorstellt; daß Sein nur die auf den abstraktesten, allgemeinsten Ausdruck reduzierte Natur ist [1]. Was ist das Erste, Allgemeinste, was ich von den Dingen außer mir aussage anders: als sie sind? Andere leben, andere denken. Im Sein abstrahiere ich vom Denken, vom Leben, d. i. Empfinden; ich sehe auf nichts weiter z. B. [bei] dem leblosen Dinge und ebenso dem lebenden, daß sie beide ohne Unterschied Objekte des Sinnes, Objekte also, Existierendes, Daseiendes sind.

Die behauptete Unmöglichkeit für den Menschen Gott aufzugeben, ist die Unmöglichkeit für den Menschen, die Überzeugung von einem von ihm unabhängigen, selbständigen, unleugbaren, dem Menschen vorausge-

[*] 17 [2].

[1] Aber Sein ... ist: vgl. *W. R.*, § 25.

[2] Siebzehnte Seite.

e finitudine della propria esistenza, un sentimento indeterminato; in questo senso anche l'oggetto può rimanere un oggetto indeterminato, oscuro).

[1] Dio ... natura: cfr. *E. R.*, § 14.

L'esistenza è non solo, in quanto è concepita secondo i concetti [*] 91
scolastici come un particolare predicato distinto dall'essenza, la posizione della natura, essa è anche questo, ma ancora di piú essendo intesa in Dio, in quanto questi è già diventato un essere astratto, metafisico o mistico, come la sua prima determinazione fondamentale. La prima definizione di Dio: egli è esistere, essere, in modo lapidario: egli è. Ma l'essere è solo l'espressione, il concetto metafisico, astratto della natura. Dio è essere; in tal senso le proprietà morali, intellettuali, umane sono ancora separate da lui, distinte, esse entrano in conto solo dopo, giacché presuppongono l'essere; ma proprio per questo è chiaro che l'essere esprime e rappresenta solo la natura; che l'essere è solo la natura ridotta all'espressione piú astratta, piú universale [1]. Che cos'è la prima cosa, la piú universale che io predico delle cose fuori di me se non che esse sono? Alcune vivono, altre pensano. Nell'essere io astraggo dal pensiero, dalla vita, cioè dal sentire; io non guardo a nient'altro, per es. nella cosa inanimata e parimenti in quella animata, se non che ambedue senza distinzione sono oggetti del senso, oggetti quindi, qualcosa che esiste, che è qui.

La pretesa impossibilità per l'uomo di rinunciare a Dio è l'impossibilità per l'uomo di rinunciare alla convinzione di un essere indipendente, autonomo, inconfutabile, presupposto

[*] 17 [2].

[1] Ma l'essere ... universale: cfr. *E. R.*, § 25.

[2] Diciassettesima pagina.

9v setzten Sein aufzugeben. Aber dieses Unleugbare, dieses dem menschlichen Bewußtsein nicht entreißbare — das ist nicht Gott — das ist die Natur in Gott — die Vorstellung der Natur, wie sie sich mit der Vorstellung Gottes vermischt oder die Grundlage desselben bildet. Gott ist unleugbar, weil die Natur, worauf Gott fußt, unleugbar ist — so unentreißbar, als dem Menschen die Sinne unentreißbar, als ihm das Bewußtsein unentreißbar ist, denn das Bewußtsein setzt notwendig ein Objekt voraus. Kein Gegenstand — kein Bewußtsein.

Die Natur ist nicht nur in der höheren religiösen Lehre, sie ist auch populär, im Sinne des Volkes, die Basis der Religion. Alle Ereignisse der Natur werden als Schickungen Gottes betrachtet. Noch heute beten die Christen bei langem Regenwetter um den Sonnenschein, bei langer Trocknis um Regen [1]. Das, wovon das Gedeihen ihrer Äcker und Felder, die Erhaltung ihres Lebens abhängt, die Natur — ist Gegenstand der Religion und Motiv zu ihren religiösen Akten. Wie aber hier der Zufall, die Veränderlichkeit der Natur zum Willen Gottes erhoben wird, so wird anderseits der notwendige Lauf der Natur, das Gesetz zum religiösen Objekt gemacht, wie wenn man einen z. B. über den Tod eines Kindes betrübten stärket, tröstet, auf die Vorsehung verweist; man müsse sich nicht gegen die Vorsehung sträuben [2].

Ausdrücklich ist es aber die Physikotheologie, worin die Natur als Gottheit verehrt wird.

[1] Alle ... Regen: vgl. *W. R.*, § 32.

[2] nicht ... sträuben *ms*: nicht sträuben gegen die Vorsehung.

§

10r Daß die Existenz der Natur es ist, woran sich der Glaube an [*] die Existenz Gottes knüpft, erhellt am deutlichsten aus dem physikotheologischen Beweis, welcher unter allen Beweisen der — wenigstens auf dem Standpunkt der Bildung und Reflexion — dem Menschen natürlichste, einleuchtendste ist, ja der Beweis, den wenn auch nicht in ausdrücklicher schulmäßiger Form eigentlich jeder macht, der einen eigentlichen Gott glaubt. Allein die Spuren, die Beweise, die man in der Natur von Gott findet, weisen — wohl in der Vorstellung, aber nicht

all'uomo. Ma questa realtà inconfutabile, non sradicabile dalla coscienza 9v
umana — non è Dio — è l a n a t u r a in Dio — la rappresentazione della natura nella misura in cui si confonde con la rappresentazione di Dio o costituisce il suo fondamento. Dio è inconfutabile poiché la natura, su cui poggia Dio, è inconfutabile — cosí poco sradicabile, quanto per l'uomo sono sradicabili i sensi, sradicabile la coscienza, infatti la coscienza presuppone necessariamente u n o g g e t t o . Nessun oggetto — nessuna coscienza.

Non solo nella dottrina religiosa piú elevata, bensí anche comunemente, nell'animo del popolo, la natura è la base della religione. Tutti gli eventi naturali sono considerati volontà di Dio. Ancor oggi i cristiani, quando la pioggia dura a lungo, pregano per il sereno e in una lunga siccità per la pioggia [1]. Oggetto della religione e motivo dei loro atti di culto è ciò da cui dipende il prosperare dei loro terreni e campi, il mantenimento della loro vita, la natura. Come però qui il caso, la variabilità della natura è elevata a volontà di Dio, cosí d'altra parte il corso necessario della natura, la legge, è trasformato in oggetto religioso, come quando per es. si conforta, si consola uno afflitto per la morte di un bambino dicendogli che non bisogna opporsi alla provvidenza.

Quella però in cui esplicitamente la natura è adorata come divinità, è la fisico-teologia.

[1] Tutti ... pioggia: cfr. *E. R.*, § 32.

§

Che sia l'esistenza della natura quella a cui si aggrappa la fede [*] 10r
nell'esistenza di Dio, risulta nel modo piú evidente dalla prova fisico-teologica, che fra tutte è per l'uomo — almeno quello che si trova allo stadio della cultura e della riflessione — la piú naturale, la piú lampante, anzi quella che a ben guardare chiunque creda in un Dio vero e proprio, adduce, anche se non esplicitamente secondo la formulazione scolastica. Tuttavia le tracce, le prove che si trovano di Dio nella natura, non rinviano — certo nella rappresentazione sí, ma non in verità — a l

in Wahrheit — nicht über die Natur hinaus. Die Natur offenbart nur sich selbst: die Weisheit, die Vernunft, die Gesetze der Natur sind nur im Sinne des Menschen — nur in der Sprache und Vorstellungsweise Gesetze, Weisheit — an sich, im Sinne der Natur sind sie es nicht [1]. Was der Mensch sich nicht aus der Natur erklären kann, erklärt sich einfach aus dem Widerspruch unzähliger Erscheinungen mit seinen vorgefaßten Vorstellungen, Begriffen und Einbildungen der Natur, die er für das Wesen der Natur nimmt. Du kannst dir nicht erklären den Ursprung z. B. des organischen Lebens aus der unorganischen Natur, d. h. nicht zusammenreimen deine Vorstellungen und Kenntnisse von der unorganischen Natur [2]. Die Weisheit der Natur hat immer nur eine Torheit sozusagen zur Seite.

[*] 19 [3].

[1] Die Natur ... nicht: vgl. *W. R.*, § 48.
[2] Du ... Natur: vgl. *W. R.*, § 23.
[3] Neunzehnte Seite.

10v Die Weisheit, welche die Pflanzen von der Zerstörung der Blattläuse, der Borkenkäfer abhält, Tiere mit entsprechenden Instrumenten zu ihrer Verteidigung geschaffen hat, ist nur Weisheit im Gegensatz gegen die Torheit, das Übel der Blattläuse [1]. Eins ist gegen das andere — dadurch nur kommt Gleichgewicht heraus. Alles ist relativ: dieses ist nützlich diesem, weil es jenem schädlich, dieses entspricht dem Zwecke der Erhaltung dieses Tieres, weil es dem Zwecke der Erhaltung jenes widerspricht. Alles will unendlich sein, will leben, unbeschränkt, maßlos leben, andere vertilgen; aber anderes will ebenso unendlich sich geltend machen, so determiniert, beschränkt eins das andere, diese gegenseitige Beschränkung erzeugt Friede, Gemein- und Zusammenstimmung; wie gleicher Druck und Gegendruck Ruhe zeugt. Die Weisheit, die Zweckmäßigkeit der Natur ist nur ein Effekt [*] natürlicher, nicht weiser, physischer Ursachen. Sowenig die ersten Menschen, als sie sich zum erstenmal begattet hatten, wußten, daß aus dieser nur aus sinnlicher Lust begehrten und vollzogenen Begattung ein Kind entstehen würde, sowenig also der theologische Zweck der Erzeugung eines Kindes der Grund ihrer Vermischung war: sowenig entspringt

di là della natura. La natura rivela solo sé stessa: la sapienza, la ragione, le leggi della natura sono leggi, sapienza solo nella mente dell'uomo — solo nel suo linguaggio e nel suo modo di pensare — in sé, riferite alla natura, non lo sono affatto [1]. Ciò che l'uomo partendo dalla natura non riesce a spiegarsi, si spiega semplicemente con il fatto che innumerevoli fenomeni contraddicono sue preconcette rappresentazioni, idee e immaginazioni della natura, da lui scambiate per l'essenza della natura. Tu non puoi per es. spiegarti l'origine della vita organica dalla natura inorganica, ossia non puoi mettere d'accordo le tue rappresentazioni e conoscenze della natura inorganica [2]. La sapienza della natura ha sempre appunto a lato per cosí dire una insipienza.

[*] 19 [3].

[1] La natura ... affatto: cfr. *E. R.*, § 48.
[2] Tu ... inorganica: cfr. *E. R.*, § 23.
[3] Diciannovesima pagina.

La sapienza che protegge le piante dalla distruzione dei parassiti delle 10v
foglie, dei coleotteri della corteccia, che ha creato gli animali con strumenti adeguati alla loro difesa, è solo la sapienza in antitesi all'insipienza, al male dei parassiti [1]. La prima è in contrasto con la seconda — da questo solo si crea l'equilibrio. Tutto è relativo: questa cosa è utile a costui, poiché è dannosa a quello, questa corrisponde allo scopo della conservazione di questo animale poiché contraddice allo scopo della conservazione di quello. Ciascuno vuol essere infinito, vuole vivere, vuole vivere senza limiti, senza misura, sopprimere gli altri; ma parimenti anche l'altro vuole affermarsi senza limiti, cosí l'uno determina, limita l'altro, questa reciproca limitazione produce pace, concordanza e armonia; come un'identica azione e reazione produce quiete. La sapienza, il finalismo della natura è solo un effetto di cause naturali, fisiche, non [*] intelligenti. Come quando per la prima volta i primi uomini si accoppiarono, non sapevano che da questo accoppiamento bramato e compiuto solo per il piacere sensuale avrebbe avuto origine un bambino, come quindi lo scopo teologico della generazione di un bambino non fu il motivo della loro unione: cosí l'effetto finalistico che al nostro intelletto

der zweckmäßige Effekt, der unserem Verstande als ein Werk des Verstandes erscheint, aus einem vernünftigen Wesen. Die Wirkungen der Natur sind unwillkürlich, ohne daß eine Absicht zugrunde läge, zweckmäßig. Die Erscheinung ist Vernunft, die Ursache Unvernunft, sogut als die Ursache des Todes nicht eine besondere Absicht und Verstand [ist]. Übrigens ist es schon

[*] Der Mensch macht die Erscheinung der Natur — das, was sie für ihn ist, wie sie ihm erscheint — zum Wesen der Natur [2].

[1] Die Weisheit ... Blattläuse: vgl. *W. R.*, § 47.
[2] Der Mensch ... Natur: vgl. *W. R.*, § 40.

11r durch das religiöse Gefühl und Bewußtsein selbst hinlänglich aus- [*] gesprochen, daß der Gott, der aus der Natur geschaffen wird — der nur in der Natur sich offenbart, eben auch nur ein natürlicher Gott, ein physischer, kein moralischer, kein menschlicher, kein dem, was der religiöse Sinn will, entsprechender Gott. Aber gleichwohl knüpft sich nun an die Natur der Glaube an die Existenz Gottes als eines vom Menschen unterschiedenen anderen Wesens. Oder in weiterer Entwicklung: es ist nur der Schöpfer der Natur, welcher im Gottesgläubigen den Unterschied Gott und Mensch festhält und begründet; es ist die Vorstellung der Natur, die sich besonders in rationalistischen Köpfen zwischen die Identität Gottes und des Menschen hinstellt, die Bekenntnis dieser Identität verhindert. Auf diese Vorstellung gründet sich hauptsächlich auch die Polemik gegen den menschgewordenen Gott. Wie sollte der Schöpfer der zahllosen Weltkörper, d. h. wie sollte das Wesen, das über alle diese Sterne sich erstreckt als ihr Urheber, dieses Wesen, das in meiner Phantasie die Sterne auf Sterne häuft, das die Erde in dem Meer wie einen Tropfen im Meer verschwinden läßt, dieses unendliche Welt- und Naturwesen in einem Menschen sich konzentrieren und auf dieser Erde erscheinen? Wie klein, wie armselig [1]! Es ist diese Vorstellung nur deswegen unwahr und platt, weil sie vom Standpunkt der Religion die Religion verkleinert und

[*] 21 [2].

[1] Wie ... armselig: vgl. *W. R.*, § 44.
[2] Einundzwanzigste Seite.

appare come opera dell'intelletto non proviene da un essere intelligente. Le azioni della natura sono finalistiche involontariamente, senza che alla base ci sia un'intenzione. Il fenomeno è ragione, la causa irrazionale, proprio come la causa della morte non è una particolare intenzione e intelletto. Del resto è già

[*] L'uomo fa del fenomeno della natura — di quello che è per lui, del modo in cui gli appare — l'essenza della natura [2].

[1] La sapienza ... parassiti: cfr. *E. R.*, § 47.
[2] L'uomo ... natura: cfr. *E. R.*, § 40.

espressa a sufficienza da parte del sentimento e della coscienza reli- [*] 11r
giosa stessa la convinzione che il Dio ricavato dalla natura e rivelantesi in quella è appunto solo un Dio naturale, fisico, non un Dio morale, umano, conforme a quello che vuole il senso religioso. Però nello stesso tempo la fede nell'esistenza di Dio in quanto essere diverso, distinto dall'uomo, si connette pur sempre alla natura. O se vogliamo sviluppare il discorso: colui che nel credente fonda e mantiene la differenza tra Dio e l'uomo è solo il creatore della natura, è la rappresentazione della natura, che soprattutto nelle menti razionalistiche si frappone all'identità di Dio e l'uomo e ne impedisce l'ammissione. Su questa rappresentazione si fonda anche principalmente la polemica contro l'incarnazione. Come potrebbe il creatore degli innumerevoli astri, ossia come potrebbe l'essere che, in quanto loro autore, si stende al di là di tutte queste stelle, l'essere che nella mia fantasia accumula stella su stella, che fa scomparire nell'oceano la terra, come una goccia nel mare, questo infinito essere del mondo e della natura, concentrarsi in un uomo e apparire su questa terra? Che meschinità, che miseria! [1]. Questa rappresentazione è falsa e insulsa appunto per il fatto che umilia e mette in ridicolo

[*] 21 [2].

[1] Come ... miseria: cfr. *E. R.*, § 44.
[2] Ventunesima pagina.

11v belächelt, denn der Schöpfer ist selbst eine religiöse Vorstellung, es wird das die Natur hervorbringende Wesen als ein von der Natur unterschiedenes, persönliches Wesen vorgestellt. Willst du daher den christlichen Anthropomorphismus aufgeben, so gib vor allem Deinen Schöpfer auch auf, und setze an dessen Stelle: Natur. Wo ein Schöpfer an der Spitze steht, d. h. ein menschlicher Begriff, da ist die Menschwerdung eine notwendige, wahre Konsequenz [1]. Unterscheidest du Gott von der Natur einmal, d. h. machst ihn also zu einem Wesen, das nicht Natur ist, wie schwach ist es von dir, welche Halbheit, wenn du, der zahllosen Sterne gedenk, einen Anstand nimmst, Gott im Menschen, der sich ja auch von der Natur unterscheidet, der also insofern mit deinem Schöpfer, so hoch du ihn stellst, konform ist, zu realisieren. Du willst so liberal sein, auch ein Stück deines Gottes den Mondbewohnern und s. w. zu lassen. Tor! Sorge nur für dich, nicht für die Götter auf Uranus und Saturnus. Sind dort aparte Wesen, so stehe ich dir dafür, daß sie auch einen aparten Gott haben, der nichts mit dem deinigen gemein [2] hat, der eben so verschieden ist als der Saturn von der Erde. Sind sie aber nicht wesentlich unterschieden, nur so ist der menschliche Gott so gut ihr Gott, als der in Palästina inkarnierte Gott, auch nicht nur der Gott der Juden und Christen, sondern auch der Gott der Deutschen, der Amerikaner ist,

[1] Willst ... Konsequenz: *ibid.*
[2] gemein *ms*: gemacht.

12r daß sie dann ebenso gut, wie wir an menschgewordene Götter glau- [*] ben werden. So unendlich du die wesentlichen Unterschiede der [**] Wesen auf den Sternen und Licht und Materie und Sternschnuppen vervielfältigst, so unendlich vervielfältigst du Gott. Also bleibe bei deinem Gott und verlache nicht eine Konsequenz, die Menschwerdung, welche aus einem Prinzip folgt, das du selbst anerkennst — aus dem Prinzip eines von der Natur unterschiedenen, d. h. menschlichen Gottes; denn warum anders unterscheidest du Gott von der Natur, als weil du dich von ihr unterscheidest und in diesem Unterschied deinen Sinn und Wesen setzest? Du setzest einen Schöpfer über die Natur, weil du dich

la religione partendo da questa, infatti anche il creatore è una rappre- 11v
sentazione religiosa, essendo immaginato come un essere personale, che è distinto dalla natura e la produce. Vuoi tu perciò abbandonare l'antropomorfismo cristiano? Abbandona allora prima di tutto il tuo creatore e metti al suo posto: la natura. Laddove al vertice sta un creatore, ossia un concetto umano, lí l'incarnazione è una conseguenza nessaria, vera [1]. Una volta che tu abbia distinto dalla natura Dio, in altri termini quindi l'abbia trasformato in un essere che non è natura, che debolezza, da parte tua, che incoerenza, se tu, ricordandoti delle innumerevoli stelle, ti fai scrupolo di realizzare Dio nell'uomo, che altrettanto si distingue dalla natura e quindi, come tale, è conforme al tuo creatore, per quanto in alto tu lo voglia porre. Tu vuoi essere tanto generoso da lasciare un pezzo del tuo dio anche agli abitanti della luna etc. Sciocco! Preoccupati solo per te, non per gli dei su Urano e Saturno. Se là ci sono esseri a parte, allora ti assicuro che hanno anche un Dio a parte, un dio, che non ha nulla in comune col tuo, un dio, che è appunto tanto diverso, quanto lo è Saturno dalla terra. Se al contrario essi non sono essenzialmente diversi, allora unicamente il dio umano è il loro dio proprio come, allo stesso modo, il dio incarnato in Palestina non è solo il dio dei giudei e dei cristiani, ma anche il dio dei Tedeschi e degli Americani,

[1] Vuoi ... vera: *ibid.*

sicché essi allora al pari di noi crederanno a dei incarnati. Come tu [*] 12r
moltiplichi all'infinito le differenze essenziali degli esseri estenden- [**]
dole alle stelle, alla luce, alla materia e alle stelle cadenti, cosí moltiplichi all'infinito Dio. Rimani dunque presso il tuo dio e non deridere una conseguenza, l'incarnazione, che discende da un principio che tu stesso riconosci — dal principio di un dio distinto dalla natura, cioè umano; infatti per quale altro motivo tu distingui Dio dalla natura, se non perché distingui te stesso da lei e in questa differenza riponi il tuo senso e la tua essenza? Tu poni al di sopra della natura un creatore, poiché poni te stesso al di sopra della natura, almeno per quanto riguarda [***]

über die Natur setzest, wenigstens deinem Verstande nach, wenn [***] du auch deiner physischen Seite nach dich unter der Natur subsumierst. Wenn du also in dem Schöpfer dein Wesen über die Natur, über die Sterne setzest, warum willst du dich gegen die Konsequenz sträuben, gegen das endlich offene Geständnis, daß dieser Schöpfer dein eigener Kopf, daß dieser Schöpfer das menschgewordene Wesen der Natur ist. Ob du gleich natürlich, wie du die Sterne sinnlich über dich, über die Erde, so auch den Schöpfer über dich selbst dir denkst, die sinnliche Erde als ein Individuum, als eine Art unter der gemeinschaftlichen, unzählige Arten unfassenden Gattung von Weltkörpern, diese Gattung als das

[*] 23 [1].

[**] Gleichwie sich die Inhalte so ausbreiten, eine so große Fläche einnehmen, geben sie sich auch um so mehr dem Tode preis.

[***] So lange ihr ein von der Natur unterschiedenes Wesen an die Spitze derselben stellt, so lange setzt ihr [2] das sich von der Natur unterschiedene Wesen der Natur an die Spitze.

[1] Dreiundzwanzigste Seite.

[2] ihr *ms*: er.

12v gemeinsame identische Wesen, denkst du dir gemäß der Natur des Denkens, welche das Allgemeine vom Individuellen absondert [1], es verselbständigt und zur *causa prima* von dem Individuellen macht [2] — denn dem Denken ist das Allgemeine, weil näher, eher als die Art, als das Individuum, ursprünglicher, unendlicher, weil Denken des Einzelnen unter dem Allgemeinen — *sub specie desselben* — als ein besonderes Wesen, als Gott [3]. Nun ist es dir freilich unbegreiflich, lächerlich, wenn die über die unendlichen Arten und Individuen sich ausdehnende Gattung in diesem einen Individuum sich konzentrieren könne. Ich habe nichts dagegen, wenn du die Erde so in Nichts verschwinden lassen willst [4], nur verlange ich von dir, auch mit ihr deinen erd- und menschgeborenen Schöpfer in nichts fahren zu lassen und dich frisch und keck nicht auf einen Schöpfer, sondern die nackte gottlose Natur als die Basis deiner Existenz zu stützen. Du negierst den menschlichen Gott, weil du die Natur nicht aus dem Kopfe herausbringst.

il tuo intelletto, anche se secondo il tuo lato fisico ti subordini alla natura. Se dunque nel creatore poni il tuo essere sulla natura, sulle stelle, perché vuoi opporti alla conseguenza, alla confessione finalmente aperta che questo creatore è la tua propria testa, che questo creatore è l'essenza della natura, fattasi uomo? Benché naturalmente, come tu ti immagini le stelle sensibilmente al di sopra di te, al di sopra della terra, cosí ti immagini anche il creatore sopra te stesso, sopra la terra sensibile intesa come individuo, come una specie al di sotto del genere comune, che abbraccia innumerevoli specie ed è come

[*] 23 [1].

[**] Quanto piú i contenuti si estendono e occupano un ambito troppo vasto, tanto piú si votano alla morte.

[***] Fin tanto che voi ponete un essere distinto dalla natura al suo vertice, ponete in realtà al suo vertice l'essenza della natura, distinta da essa.

[1] Ventitreesima pagina.

l'identica essenza comune, tu ti immagini tutto ciò conforme alla natura 12v
del pensiero che separa l'universale dall'individuale, lo rende indipendente e ne fa la *causa prima* dell'individuale — infatti per il pensiero l'universale, essendogli piú vicino, è prima, piú originario, piú infinito della specie, dell'individuo, giacché il pensiero dell'individuo avviene sotto l'universale — *sub specie* dello stesso — che è qui inteso come un essere particolare, come Dio [1]. Ora è certo per te incomprensibile, ridicolo che si possa concentrare in quest'unico individuo il genere che si estende a infinite specie e individui. Io non ho nulla in contrario, se tu vuoi cosí far sparire nel nulla la terra, solo richiedo da te che con essa tu faccia dileguare nel nulla anche il tuo creatore, venuto sulla terra e fattosi uomo, e che con semplicità e franchezza ti appoggi non su un creatore, ma sulla nuda, atea natura come sulla base della tua esistenza. Tu neghi il dio umano poiché non puoi toglierti dalla testa la natura. Che cosa è però questo Dio, dal quale tu elimini l'uomo? Ap-

Was ist aber dieser Gott, von dem du den Menschen wegläßt? [*] eben nichts als die Natur. Oder glaubst du aber, daß wenn du von deinem Gott Gestalt, Fleisch, Leidenschaft, Herz wegläßt, nichts Menschliches mehr an ihm bleibt? Ist deine Vernunft nicht auch menschlich? Nicht die Abstraktion derselben, nicht das abstrakteste Wesen menschliche Abstraktion,

[*] Haben nicht auch dieselben Menschen das sinnliche Leben auch von sich, das sinnliche Wesen als unwesentlich abstrahiert, den Willen und Verständnis und Weisheit als ihr Wesen ausgesprochen?

[1] das Allgemeine ... absondert *ms*: das Allgemeine absondert vom Individuellen,

[2] *prima* ... macht *ms*: *prima* macht von dem Individuellen.

[3] So unendlich ... Gott: vgl. *W. R.*, § 42.

[4] so ... willst *ms*: so willst in nichts verschwinden lassen.

13r menschliches Prädikat? Haben die Menschen nicht selbst den Leib, [*] Leidenschaft u. s. w. von sich unterschieden und gesagt: der Geist, das abstrakte und abstrahierende Wesen nur bin ich? Unterscheidet [**] sich der Mensch nicht eben durch das abstrakte, Sinnliches weglassende Denken von der Natur? Solange du einen Unterschied Gottes von der Natur bestehen läßt, solange ⟨du⟩ verkörperst du in Gott nur deinen eigenen Unterschied; solange du also einen Gott bestehen läßt, solange läßt du den Menschen bestehen — als das Urbild Gottes — nur in der Natur hört der menschliche Gott, hört Gott überhaupt auf[1]. Willst du also über den meschgewordenen Gott lachen als ein Produkt der menschlichen Eitelkeit, o! so lache auch von Herzen zugleich über den Schöpfer der Natur, über Gott überhaupt als ein Produkt eitler Selbsterhebung der Menschen über die Natur [2]! Was ist denn dein Schöpfer? ist er ein wissendes und wollendes, geistiges d. i. abstraktes Wesen, so ist die Natur aus ihm unerklärbar, die Genesis der Natur ist ein Machtspruch von dir, eine Ausflucht deiner Unwissenheit, du leitest die Natur aus dir, aus deinem Wesen aus; du machst das menschliche Wesen, wie zum Zweck, so auch zum Ursprung, zum Grund, zur Ursache der Natur; denn

punto nient'altro se non la natura. O credi invece che se dal tuo [*] Dio elimini forma, carne, passione, cuore, non rimanga piú nulla in lui di umano? Non è umana anche la tua ragione? La sua astrazione, l'essere piú astratto, non è forse astrazione umana,

[*] Gli stessi uomini non hanno anche separato da sé come inessenziale la vita sensibile, l'essere sensibile e proclamato come loro essenza la volontà, l'intelletto e la sapienza?

[1] Come tu moltiplichi ... Dio: cfr. *E. R.*, § 42.

predicato umano? Non hanno forse gli uomini distinto da sé anche [*] 13r
il corpo, la passione etc. e affermato: io sono solo spirito, essere che astrae e che viene astratto? L'uomo non si distingue forse dalla na- [**]
tura appunto mediante il pensiero astratto, che tralascia il sensibile? Fin tanto che tu lasci sussistere una differenza di Dio dalla natura, continui a concretare in Dio solo la tua propria differenza; fin tanto quindi che tu lasci sussistere un Dio, lasci sussistere l'uomo — l'archetipo di Dio — solo nella natura cessa il Dio umano, cessa Dio in quanto tale[1]. Se vuoi dunque ridere del Dio incarnato in quanto frutto della vanità umana, oh! allora ridi anche di cuore, allo stesso modo, del creatore della natura, di Dio in quanto tale come frutto di vana autoesaltazione degli uomini al di sopra della natura [2]! Che cosa è infatti il tuo creatore? Essendo un essere che sa e vuole, un essere spirituale, cioè astratto, non può spiegare come sia sorta da lui la natura, sicché la genesi della natura è una semplice pretesa da parte tua, una scappatoia della tua ignoranza, tu ricavi la natura da te, dal tuo essere; come tu trasformi l'essere umano nello scopo della natura, cosí lo trasformi anche nell'origine, nel fondamento, nella causa della natura; infatti

[*] 25 [3].

[**] Wo der Verstand des Menschen ausgeht, da geht sein Wesen aus, aber an der Natur geht das Wesen des menschlichen Verstandes aus: sie ist ihm unbegreiflich, sie ist es, wovon er keine Ahnung hat.

[1] Solange ... auf: vgl. *W. R.*, § 44.

[2] lache ... Natur: vgl. *W. R.*, § 43.

[3] Fünfundzwanzigste Seite.

13v der Schöpfer ist dein Urbild oder, wenn du willst, Abbild. Oder du stopfst, weil dir der Ursprung der Natur, der Materie aus Geist undenkbar, Gott mit Naturalien voll, um wieder sie aus ihm heraus ans Licht zu bringen, aber so spielst du nur Versteck, denn du versteckst nur in Gott die Natur, du machst selbst Gott zu einem Naturwesen, um die Natur zu erklären. Fängst du aber mit der Natur an, setzest [1] du Gott die Natur voraus, nun so mache sie auch offen und ehrlich zum ersten Wesen, zu einem gottlosen Wesen, was sie ja doch schon in Gott ist [2]. Laß also die andere Hälfte fallen, die du mit ihr ungebührlich verknüpfst, höre auf, im Dunkeln zu munkeln, im Trüben zu fischen. Die Natur, die du in Gott setzest im Unterschied von der wirklichen, ist nur eine imaginäre, ist nur deine Vorstellung von ihr. Du willst die Wahrheit anerkennen und willst sie zugleich leugnen, indem du die Natur Gott voraussetzest und sie doch zugleich zum Prädikat desselben machen willst. Du willst Gott anerkennen und Gott leugnen, die Natur leugnen und anerkennen. Dieses Elend verlegst du in die « Natur Gottes ». Kurz nimmst du in den Schöpfer Materialien der Natur auf, so machst du die Natur zum ursprünglichen, unerklärlichen, d. h. aus sich nur erklärlichen Sein und Wesen. Und dabei bleibt es auch. Die bestimmten Gestalten, die individuellen Existenzen der

[1] setzest *ms*: setzt.

[2] stopfst ... ist: vgl. *W. R.*, § 54.

14r Natur, diese Erde, dieser Mond, diese Sonne — sie sind ja alle In- [*] dividuen — sind entstanden, aber die Urstoffe, die Urkräfte — oder [**] wie du es nennen magst — waren immer und werden immer sein [1].

[*] 25 [3].

[**] Laddove cessa l'intelletto dell'uomo, cessa anche il suo essere, ma appunto nella natura l'essenza dell'intelletto umano cessa: essa è per lui incomprensibile, essa è ciò di cui non ha idea.

[1] Fin tanto che ... tale: cfr. *E. R.*, § 44.

[2] ridi ... natura: cfr. *E. R.*, § 43.

[3] Venticinquesima pagina.

il creatore è tuo archetipo o, se vuoi, tua immagine. In altri termini 13v
giacché l'origine della natura, della materia dallo spirito ti è incomprensibile, tu rimpinzi Dio con materiali naturali, per riportarli di nuovo alla luce traendoli da lui, ma in tal modo tu giochi solo a nascondino, infatti non fai che nascondere in Dio la natura, rendi Dio stesso un essere naturale per spiegare la natura. Se però cominci con la natura, se presupponi questa a Dio, allora dichiara anche apertamente e francamente che essa è il primo essere, un essere ateo, ciò che essa appunto è già in Dio [1]. Lascia dunque perdere l'altra metà che tu illegittimamente le colleghi, smettila di sussurrare nel buio e di pescare nel torbido. La natura, che tu, a differenza di quella reale, poni in Dio, è solo una natura immaginaria, è solo la tua rappresentazione di essa. Tu vuoi riconoscere e nello stesso tempo negare la verità, in quanto presupponi a Dio la natura e tuttavia nello stesso tempo la rendi un suo predicato. Tu vuoi insieme riconoscere Dio e negarlo, negare la natura e riconoscerla. Questa miseria è da te proiettata sulla « natura di Dio ». In breve se tu assumi nel creatore materiali della natura, tu fai della natura la realtà e l'essere originario, inspiegabile, ossia spiegabile solo da sé stesso. E qui ci si deve anche fermare. Le forme determinate, le esistenze individuali della

[1] rimpinzi ... Dio: cfr. *E. R.*, § 54.

natura, questa terra, questa luna, questo sole — sono appunto [*] 14r
tutti individui — hanno avuto origine, ma gli elementi primordiali, [**]
le forze primigenie — o comunque tu li possa chiamare — sono sempre

Anfang und Ende der Welt existieren nur in der Vorstellung des Menschen. Und gerade je beschränkter der Mensch ist, je enger der Kreis seiner Anschauung ist, desto leichter, desto näher liegt ihm die Vorstellung von seinem Ende und Anfang. Sein beschränktes, subjektives Maß macht des Objektiven [?] zum Maß der Bauer. Jeder Philosoph hält sein System für das letzte; wo ihm die Gedanken ausgehen, gehen sie auch Anderen aus; jeder Politiker den lausigen *status quo* für das *non plus ultra* der Weltgeschichte, so jeder Mensch bekommt das Maß [2] darin. Wenn ich nicht nach dem Tode existiere, so ist Nichts, also mit mir geht alles aus. Ich bin anno 1800 geboren, [***] mein Vater anno so und so und item mein Großvater. So auch die Welt, die Natur; er zieht die Natur in seinen engen Lebenskreis, erschöpft, wie jener Knabe mit seiner Hand das Weltmeer, mit seiner Handvoll Jahre die Natur; denkt sich eine individuelle menschliche Entstehung. Die Weltentstehungs — und Weltvergehungstheorien gehören in die kindlichen beschränkten Perioden der Menschheit, wo der Mensch eine Spanne Erde für die ganze Erde, für die Welt hielt, wo er beschränkte Lokalstandpunkte zum Standpunkt der Welt machte, wo also in seiner Phantasie, Vorstellung die Welt ihm entstehen und vergehen zu lassen eine Kleinigkeit war. Je beschränkter die Menschen, desto näher rückten sie den Anfang an das Ende der Welt, erwarteten tagtäglich das Ende.

[*] 27 [3].

[**] Die Natur ist für den Menschen, d. h. aber nicht vom Menschen — machen kann er sie nicht, wie eher dir ist.

[***] Nur an letztes Dasein denkt [4].

[1] Die bestimmten ... sein: vgl. *W. R.*, § 19.

[2] Mensch ... Maß *ms*: Mensch das Maß bekommt.

[3] Siebenundzwanzigste Seite.

[4] Mit Bleistift geschriebene Randanmerkung.

14v Die Schranken ihrer Weltanschauung machten sie zu Schranken der Welt; wie jeder Mensch seine individuellen Schranken zu Schranken der Menschheit macht. Weil irgend eine bestimmte Existenz für bestimmte Individuen die absolute Existenz, die alle ihre Vorstellungen erschöpfte,

stati e sempre saranno [1]. L'inizio e la fine del mondo esistono solo nella rappresentazione umana. E proprio quanto piú l'uomo è limitato, quanto piú è ristretto l'orizzonte della sua intuizione sensibile, tanto piú ovvia, tanto piú vicina è a lui l'immagine della sua fine e del suo inizio. La sua misura limitata, soggettiva è presa dal contadino come misura di ciò che è l'oggetto. Ogni filosofo ritiene il suo sistema l'ultimo: dove mancano a lui i pensieri, dovrebbero mancare anche agli altri; ogni politico ritiene il meschino *status quo* come il *non plus ultra* della storia universale, donde ciascuno dovrebbe attingere il proprio criterio di misura. Se io dopo la morte non esisto piú, non esiste piú nulla, quindi con me cessa tutto. Io sono nato il 1800, mio [***] padre l'anno tale e tale, parimenti mio nonno. Cosí anche il mondo, la natura; egli riporta la natura all'interno del suo ristretto orizzonte di vita, esaurisce, come quel fanciullo con la sua mano l'oceano, con la sua manciata di anni la natura; si immagina un'origine individuale, umana. Le teorie dell'origine e della fine del mondo rientrano negli stadi infantili, limitati dell'umanità, in cui una spanna di terra era presa per l'intera terra, ristretti orizzonti locali per l'orizzonte universale, in cui quindi era una bazzecola per l'uomo, nella sua fantasia, nella sua rappresentazione, far sorgere e perire il mondo. Quanto piú gli uomini erano limitati, tanto piú avvicinavano l'inizio alla fine del mondo, ogni giorno attendevano la fine.

[*] 27 [2].

[**] La natura è per l'uomo, questo però non significa che venga dall'uomo — egli non la può fare, in quanto è prima di te.

[***] Pensa solo alla fine [3].

[1] Le forme ... saranno: cfr. *E. R.*, § 19.

[2] Ventisettesima pagina.

[3] Nota scritta a matita.

Essi trasformavano i limiti della loro visione del mondo nei limiti del 14v
mondo stesso, come ciascuno fa dei suoi limiti individuali i limiti dell'umanità. Giacché per determinati individui una certa esistenza particolare era l'esistenza assoluta, che esauriva, portava a termine tutte le

zugrunde richtete [1], so ging damit auch die Welt zugrunde. Das Ende des Papstes ist das Ende der Welt; wenn Rom aus ist, so ist die Welt aus, die ja nur Romes wegen da ist. So macht der Mensch das Besondere zum Allgemeinen, einen Teil zum Ganzen, sein Quentchen zum absoluten Maß. So geht es übrigens auch im abstrakten Denken selbst. [*] Entweder sind ihm die Körper nur als einzelne Gegenstand, er isoliert sie im Denken, fixiert sie — so entsteht ihm das Bedürfnis, sie als entstanden durch mechanische Ursache zu denken; oder ebenso wenn er die Welt zusammenfaßt in einen Gedanken, bestimmten Begriff, so geht er natürlich darüber hinaus, weil er in seinem Denken darübersteht, er läßt daher die Welt in seiner Vorstellung entstehen und vergehen, er unterscheidet die Welt von sich, trennt sie als Objekt herab, setzt daher das abstrakte, abgezogene Wesen, Gott als Wesen über sie; er abstrahiert von ihr — so entschwindet sie ihm, kommt aber sogleich wieder hervor; weil er die Welt sich nicht aus dem Sinn schlagen kann, weil sie ihm allen Stoff, alle Materie gibt, weil ihm also nichts übrig bleibt als das leere Denken, das leere Wesen der Abstraktion, das er als weltlosen Gott setzt. Das subjektive Nichtsein der Welt für ihn macht der Theolog und Philosoph zum objektiven Nichtsein [2]. Gott denkt nicht die Welt, so ist sie nicht, Gott denkt die Welt, so ist sie — d. h. denke ich die Welt, so ist sie, denke ich nicht an sie, richte ich mich nur auf die

[*] Das Opfer beruht darauf, daß aller Genuß durch Bewegungen, Mühe vermittelt ist, die Tauben fliegen mir nicht gebraten in das Maul, den Apfel, der am Baum hängt, muß ich herunterholen.

[1] richtete *ms*: ging.

[2] Das subjektive ... Nichtsein: vgl. *W. R.*, § 42, ebenso §§ 15, 23.

151 Abstraktion, so ist sie nicht für mich. [*]

§

Das wovon ich mich abhängig fühle, ist für mein Gefühl, meine Anschauung, kurz für mich ebenso ein Wesen für sich, als ein [**] Wesen für mich; ersteres inwiefern ich desselben bedarf, ohne daß es meiner bedarf, ich nicht ohne dasselbe existieren kann, letzteres inwie-

loro rappresentazioni, anche il mondo finiva con essa. La fine del papa è la fine del mondo, se Roma cessa, finisce anche il mondo, il quale esiste appunto solo per Roma. In tal modo l'uomo trasforma il particolare nell'universale, una parte nel tutto, la sua porzione nella misura assoluta. Cosí del resto capita perfino anche nel pensiero astratto. O i [*] corpi gli sono oggetto solo in quanto singoli e allora l'uomo li isola nel pensiero, li fissa — in tal caso sente il bisogno di pensarli come prodotti da cause meccaniche; o appena egli ha sintetizzato il mondo in un pensiero, in un concetto determinato, egli va naturalmente oltre, giacché nel suo pensiero è al di là, perciò fa sorgere e perire il mondo nella sua rappresentazione, distingue il mondo da sé, lo separa in quanto oggetto e perciò gli pone come essere al di sopra l'essenza astratta, sublimata, Dio; egli astrae dal mondo, che in tal modo gli scompare dagli occhi, ma subito si ripresenta di nuovo, giacché non può essere tolto dalla testa il mondo, che gli fornisce ogni elemento, tutta la materia, giacché senza di esso non gli rimane in definitiva nient'altro se non il vacuo pensare, la vacua essenza dell'astrazione, che egli pone come Dio senza il mondo. Il teologo e il filosofo trasformano il non-essere soggettivo del mondo per loro nel non-essere oggettivo [1]. Dio non pensa il mondo, allora questo non esiste, Dio pensa il mondo e questo c'è — ciò significa: se io penso il mondo, il mondo c'è, se io non penso ad esso, se mi rivolgo solo alla

[*] Il sacrificio si fonda sul fatto che ogni piacere è mediato da movimenti, da fatica: la manna non piove dal cielo, la mela sull'albero deve essere colta.

[1] Il teologo ... oggettivo: cfr. *E. R.*, § 42, cfr. anche §§ 15, 23.

astrazione, esso non è piú per me [*]. 15r

§

Ciò, da cui sento di dipendere, è per il mio sentimento, per la mia intuizione sensibile, in breve per me, sia un essere per sé, [**] sia un essere per me; la prima cosa, in quanto io ho bisogno di quello senza che quello abbia bisogno di me, io non posso esistere senza di

fern ich dasselbe genieße. Ja schon das Bedürfnis selbst drückt beides aus: die Abhängigkeit meiner Existenz von dem Gegenstand des Bedürfnisses und zugleich das Sein desselben für mich. Diesem Baum hier verdanke ich meine Existenz; wenn er nicht wäre, so könnte ich nicht existieren, er gibt mir Nahrung, Kleidung, Obdach; er imponiert mir zugleich durch seine majestätische Größe und durch die Herrlichkeit und Unbegreiflichkeit seines eigentümlichen Pflanzenwesens. Dieser Baum ist mein Gott, mein Herr, mein Genius; von ihm fühle ich mich abhängig, aber ihn nicht von mir, er bringt ohne mich seine Früchte hervor, er bedarf meiner in keinerlei Weise, er existierte, ehedem ich war und wird sein, auch wenn ich nicht mehr bin, er wird über meine Nachkommen seinen Segen ausbreiten, wie er ihn über meine Vorfahren ausgoß. Aber gleichwohl gibt mir der Baum ebenso wie das demütige Gefühl meiner Abhängigkeit von ihm, meines Nichtseins ohne ihn, so das stolze Gefühl meiner selbst, indem ich den Baum zu meinem Besten verbrauche [1].

[*] 29 [2].

[**] Wie kann der Mensch das Nützliche, was er verbraucht, verehren? Durch die Verehrung gibt et dem Gegenstande zurück, was er ihm praktisch, durch die Benutzung nimmt.

[1] Das ... verbrauche: vgl. *W. R.*, § 28.

[2] Neunundzwanzigste Seite.

15v Inwiefern ich seiner bedarf, bin ich Knecht; inwiefern ich seiner genieße, Herr; im Bedürfnis setze ich mich unter, im Genuß über den Gegenstand; dort erfahre ich ihn als ein Wesen, das unabhängig von mir für sich selbst existiert; hier als ein Wesen, das für mich ist.

Ja mein Abhängigkeitsgefühl ist selbst schon ein egoistisches; ich fühle mich nur abhängig von dem, was ich zu meiner Existenz bedarf, ich bedarf aber nur, was zu meinem Heil, meinem Genuß, meinem Selbstzweck dient. Ein Gegenstand ist mir überhaupt gar nicht [*] weiter gegeben, als wieweit er für mich ist; er ist mir nur so viel, als er für mein Bedürfnis, meinen Sinn ist [1]. Ich bejahe den Gegenstand nur so weit, als er mich bejaht. Meine Verehrung des Gegenstandes ist eine indirekte Verehrung meiner selbst. Er ist mir

lui, la seconda, in quanto io ne usufruisco. In verità già lo stesso bisogno esprime i due aspetti: la dipendenza della mia esistenza dall'oggetto del bisogno e nello stesso tempo il suo essere per me. A quest'albero qui io devo la mia esistenza: se esso non ci fosse, io non potrei esistere, esso mi dà nutrimento, vestiario, riparo; esso mi si impone nello stesso tempo anche per la sua maestosa grandezza e per la magnificenza e imperscrutabilità del suo peculiare essere vegetale. Quest'albero è il mio dio, il mio signore, il mio genio; io sento che dipendo da lui, non lui da me, esso produce i suoi frutti senza di me, esso in nessun modo ha bisogno di me, esso esisteva prima che io ci fossi e continuerà ad esistere quando io non ci sarò piú, esso effonderà la sua benedizione sui miei discendenti, come la riversò sui miei progenitori. Ma tuttavia l'albero, come mi dà il sentimento umiliante della mia dipendenza da lui, del mio non-essere senza di lui, cosí mi infonde pure il fiero sentimento di me stesso, in quanto io adopero l'albero per il mio bene [1].

[*] 29 [2].

[**] Come può l'uomo adorare l'utile, ciò che adopera? Attraverso l'adorazione egli restituisce all'oggetto ciò che praticamente, mediante l'uso, gli sottrae,

[1] Ciò ... bene: cfr. *E. R.*, § 28.

[2] Ventinovesima pagina.

In quanto io ho bisogno di lui, sono servo; in quanto ne usufruisco, padrone; nel bisogno io mi pongo al di sotto, nel godimento al di sopra dell'oggetto; là io lo percepisco come un essere che esiste per sé stesso, indipendentemente da me; qui come un essere che esiste per me. 15v

In effetti il mio sentimento di dipendenza è già in sé stesso un sentimento egoistico; io mi sento dipendente solo da ciò di cui ho bisogno per la mia esistenza, io però ho bisogno solo di ciò che serve alla mia salute, al mio godimento, al mio scopo personale. Anzi un oggetto in generale non mi è dato altrimenti se non in quanto è per [*] me; esso conta per me solo tanto quanto conta per il mio bisogno, per il senso di me stesso [1]. Io affermo l'oggetto solo nella misura

heilig, weil ich, weil mein Leben mir heilig ist, seine Heiligkeit ist nur der Reflex meiner eigenen Heiligkeit [2], hat nur sekundäre, abgeleitete Bedeutung. Meine Verehrung ist nur ein Ausdruck, eine Selbstbekräftigung meines Egoismus. Ich beurteile, verehre einen Gegenstand nur nach dem Maße seiner Wirkungen, Eindrücke auf mich. Selbst, was mich in Verwunderung, Befremdung, ja in Schauder versetzt, ist ein wohltätiges Gefühl für mich. Die Menschen lieben schreckhafte, schaudererregende Erzählungen. Was nützen mir schöne Steine, schöne Blumen? nichts, im Gegenteil ich verschleudere Geld an sie, das ich zu anderen mir benötigsten Dingen recht gut gebrauchen könnte; aber sie gefallen

[*] Wer wird ein Bild anbeten? Aber was tust Du, wenn Du im Geist Gott anbetest? Du betest die Vorstellung, auch ein Bild — freilich ein unbestimmtes — von Gott an.

[1] Inwiefern ... ist: vgl. *W. R.*, § 29.

[2] Meine Verehrung ... Heiligkeit: vgl. *W. R.*, § 5.

16r mir, sie machen mir Freude, ich kann mich nicht satt sehen; [*] ich habe ein Verlangen, eine Begierde, Schönes, Klares, Buntfarbiges zu sehen. Merkwürdig ist und wichtig für die Religion, daß die Menschen an das, was wunderbare Wirkungen auf ihre Augen macht, auch wunderbare Wirkungen auf ihre anderweitigen Bedürfnisse knüpfen. Der für sie unerklärliche Eindruck stürzt sie in einen Abgrund abergläubischer Vorstellungen. Meine Verehrung ist also immer nur ein Reflex dessen, was der Gegenstand für mich ist, ein Reflex der Befriedigung, die mir in irgend einer Weise der Gegenstand gewährt. Ich verehre nur das an einem Gegenstande, was an mir ist. Ich kann nicht lieben, nicht verehren, was wider mich ist, was mir nicht entspricht, mich nicht bejaht, mich nicht mir selbst gibt, nicht mich liebt; was ich liebe, was ich verehre, darin liebe und verehre ich mich selbst.

Die Religion, inwiefern sie sich auf das Abhängigkeitsgefühl gründet, besteht aus zwei entgegengesetzten Elementen — aus einem positiven und negativen Bestandteil, aus der Negation und aus der Position des Menschen. Und wie die Not dem Genuß, das Be-

in cui afferma me. La mia adorazione dell'oggetto è un'indiretta adorazione di me stesso. Esso mi è sacro, giacché io, giacché la mia vita mi è sacra, la s u a santità è solo il riflesso della mia propria santità [2], ha solo un significato secondario, derivato. La mia adorazione è solo un'espressione, un'autoconferma del mio egoismo. Io giudico, adoro un oggetto solo nella misura in cui agisce, esercita un'impressione su di me. Perfino ciò che mi getta nello stupore, nello sgomento, anzi nello spavento, comporta per me un sentimento benefico. Gli uomini amano narrazioni terrificanti, spaventose. A che cosa mi servono belle pietre bei fiori? A nulla, eppure io per essi spreco denaro, che potrei benissimo usare per altre cose a me piú necessarie; ma essi mi piacciono,

[*] Chi può adorare un'immagine? Ma che cosa fai tu quando adori spiritualmente Dio? Adori la rappresentazione, dunque ancora un'immagine — certo indeterminata — di Dio.

[1] In quanto ... me stesso: cfr. *E. R.*, § 29.

[2] La mia adorazione ... santità: cfr. *E. R.*, § 5.

mi procurano gioia, a tal punto che non posso mai sentirmi s a -[*] 16r
z i o ; io ho un'esigenza, una brama di vedere ciò che è bello, nitido, variopinto. Riguardo alla religione è significativo e importante il fatto che gli uomini attribuiscano a ciò che produce meravigliosi effetti sui loro occhi, anche meravigliosi effetti sui loro piú diversi bisogni. L'impressione per loro inesplicabile li precipita in un abisso di rappresentazioni superstiziose. La mia adorazione è quindi pur sempre un riflesso di ciò che l'oggetto è p e r m e , un riflesso della s o d d i s f a z i o n e , che in qualche modo esso mi procura. In un oggetto io venero solo ciò che è r i s p e t t o a m e . Io non posso amare, non posso venerare ciò che è contro di me, ciò che non è conforme a me, che non mi afferma, che non mi ridà a me stesso, che non mi ama; in ciò che amo, che venero, io amo e venero me stesso.

La religione, in quanto si fonda sul sentimento di dipendenza, è data da due elementi contrapposti — da una componente negativa e da una positiva, dalla n e g a z i o n e e dall' a f f e r m a z i o n e dell'uomo. E come la mancanza precede il godimento, il bisogno la soddisfazione, il sentimento del mio non-essere il sentimento del mio essere, cosí

dürfnis der Befriedigung, das Gefühl meines Nichtseins dem Gefühl meines Seins vorangeht, so ist auch das Erste in der Religion, der Grund und Anfang derselben, das negative Selbstgefühl des Menschen.

[*] 31 [1].

[1] Einunddreißigste Seite.

16v Ich bin Nichts; das ist der erste Satz der Religion. Alles ist wider mich; Alles kann mich vernichten; Alles existiert für sich, ohne mich; ich bin das elendste, hilfloseste, abhängigste Geschöpf unter der Sonne. Alles ist Gott gegen mich, Alles, was nur immer von Menschen unterschieden, es sei was es will, auch das albernste Zeug: die Religion der Bagatelle. Ein stärkeres Nichtigkeits-, Abhängigkeitsgefühl kann es wohl nicht geben, als wenn der Mensch eine Muschelschale, eine Feder, oder gar seinen Schatten verehrt. Aber dieses Nichtigkeitsgefühl, diese Negation des Menschen ist nur der Grund, wie das Bedürfnis nur der Grund der Befriedigung ist; sie ist nur Anfang, [*] Schein; sie hat einen anderen, einen ganz entgegengesetzten Sinn, als es beim ersten Anblick darbietet, es ist eine Negation, die zu ihrem Zwecke die Position des Menschen hat.

§

Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur ist der Grund der Religion; aber die Aufhebung dieses Abhängigkeitsgefühls, die Selbständigkeit und Freiheit des Menschen von der Natur ist der Zweck der Religion [1]. Oder: das Verhältnis des Menschen zu einem anderen Wesen als er selbst, ist der Anfang, die Voraussetzung, der Grund, das Verhältnis des Menschen zu einem Wesen, das sich nicht von ihm unterscheidet, das sein Wesen, ist der Zweck der Religion. Bestimmt man das Abhängigkeitsgefühl, inwiefern es Demut, Negation, Nichtsein des Menschen ausdrückt, als das Wesen der Religion; so kann

[*] Die Natur ist lediglich in den Augen der Religion mehr als Natur, aber sie ist es auch weniger als sie ist. Der Mensch verhält sich überhaupt

anche nella religione il principio, il fondamento e l'inizio di essa è il sentimento negativo che l'uomo ha di sé.

[*] 31 [1].

[1] Trentunesima pagina.

Io non sono nulla; questa è la prima affermazione della religione. Tutto è contro di me; tutto mi può distruggere; tutto esiste per sé, senza di me; io sono la piú misera, la piú sprovveduta, la piú dipendente creatura sotto il sole. Tutto è Dio rispetto a me, tutto ciò che appunto in qualsiasi modo sia distinto dall'uomo, qualunque cosa sia, anche la piú stupida: la religione delle sciocchezze. Non ci può essere in verità un piú forte sentimento di nullità, di dipendenza se non quando l'uomo adora una conchiglia, una penna o addirittura la sua ombra. Questo sentimento della propria nullità, questa negazione dell'uomo è solo il fondamento, come il bisogno è solo il fondamento della soddisfazione; essa è solo l'inizio, apparenza; in realtà ha un altro [*] senso, un senso del tutto opposto rispetto a ciò che presenta a prima vista, è una negazione, che ha per suo scopo la affermazione dell'uomo. 16v

§

Il sentimento di dipendenza dell'uomo dalla natura è il fondamento della religione; ma il superamento di esso, l'autonomia e libertà dell'uomo dalla natura è lo scopo della religione [1]. In altri termini: l'inizio, il presupposto, il fondamento è la relazione dell'uomo verso un essere diverso da ciò che è lui, lo scopo della religione la relazione dell'uomo verso un essere, che non si distingue da lui, che è il suo stesso essere. Se si definisce essenza della religione il sentimento di dipendenza, in quanto esprime l'umiliazione, la negazione, il non-essere dell'uomo, allora si può

[*] In verità agli occhi della religione la natura è piú della natura, ma è anche meno di quello che è. Con essa l'uomo si comporta in generale come

so zu ihr, wie er zu jedem Gegenstande; er ist ihm, was er im Gemüt, in der Vorstellung ihm erscheint.

[1] Das Abhängigkeitsgefühl ... Religion: vgl. *W. R.*, § 29.

17r man sagen: der Grund der Religion ist wohl religiös, aber der [*] Zweck der Religion ist irreligiös: keine Religion, kein Gott. Die Göttlichkeit ist der Anfang, die Gottlosigkeit der Zweck der Re- [**] ligion. Der Anfang ist die Uneinigkeit des Menschen mit sich, der Zwiespalt zwischen seinem Abhängigkeitsgefühl und Freiheitstrieb, der Zweck ist die Einheit des Menschen mit sich. Oder die Gottheit der Natur ist die Basis der Religion und aller Religion, auch der christlichen; die Gottheit des Menschen aber ist der Endzweck [***] der Religion[1]. Wo dieser Endzweck erreicht ist, hört die Religion auf. Oder auch so: das Bedürfnis ist der Grund, der Genuß der Zweck der Religion. Die Aufgabe der Religion ist, ein Objekt zu finden, in welchem sie alle Begierde des Menschen befriedigen und erschöpfen, welches daher nicht mehr um eines bestimmten, endlichen Bedürfnisses oder Zwecks willen gesucht und begehrt wird, ein Objekt, das nicht mehr um eines von ihm unterschiedenen Gutes willen begehrt, sondern deswegen, weil es selbst das Höchste, das alle Güter umfassende Gut ist. Und der Gang der [****] Religion ist, daß während das Subjektive abhängig ist zuerst vom Objektiven, dieses Verhältnis geradezu umgekehrt, das Objektive abhängig gemacht wird vom Subjektiven; oder daß, während der Mensch erst das Wesen der Natur für sein Wesen, seinen Ursprung hält, er vielmehr sein Wesen als das

[*] 33 [2].

[**] Das, wovon der Mensch abhängig ist, sucht er von sich abhängig zu machen.

[***] Um die Natur abhängig zu machen, muß sie selbst abhängig werden von Wesen, die von der Natur sich unterscheiden, auf den Menschen achten, hören.

[****] Oder während er vor der Natur zuerst ins Nichts verschwindet, zuletzt die Natur vor ihm in nichts verschwindet.

[1] kann man ... Religion: vgl. *ibid.*

[2] Dreiunddreißigste Seite.

con qualsiasi oggetto; questo è per lui ciò che è nell'animo, ciò che gli appare nella rappresentazione.

[1] Il sentimento ... religione: cfr. *E. R.*, § 29.

dire: il fondamento della religione è sí religioso, ma lo scopo di [*] 17r
essa è irreligioso: nessuna religione, nessun Dio. La divinità è l'inizio, l'ateismo lo scopo della religione. L'inizio è la dissocia- [**]
zione dell'uomo con sé stesso, il dissidio fra il suo sentimento di dipendenza e il suo impulso alla libertà, lo scopo è l'unità dell'uomo con sé. In altri termini la divinità della natura è la base della religione e di ogni religione, anche di quella cristiana; la divinità dell'uomo è però lo scopo finale della religio- [***]
ne [1]. Quando questo scopo finale è raggiunto, la religione termina. Oppure possiamo esprimerci anche in questo modo: il bisogno è il fondamento, il godimento lo scopo della religione. Compito della religione è di trovare un oggetto, in cui possa soddisfare e appagare tutti i desideri umani, un oggetto che perciò venga ricercato e bramato non piú per un bisogno o uno scopo determinato, finito, un oggetto che venga desiderato non piú per un bene da esso distinto, bensí per il fatto che è esso stesso il bene supremo, quel- [****]
lo che contiene in sé tutti i beni. E il procedimento della religione consiste nel fatto che mentre dapprima il soggettivo dipende dall'oggettivo, questo rapporto viene addirittura rovesciato e l'oggettivo fatto dipendere dal soggettivo; in altri termini, mentre l'uomo dapprima ritiene sua essenza, sua origine l'essere della natura, poi concepisce piuttosto il suo essere quale

[*] 33 [2].

[**] L'uomo cerca di rendere dipendente da sé ciò da cui dipende.

[***] Affinché la natura sia resa dipendente, questa deve diventare essa stessa dipendente da esseri che si distinguono dalla natura, che badano all'uomo, che lo ascoltano.

[****] In altri termini, mentre dapprima egli dinanzi alla natura scompare nel nulla, alla fine è la natura che dinanzi a lui scompare nel nulla.

[1] si può ... religione: cfr. *ibid.*

[2] Trentatreesima pagina.

17v Wesen der Natur erfaßt, daß während er anfänglich sich der Natur, er im Fortgang und Schluß die Natur sich unterwirft.

§

Die Natur ist der erste, ursprüngliche und der Grundlage nach bleibende Gegenstand der Religion; aber sie ist nicht der Religion Gegenstand als Natur, nicht in dem Sinne, in welchem sie uns Ge- [*] genstand, ⟨die⟩ die wir von der Natur uns unterscheiden und das von der Natur unterschiedene Wesen als das wahre, göttliche Wesen denken und verehren. Die Natur ist dem Menschen Gegenstand als das, was er selbst ist; oder so wie er selbst ist. Der Mensch unterscheidet nicht zwischen sich selbst und einem anderen Wesen [1]. Was in ihm vorgeht und ist, geht außer ihm vor: Träume sind ihm Begebenheiten, Tatsachen, Wahrheiten, Vorstellungen Wesen, er geht an den Ort hin, wohin er in Gedanken geht; was außer ihm ist, geht in [**] ihm vor, jede Sonnenfinsternis ist für ihn ein Bekenntnis von Gemütsleiden. Alles ist ihm lebendiges, persönliches, empfindendes [***] Wesen. Da aber die Empfindung sich in gute und böse, angenehme und unangehme Empfindungen scheidet, da er in sich von den entgegengesetzten Leidenschaften, von Zorn, Haß, Abneigung und Liebe, Zuneigung bewegt wird, da die Dinge außer ihm verschieden stimmen, bald traurig, bald freudig, die Eindrücke,

[*] Was nur außer dem Menschen, setzt er über sich, weil es über seinen Vorstellungen oder Begriffen, ist es über seinem Wesen.

[**] Die Götter sind ihm existierende Wesen, weil sie in seiner Vorstellung, Erinnerung, Traum existieren.

[***] So ist es nur sein Wesen, was die Natur zu einem anbetungswürdigen Wesen macht.

[1] Die Natur ... Wesen: vgl. *W. R.*, § 26.

18r die Dinge in seinem Gemüt, für die objektiven Qualitäten der [*] Dinge selbst gelten, so scheiden sie sich in gute und böse Wesen [1]. Und da sie ihm schaden und nützen können, so erweist er ihnen Dienste, sucht er sie aber dadurch in seinen Dienst zu bringen. Da sie können,

essenza della natura, sicché mentre inizialmente si sottomette alla natura, 17v
in seguito e alla fine si assoggetta la natura.

§

La natura è l'oggetto primordiale, originario e in fondo permanente della religione; ma non è oggetto della religione in quanto natura, non lo è nel senso in cui è oggetto a noi che ci distinguiamo dalla [*] natura e concepiamo e adoriamo come essere vero, divino, l'essere distinto dalla natura. La natura è per l'uomo oggetto in quanto è ciò che è lui stesso; o è come è lui stesso. L'uomo non distingue fra sé stesso e un altro essere [1]. Quanto c'è e capita in lui, capita al di fuori di lui: i sogni sono per lui avvenimenti, fatti, verità, le immaginazioni esseri, egli si sposta nel luogo in cui va col pensiero; quanto [**] c'è al di fuori di lui, capita in lui, ogni eclissi solare significa per lui una confessione dei suoi dolori dell'animo. Ogni cosa è per lui un [***] essere vivo, personale, sensibile. Giacché però le sensazioni si dividono in buone e cattive, piacevoli e spiacevoli, giacché egli è in lui stesso mosso da passioni contrarie, da collera, odio, antipatia e amore, simpatia, giacché le cose fuori di lui lo rendono sempre diverso, ora triste, ora allegro, e le impressioni,

[*] L'uomo pone al di sopra di lui ciò che appunto è fuori di lui, poiché è al di sopra delle sue rappresentazioni o concetti, al di sopra del suo essere.

[**] Gli dei sono per lui esseri esistenti, giacché esistono nella sua rappresentazione, nella sua memoria, nel suo sogno.

[***] Cosí è solo il suo essere, che rende la natura un essere degno di adorazione.

[1] La natura ... essere: cfr. *E. R.*, § 26.

le cose nel suo animo valgono per le qualità obiettive delle cose [*] 18r
stesse, cosí esse si dividono in esseri buoni e cattivi [1]. E poiché questi possono essergli nocivi e utili, cosí egli tributa loro servizi cercando però in tal modo di piegarli al loro servizio. Giacché essi possono ciò

was er nicht kann, was über sein Vermögen geht, aber was sie tun [**] können und wirklich tun, von ihrem Willen abhängt — denn sie sind willkürliche Wesen — anders wollen und tun können, so werden sie Gegenstand des Gebetes, der Bitte [2]. Denn der Mensch sucht durch seinen Willen ihren Willen zu ändern, zu bestimmen, d. h. er will das, wovon er sich abhängig fühlt, abhängig von sich machen. Worauf beruht das Opfer? Auf dem Gefühl, daß ich nur von der Gnade, der Willkür lebe der Dinge, die ich zur Existenz notwendig gebrauche. Alles was ist, ist berechtigt zur Existenz, hat eben so viel Recht, als ich; ich beraube den Baum seiner Früchte, indem ich sie herunterreiße, ich begehe einen Frevel an ihm. Gleichwohl reißt [***] mich die Notwendigkeit der Begierde; dieser Widerspruch zwischen der Freveltat meiner Hand und Unverschämtheit meines Magens und zwischen der Vorstellung von dem Ding, worin es ein lebendiges, selbstberechtigtes Wesen und der aus dieser Vorstellung entspringenden Scheu gleiche, tilge ich durch Opfer aus [3].

[*] 35 [4].

[**] Wie der Mensch dahin kam, ohne Abzug an seine Speisen, ohne Verschwindung genießbarer Güter, an die Lust die Güter der Erde zu genießen [5], so muß er auch dahin kommen ohne Verkümmerung seiner Seele, ohne Abzug von sich, von seiner Kraft zu leben, zu denken.

[***] Das vom Willen des Menschen Unabhängige ist Gegenstand der Religion, auch in der christlichen. Aber hier gilt die moralische Vollkommenheit und Seligkeit für unabhängig vom Willen des Menschen.

[1] Da ... Wesen: vgl. *ibid.*

[2] Und da ... Bitte: vgl. *W. R.*, § 31.

[3] Alles was ... aus: vgl. *W. R.*, § 28.

[4] Fünfunddreißigste Seite.

[5] Lust ... genießen *ms*: Lust zu genießen die Güter der Erde.

18v Ich tue ihm wehe, ich füge ihm ein Leid, indem ich ihn beraube seiner Frucht; um dieses Wehtun wieder gut zu machen, um mein Gewissen und damit den Gegenstand selbst zu beschwichtigen, tue ich mir selbst ein Wehe an; breche mir einen Genuß ab, gebe dem Gegenstand [*] etwas von dem Seinigen zurück [1]. Die Opfer sind daher ursprünglich identisch mit dem Gegenstand, von derselben Natur und Art als er ist.

che lui non può, ciò che supera le sue facoltà e tuttavia quanto essi [**] possono fare e fanno realmente, dipende dalla loro volontà — infatti essi sono esseri dotati di libero arbitrio — possono volere e fare altro, allora diventano oggetto di invocazione, di preghiera [2]. Infatti l'uomo cerca, mediante la sua volontà, di modificare, di determinare la loro volontà, ossia vuole far dipendere da sé ciò da cui si sente dipendente. Su che cosa si fonda il sacrificio? Sul fatto che sento di vivere solo per grazia, per l'arbitrio di quelle cose, che occorrono alla mia esistenza. Tutto ciò che è, è autorizzato ad esistere, ha altrettanto diritto quanto me; carpendo a un albero i suoi frutti, io lo derubo, compio un oltraggio nei suoi confronti. Ciò nonostante [***] la necessità del desiderio mi trascina; questa contraddizione fra l'oltraggio della mia mano, l'insolenza del mio stomaco e la rappresentazione della cosa, in quanto essere vivo, autorizzato da sé all'esistenza, con il timore che ne deriva, è da me appianata, eliminata mediante il sacrificio [3].

[*] 35 [4].

[**] Come l'uomo è arrivato al punto di cibarsi senza detrarre nulla, di godere i beni della terra senza distruggerne fra quelli destinati al suo godimento, così deve anche arrivarvi senza rattrappimento della sua anima, senza perdita di sé, della sua forza di vivere, di pensare.

[***] Ciò che non dipende dalla volontà dell'uomo è oggetto della religione, anche nel cristianesimo. Qui però vengono considerate indipendenti dal volere dell'uomo la perfezione morale e la beatitudine.

[1] Giacché ... cattivi: cfr. *ibid.*

[2] E poiché ... preghiera: cfr. *E. R.*, § 31.

[3] Tutto ciò ... sacrificio: cfr. *E. R.*, § 28.

[4] Trentacinquesima pagina.

Derubandolo del suo frutto io gli faccio del male, gli infliggo un dolore; 18v
per emendare questo dolore, per placare la mia coscienza e quindi l'oggetto stesso, io arreco anche a me un dolore; mi interrompo un godimento, restituisco all'oggetto qualcosa di suo [1]. Alle origini per- [*]
ciò le vittime sono identiche all'oggetto di culto, della stessa natura e specie di quello. A Cerere vengono offerti dei vegetali. I sacrifici di ani-

Der Ceres werden Pflanzenopfer gebracht. Die tierischen Opfer entstanden nur, als man Tiere schlachtete. Um sein Gewissen zu beschwichtigen, um ihre zürnenden Manen zu versöhnen [2], opferte man ihnen von den verspeisten Tieren. Das Opfer tilgt ein Schuldgefühl — eine Satisfaktion gegen den Gegenstand. Es ist aber zugleich auch ein Ausdruck des Dankgefühls; insofern mein Nehmen nur die Annahme eines mir dargebotenen Geschenkes ist. Sein eigentlicher Zweck ist aber die Selbstposition, die Selbstbefriedigung des Menschen. Es beginnt im Abhängigkeitsgefühl, aber endet im Selbstgefühl [3]. Die Opferfeste endigen in Schmausereien. Ich opfere, weil was ich brauche, genieße, nicht mein ist, weil ich mich abhängig fühle von dem Wesen, aber ich opfere, um mir nur auch den Vollgenuß, das Recht des Genusses zu geben, ich opfere, um von dem Druck des Abhängigkeitsgefühls frei zu werden; die Götter, die mir zürnten, wenn ich nicht opferte, sind nun nach dem Opfer mir gut, meine Gäste, d. h. ich bin nun vollends

[*] Wie die Menschen ein Spielwerkzeug ihrer Einbildungen und Vorstellungen sind! Die Indianer tun, was ihnen träumt. Der Traum ist ihr Gesetzgeber! ihres Tun Beispiel, s[iehe] *Amerika*, S. 170, I [4].

Was der Mensch theoretisch über sich stellt, setzt er praktisch unter sich.

Die Natur[religion] ist ein Widerspruch: sie verehrt das vom Menschen unterschiedene Wesen als ein menschliches, sie verehrt das menschliche Wesen als ein vom Menschen unterschiedenes Wesen. Sie macht die Natur zu Gott — Menschen, den Gott wieder zur Natur.

[1] Ich tue ... zurück: vgl. *ibid.*

[2] Um sein ... versöhnen: vgl. *ibid.*

[3] Sein ... Selbstgefühl: vgl. *W. R.*, § 29.

[4] Johann Friedrich Schröter, *Allgemeine Geschichte der Länder und Völker von Amerika*, nebst einer Vorrede S. J. Baumgartens, Bd. I (Halle 1752), S. 170.

19r bei mir, mit mir im Reinen; ich bin erst jetzt Mensch, zum Ge- [*]
nusse der Dinge berechtigtes, sich selbst fühlendes Wesen. Der mir gute Gott steht mir nicht mehr als Gott, als ein anderes Wesen gegenüber, d. h. ich bin mir jetzt selbst gut, ich gönne mir etwas Gutes, was ich mir erst aus Ängstlichkeit und Schüchternheit, aus Selbstbeschränktheit versagte, nicht gönnte. Meine Heiterkeit, mein Frohsinn, meine Gewissenlosigkeit, mein göttliches Selbstgefühl ist der Genius,

mali ebbero origine solo quando si cominciò a uccidere gli animali. Per placare la propria coscienza, per riconciliare i loro mani adirati [2], si offriva loro parte degli animali che si consumavano. Il sacrificio elimina un senso di colpa — è una propiziazione dell'oggetto. È però anche nello stesso tempo espressione del sentimento di gratitudine; in questo senso il mio prendere è solo ricevere un regalo, che mi è offerto. Il suo vero scopo è però l'affermazione, la soddisfazione di sé da parte dell'uomo. L'inizio è nel sentimento di dipendenza, ma la fine nella certezza di sé [3]. Le feste sacrificali finiscono in bagordi. Io faccio sacrifici poiché quello di cui ho bisogno, quello che gusto, non è mio, poiché io mi sento dipendente da quell'essere, ma io faccio sacrifici appunto anche per assicurarmi il pieno godimento, il diritto di godere, per liberarmi dell'oppressione del senso di dipendenza; gli dei che, se non avessi fatto sacrifici, si sarebbero adirati con me, ora dopo il sacrificio sono con me buoni, sono miei ospiti, ossia io sono ora pienamente

[*] Come gli uomini sono uno zimbello delle loro immaginazioni e rappresentazioni! Gli Indiani fanno ciò che capita loro di sognare. Il sogno è il loro legislatore! Come esempio del loro agire, v[edi] *Amerika*, p. 170, I [4].

L'uomo nella pratica mette sotto di sé ciò che in teoria pone al di sopra.

La religione naturale è una contraddizione: essa adora come se fosse umano l'essere distinto dall'uomo e come se fosse distinto dall'uomo l'essere umano. Essa trasforma la natura in Dio — e di nuovo gli uomini, Dio nella natura.

[1] Derubandolo ... suo: cfr. *ibid.*

[2] Per placare ... adirati: cfr. *ibid.*

[3] Il suo ... sé: cfr. *E. R.*, § 29.

[4] Johann Friedrich Schröter, *Allgemeine Geschichte der Länder und Völker von Amerika*, nebst einer Vorrede S. J. Baumgartens, vol. I (Halle 1752), p. 170.

in pace, in accordo con me; soltanto ora io sono uomo, un essere [*] 19r
autorizzato al godimento delle cose, un essere certo di sé stesso. Il Dio, che è buono verso di me, ora non mi sta piú di fronte come Dio, come un altro essere, ciò significa che ora io sono verso me stesso buono, mi permetto qualcosa di buono che prima per scrupolo e timore, per penitenza, mi proibivo, non mi permettevo. La mia serenità, la mia allegria, la mia spregiudicatezza, la mia divina certezza di me stesso è

der gute Gott, der über mir schwebt, der Interessen an meinem Heil ausgleicht [?].

Die Religion hat keinen besonderen Inhalt, keine besonderen Gefühle. Alle Gefühle, die ursprünglich für Religion galten oder [**] Quellen der Religion waren, haben wir auch noch, aber sie gelten uns nicht mehr dafür, weil wir nur andere bestimmte Gefühle allein für religiös halten. Auch wir klagen, wenn ein schöner Baum vor unseren Augen gefällt wird, auch wir nehmen Anstand, eine schöne Blume zu brechen oder zu zertreten, auch wir scheuen uns, ohne Not ein Tierchen zu töten. Dieses Gewissen, diese Scheu, Anderes, Lebendiges zu verletzen, ist Religion. Religion ist überhaupt, woraus du dir ein Gewissen machst, es sei was es wolle. Alles, was nur der Mensch tut, unternimmt, ist eben dem befangenen, von der Vorstellung beherrschten Menschen eine Gewissenssache; Alles ohne Unterschied ist ihm daher ein Gegenstand der Religion. Jeder Tritt ist ihm eine Freveltat — er entweiht mit seinen Füßen den heiligen

[*] 37 [1].

[**] Das Wesen der Natur nicht als objektives Naturwesen, sondern als Wesen der Phantasie, als Wesen des Gewissens, das Gewissen ist das göttliche Wesen.

[1] Siebenunddreißigste Seite.

19v Boden der Erde — jeder Schritt ein Schritt zum Leben oder Ver- [*] derben — denn er kann keinen Schritt tun, ohne eine Gottheit zu beleidigen — jeder Blick eine Frechheit, mit der [er] den Schleier der Natur lüftet. Der urprüngliche Mensch ist ein Fremdling in der Natur. Es ist ihm zumute, wie uns, wenn wir in einem fremden Hause sind, wo [1] wir uns hüten auch nur mit einem Stäubchen Tabak zu verunreinigen. Wenn die Wilden Diebe sind, so kommt das nur daher, daß sie auch in Beziehung auf die Natur Diebe sind. Das Gefühl, Eigentümer, Herr der Natur zu sein, geht ihnen ab.

§

Die Religion — als Objekt des religiösen Gefühls oder Bewußt-

il genio, il buon Dio che aleggia su di me, che armonizza gli interessi verso la mia salute.

La religione non ha un contenuto particolare, sentimenti particolari. Tutti i sentimenti, che in origine valevano come religione o [**] come fonte della religione, sono pure anche in noi, ma per noi non hanno piú lo stesso significato, giacché noi consideriamo appunto religiosi solo altri determinati sentimenti. Anche noi ci lamentiamo se davanti ai nostri occhi viene abbattuto un bell'albero, anche noi ci facciamo scrupolo di non strappare o calpestare un bel fiore, anche noi ci guardiamo dall'uccidere senza necessità un animaletto. Questo coscienza, questo timore di danneggiare un altro, un essere vivente, è religione. Religione è in generale tutto ciò rispetto a cui tu ti fai un problema di coscienza, qualunque cosa essa sia. E appunto per chi è schiavo dei pregiudizi, dominato dalla rappresentazione, ogni cosa che egli soltanto faccia, intraprenda, è una questione di coscienza; tutto senza distinzione è per lui quindi oggetto della religione. Ogni passo è per lui un peccato — egli con i suoi piedi profana il sacro

[*] 37 [1].

[**] L'essenza della natura non come natura obiettiva, no, bensí come essenza della fantasia, come essenza della coscienza, la coscienza è l'essere divino.

[1] Trentasettesima pagina.

suolo della terra — ogni passo è un passo verso la vita o verso la [*] 19v
rovina — infatti egli non può fare nemmeno un passo senza offendere una divinità — ogni sguardo è un'impudenza, con cui solleva il velo della natura. Il primitivo è uno straniero nella natura. Egli si sente come noi quando siamo in casa d'altri e stiamo attenti a non sporcare anche solo con un pizzico di tabacco. Se i selvaggi sono ladri, ciò deriva dal fatto che anche rispetto alla natura sono ladri. Manca loro il senso di essere proprietari, padroni della natura.

§

La religione — in quanto oggetto del sentimento e della coscienza religiosa — si fonda sulla contraddizione fra v o l e r e e potere, desi-

seins — beruht auf dem Widerspruch zwischen Wollen und Können, Wünschen und Erreichen, Absicht und Erfolg, Vorstellung und Wirklichkeit, Idee und Realität. Im Wollen, Wünschen, Vorstellen, Denken ist der Mensch unbeschränkt, frei, allmächtig, Gott, aber im Können, Erreichen, im Erfolg, in der Wirklichkeit ist er bedingt, beschränkt, gehemmt, ist er endliches Wesen, Mensch im Sinne eines sterblichen, Gott entgegengesetzten Wesens. « Der Mensch denkt, Gott lenkt ». Das Denken ist mein; aber das, was ich denke, ist nicht mein, hängt nicht von mir ab; ist außer mir [2]. Die Religion beruht auf dem Widerspruch, daß das was in meiner Gewalt ist dem Willen, den Gedanken nach, nicht in meiner Gewalt ist der Tat nach, der Wirklichkeit. Die Aufhebung dieses Widerspruchs ist die Tendenz, der Wille der Religion [3].

[*] Der Mensch opfert zuletzt Alles nur sich, seinem Gott.

[1] wo *ms*: was.
[2] Die Religion ... mir: *W. R.*, § 30.
[3] Die Aufhebung ... Religion: *ibid.*

20r Das, was nicht in meiner Gewalt, das ist in der Gewalt eines [*] anderen Wesens. Dieses andere Wesen also in meine Gewalt zu bringen, mir einerseits untertänig, anderseits günstig oder gnädig zu machen, ist die Tendenz der Religion. Das, was Objekt meines Willens, aber nicht meines Könnens ist, was außer meinem Vermögen, aber in meinem Willen ist, das ist Objekt der Religion [1]. Das Wesen, dem das meinen Wünschen und Vorstellungen nach Mögliche, meinen Kräften, meinem wirklichen Sinn nach Unmögliche möglich ist, das ist das göttliche Wesen. Da nun aber die Wünsche, [**] Vorstellungen, Zwecke so unendlich verschieden sind als die Dinge selbst, denn jedes Ding kann ich zum Objekt des Willens, zum Zwecke, zum Gegenstande des Wunsches machen, so sind in der Naturreligion so viele Götter als Dinge oder wenigstens Gattungen von Dingen. Ich will eine Seefahrt machen. Ob aber mein Wille zur Ausführung kommt, ob ich meinen Zweck erreichen, ob die Reise meinen Wünschen entsprechend oder widerprechend, günstig oder ungünstig

derare e ottenere, intenzione e successo, rappresentazione e realtà, idea ed essere. Nel volere, desiderare, rappresentare, pensare l'uomo è illimitato, libero, onnipotente, Dio, nel potere, nell'ottenere, nel successo, nella realtà è condizionato, limitato, vincolato, è essere finito, uomo nel senso di mortale, contrapposto a Dio. « L'uomo propone e Dio dispone ». Il pensiero è mio; ma ciò che io penso, non è mio, non dipende da me, è fuori di me [1]. La religione si fonda su questa contraddizione ossia sul fatto che quanto secondo la mia volontà, i miei pensieri è in mio potere, di fatto, in realtà non lo è. Tendenza, proposito della religione è il superamento di questa contraddizione [2].

[*] In ultima analisi l'uomo sacrifica tutto solo a sé, il suo Dio.

[1] La religione ... di me: *E. R.*, § 30.

[2] Tendenza ... contraddizione: *ibid.*

Ciò che non è in mio potere, è in potere di un altro essere. Ten- [*] 20r
denza della religione è dunque quella di riportare quest'altro essere in mio potere, di renderlo da un lato sottomesso, d'altro lato favorevole o propizio. Ciò che è oggetto della mia volontà, ma non del mio potere, ciò che è al di fuori dell'ambito delle mie possibilità, ma all'interno del mio volere, è oggetto della religione [1]. L'essere, cui è possibile ciò che è sí possibile secondo i miei desideri e le mie rappresentazioni, ma è impossibile secondo le mie forze, il mio senso realistico, è l'essere divino. Giacché però i desideri, le rappresentazioni, gli scopi sono cosí infinitamente vari come le cose stesse, infatti [**] ogni cosa può essere oggetto della mia volontà, scopo, oggetto del mio desiderio, cosí nella religione naturale ci sono altrettanti dei quante cose o almeno generi di cose. Io voglio intraprendere un viaggio per mare. Che però la mia volontà giunga ad attuazione, che io possa raggiungere il mio scopo, che il viaggio corrisponda o contraddica ai miei desideri, risulti favorevole o sfavorevole, questo non dipende da

ausfällt, das hängt nicht von mir, das hängt von dem Meere oder, was eins ist, dem Meergeiste, dem Meergotte ab. Ich verwandle daher den Gegenstand meines Willens in einen Gegenstand des Gebetes, d. h. der Religion [2]. Ich bitte den Meergott, mir auf seinem Gebiete, wo er Herr und

[*] 39 [3].

[**] Bei Allem, was wir unternehmen, wünschen wir uns und Anderen Glück, Gott zu: Gott sei mit dir, d. h. es geschehe dir kein Übel; Gott segne dein Unternehmen usw. Dieser bei der Ungewißheit aller menschlichen Unternehmungen natürliche Wunsch ist der Quell der Religion. Die Religion hat keine andere Bedingung als den Wunsch — aber sich stützt auf den Glauben an die Realität eines dem Wunsch entsprechenden Wesens, auf die Notwendigkeit, das Subjektive zu einem Objektiven, das Objektive zu versubjektivieren.

[1] Das, was ... Religion: vgl. *W. R.*, § 31.

[2] Ich will ... Religion: vgl. *W. R.*, § 35.

[3] Neununddreißigste Seite.

29v Meister ist, gnädig, günstig zu sein, zu erfüllen, was ich wünsche. [*] Freilich muß ich selbst tätig sein, rudern; aber was hilft Alles, wenn das Meer nicht gut ist? Alles, was vom Willen und Bewußtsein unabhängig, wovon aber gleichwohl ich selbst abhänge oder vielmehr, was Objekt meines Willens und Bewußtseins, das ist Objekt der Religion. Meine Existenz hängt ab vom Ackerbau. Ich pflüge die Erde, ich dünge sie, ich säe; aber das Gedeihen der Saat liegt in der Macht der Erde, der Sonne, der Witterung. Die Erde, die Sonne, der Himmel sind die Gottheiten, an die ich [mich] mit meinem Anliegen wende. In ihren Händen liegt mein Heil und Leben. Ich wünsche Regen, Sonnenschein, fruchtbaren Boden. Der Gegenstand meines Wunsches ist Gegenstand meiner Bitte, meiner Verehrung, meiner Andacht. So ist er aber kein toter Gegenstand, sondern lebendiges Wesen. Das, was von mir unabhängig ist, will ich in der Religion abhängig machen von mir [1]. Die Religion ist das Mittel, die Wesen, von denen die Erfüllung meiner Wünsche abhängt, mir geneigt, günstig zu machen — von ihrer Güte hängt eine gute Ernte ab, wenn die Ernte fehlschlägt, so bin ich schuld daran, ich habe die Götter beleidigt oder vernachlässigt. Es hängt also nur von der Religion oder Irreligiösität ab, ob die

me, dipende dal mare o, ciò che è identico, dallo spirito del mare, dal dio del mare. Io trasformo perciò l'oggetto della mia volontà in un oggetto di preghiera, ossia della religione [2]. Io prego il dio del mare di essermi propizio, favorevole nel suo territorio, dove è signore

[*] 39 [3].

[**] In tutto ciò che intraprendiamo, auguriamo a noi e agli altri felicità, Dio, in questo modo: Dio sia con te, ossia non ti accada alcun male; Dio benedica la tua impresa. Questo d e s i d e r i o n a t u r a l e nell'incertezza di tutte le imprese umane è la fonte della religione. La religione non ha altre condizioni se non il desiderio — ma si fonda sulla fede nella realtà di un essere conforme al desiderio, sulla necessità di trasformare il soggettivo in qualcosa di oggettivo e l'oggettivo in soggettivo.

[1] Ciò che ... religione: cfr. *E. R.*, § 31.

[2] Io voglio ... religione: cfr. *E. R.*, § 35.

[3] Trentanovesima pagina.

e padrone, di adempiere ciò che desidero. Certamente io stesso de- [*] 20v
vo essere attivo, remare; ma a che giova tutto ciò se il mare non è propizio? Tutto ciò che non dipende dalla volontà e dalla coscienza, ma da cui viceversa io stesso dipendo, o piuttosto ciò che è oggetto della mia volontà e coscienza è oggetto della religione. La mia esistenza dipende dall'agricoltura. Io aro la terra, la concimo, la semino; ma la crescita di quanto ho seminato, è in potere della terra, del sole, del tempo. La terra, il sole, il cielo sono le divinità, cui io mi rivolgo con le mie preghiere. Nelle loro mani sta la mia salute e la mia vita. Io desidero pioggia, sole, fertilità del terreno. L'oggetto del mio desiderio è oggetto della mia preghiera, della mia adorazione, del mio culto. In tal modo esso non è un morto oggetto, bensí un essere vivo. Nella religione io voglio rendere dipendente da me ciò che da me non dipende [1]. La religione è il mezzo per rendere propizi, favorevoli a me gli esseri da cui dipende l'adempimento dei miei desideri — dalla loro bontà dipende un buon raccolto, se il raccolto viene a mancare, la colpa è mia: io ho offeso o trascurato gli dei. Dalla religione o dall'empietà dipende dunque il fatto che le cose vadano o non vadano secondo il mio senso. Nella religione l'uomo rende ciò che non dipende

Dinge nach meinem Sinne ausfallen oder nicht. In der Religion macht der Mensch das, was nicht von seinem Willen abhängt, was von einem unmensch-

[*] Wer nichts wünscht, hat keinen Gott. Wünsche machen fromm. Ich begleite das geliebte, von mir scheidende Wesen mit meinen Wünschen in die Ferne, ich begleite es im Geiste, ich umschwebe es mit den Fittichen der Liebe, bete in der Ohnmacht meines Willens, in der Schranke meines Körpers entäußert sich mein schwer wollendes, aber nicht könnendes Wesen, mein allmächtig sein wollender Wunsch in ein schwer könnendes, allmächtiges Wesen. Was heißt: Gott sei [2]

[1] Alles, was ... mir: vgl. *W. R.*, § 31.

[2] Fortsetzung folgt.

21r lichen Wesen abhängt, zur Willenssache eines anderen Wesens [*] und dadurch indirekt zur Sache seines eigenen Willens, [**] indem er ja zu einem Willenswesen, einem ihm verwandten Wesen das Vertrauen hat, es bestimmen, es gewinnen zu können. Wille ist ja veränderlich, ist bestimmbar, geneigt zum Guten und Bösen. Was ich daher zu einer Sache des Willens mache, wenngleich eines andern, von mir unterschiedenen Wesens, was ich in die Gesinnung hineinschiebe, das hängt mittelbar eben deswegen auch von mir ab; ich brauche bloß gut zu sein diesem Wesen, damit es mir selber wieder gut ist; ich brauche bloß in seinem Sinne zu handeln, um von ihm eine Handlung in meinem Sinne zu erlangen. Ich muß meinen Willen seinem Willen konform zu machen, nichts tun, was seinem Wesen widerspricht, was es beleidigt, verletzt; so habe ich von ihm, was ich will und begehre. Ich muß es ehren, pflegen, heilig halten, ihm Opfer bringen und zwar Opfer von dem, was in seinem Sinne, seinem Wesen liegt, was ihm wohlgefällt. Die Freude der Erde sind Blumen und Früchte, sie bringt sie aus ihrem Schoße hervor, sie sind ihre Lieblingskinder. Ich weihe ihr also die Erstlinge, meine Früchte; ich werde mich hüten, mutwillig, frevelhaft Saaten und Früchte zu beschädigen, zu vernichten, um nicht den Geist der Erde zu beleidigen.

[*] 41 [1].

dalla sua volontà, ciò che dipende da un essere non-umano

[*] Chi non desidera nulla, non ha neppure un Dio. I desideri rendono pio. Io accompagno lontano con i miei desideri l'essere amato, che da me si sta separando, io l'accompagno spiritualmente, l'avvolgo con le ali dell'amore, nell'impotenza della mia volontà io prego, nella limitazione del mio corpo il mio essere, che seriamente vuole, ma non può, il mio desiderio, che vuol essere onnipotente, si aliena in un essere onnipotente, si aliena in un essere onnipotente, che sul serio può. Che significa: Dio sia [2]

[1] Tutto ciò ... dipende: cfr. *E. R.*, § 31.

[2] Continua.

questione di volontà di un altro essere e perciò indi- [*] 21r
rettamente questione della sua propria volontà, in quanto [**]
egli appunto nei confronti di un essere volontario, a lui affine, ha fiducia di poterlo determinare, conquistare. La volontà è infatti mutevole, determinabile, incline al bene e al male. Dunque ciò che io rendo una questione di volontà, anche se di un essere diverso, da me distinto, ciò che io riporto nell'ambito del sentire, appunto per questo dipende indirettamente da me; occorre semplicemente che io sia buono verso questo essere, affinché esso a sua volta lo sia anche con me; occorre semplicemente che io agisca in conformità a lui per ottenere da lui una azione a me conforme. Io devo conformare la mia volontà alla sua, non fare nulla che contraddica il suo essere, lo offenda, lo disonori; in tal modo posso avere da lui ciò che voglio e desidero. Io devo onorarlo, aver cura di lui, celebrarlo, offrirgli sacrifici e sacrificargli ciò che è conforme a lui, alla sua essenza, ciò che gli piace. I fiori e i frutti sono la gioia della terra, essa li produce dal suo grembo, questi sono i suoi figli prediletti. Io le consacro dunque le primizie, i miei frutti; mi guarderò dal danneggiare, dal distruggere con insolenza, con temerarietà i seminati e i frutti, per non offendere lo spirito della terra.

[*] 41 [1].

[**] mit dir, das heißt: alles Gute sei mit dir, nichts Böses widerfahre dir. Wie kann ich aber wünschen das Gute sei mit dir, das Üble bleibe dir fern, wie diesen Wunsch in einem besonderen Fall äußern, wenn ich nicht glaube, daß ein gutes, übernatürliches Wesen ist, wenn ich nicht überhaupt, unangesehen diesen besonderen Fall, wünsche die Existenz eines guten Wesens? Was ist aber der Wunsch? Ausdruck eines Bedürfnisses, und was ist [2]

[1] Einundvierzigste Seite

[2] Fortsetzung folgt.

21v Ich werde überhaupt mit frommer Dankbarkeit die Früchte der [*] Erde genießen [1], denn ich verdanke sie nicht mir, meinem Verdienste, sondern der Gnade, der Güte der freiwillig spendenden Erde. Ich werde ein demütiges, d. h. sich aller Überhebung, alles Übermutes enthaltendes; aber zugleich ein Leben voll seligen Selbstgefühls führen, denn die Wesen, von denen ich abhänge, sind keine fühllosen, blinden Mächte, sondern Wesen, wie ich, sehende, wollende, ja nur Gutes wollende Wesen, die mir gut sind, wenn ich sie aus lauterem Herzen verehre. Habe ich nur kein böses Gewissen, weiß ich nur keinen Gott verletzt zu haben, so habe ich nichts wider mich, sondern Alles für mich, denn die Götter beschützen mich. Ich fühle mich selbst als Gott, indem ich mich als Zweck, als Objekt Gottes fühle, indem ich Gott als ein Wesen für mich, als ein Wesen, das meinetwegen handelt und wirkt, weiß.

§

Die Religion beruht also auf dem Bestreben, das Fremde, Objektive subjektiv, das Bewußtlose bewußt, das Unbekannte bekannt, das Unwillkürliche willkürlich zu machen. Was ich will, aber nicht kann, außer nach und nach durch Überwindung von Hindernissen, welche meinen Willen vereiteln, meinen Kräften überlegen sein können, das mache ich zu einem Wesen, welches dasselbe will, aber ohne in seinem Können beschränkt zu sein, was

[*] Bedürfnis? Eine subjektive Notwendigkeit. Die Wünsche entspringen nicht willkürlich obgleich es auch übermütige, überflüssige, geile Wünsche gibt. Es drängt sich mir auf, Gutes zu wünschen, ja ich muß es wünschen — wie wollte ich sonst existieren, wie sollte ich den Acker bauen, wenn ich noch

[**] con te? Significa: tutto il bene sia con te, non ti capiti nulla di male. Come posso però desiderare che il bene sia con te e il male ti rimanga lontano, come posso esprimere in un caso particolare questo desiderio, se non credo che esista un essere buono, soprannaturale, se non desidero in generale, a prescindere da questo caso particolare, l'esistenza di un essere buono? Che cosa è però il desiderio? Espressione di un bisogno, e che cosa è [2]

[1] Quarantunesima pagina.

[2] Continua.

Io gusterò in generale i frutti della terra con pia gratitudine, in- [*] 21v
fatti essi sono dovuti non a me, al mio merito, bensí alla grazia, alla libera e generosa bontà della terra. Io vivrò una vita umile, ossia schiva di ogni arroganza, di ogni insolenza, ma nello stesso tempo piena di beata fiducia in me stesso, infatti gli esseri da cui dipendo, non sono potenze insensibili, cieche, bensí esseri come me, esseri che vedono, vogliono, sí vogliono solo il bene, che sono buoni verso di me, se li adoro con cuore puro. Una volta che io non abbia nulla sulla coscienza, che sappia di non aver offeso alcun dio, non ho nulla contro di me, bensí tutto per me, infatti gli dei mi proteggono. Io sento me stesso come un Dio in quanto so che Dio è un essere per me, un essere che agisce e opera a causa mia.

§

La religione si fonda quindi sullo sforzo per trasformare l'estraneo, l'oggettivo in soggettivo, ciò che è privo di coscienza in essere cosciente, l'ignoto in familiare, l'involontario in volontario. Ciò che io voglio, ma non posso se non pian piano, dopo aver superato ostacoli che possono frustrare la mia volontà, possono superare le mie forze, è da me trasformato in un essere che vuole la stessa cosa di me, ma senza essere limitato nel suo potere, ciò che

[*] un bisogno? Una necessità soggettiva. I desideri non sorgono arbitrariamente, benché ce ne siano anche di tracotanti, superflui, eccessivi. Mi si impone la necessità di desiderare il bene, sí io devo desiderarlo — come potrei altrimenti voler esistere, come potrei coltivare il campo se dovessi nondimeno ri-

resignieren sollte auf die Ernte, als eine endliche Begierde? Alle Existenz beruht auf diesem Wunsch [2]

[1] Dankbarkeit ... genießen *ms*: Dankbarkeit genießen die Früchte der Erde.
[2] Fortsetzung folgt.

221 ich nicht sehe, aber sehen möchte, zu wissen verlange, das ma- [*] che ich zum Gegenstand des Wissens eines anderen [**] Wesens, dem klar, offen ist, was mir dunkel und verschlossen ist [1]. Jeder selbst nächste Augenblick meines Lebens ist mir verborgen, Geheimnis: ich weiß nicht, was ich den nächsten Augenblick sein werde, ob ich erlange, was ich will, ob ich tun soll, was ich tun will, denn [ich] weiß ja nicht, ob das, warum ich es tue, geschieht. Aber ich bin ein wissendes, vorstellendes Wesen; ich blicke über den gegenwärtigen Augenblick hinaus in die Zukunft. Und sie ist mir dunkel? das widerspricht mir. Ich negiere diese Beschränktheit meines Wissens; mein Auge will unbeschränkt sehen. Ich ziehe also die Zukunft ans Licht empor; ich verknüpfe mit dem unbeschränkten Sehen-Wollen das unbeschränkte Sehen-Können; was ich nicht weiß, weiß Gott. Weiß es aber Gott; ist es einmal Gegenstand des Wissens, so kann ich es auch wissen, vorsehen, ich darf nur das wissende Wesen für mich gewinnen. Mein Leben ist daher nicht mehr begrenzt durch ein grausamerregendes Dunkel; es ist für mich nur dunkel, aber an sich klar, umleuchtet vom himmlischen Lichte, vom Lichte der Götter. Ich habe also den unbewußten Teil meines Lebens und Wesens wenigstens in Bezug auf die Zukunft gleichsam abgesondert, ausgeschieden und zu einem bewußten Wesen gemacht.

[*] 43 [2].

[**] Der Wunsch ist ein Urrecht. Was ich wünsche, soll ich haben — wenngleich dieser einzelne Wunsch fehlschlagen kann — der Wunsch kommt aus dem Wesen und wird eben deswegen zum Wesen. Der Wunsch ist schon ein Gott, ja der mächtigste aller Götter. Wenn der Mensch einen Rohbau, der ihn umwindet, aufstößt als Bau für seinen Götzen, für einen Gottgesandten, kann[er], so wie er will, auch die unernannten, ohne Bewußtsein, ohne Wissen [3]

[1] Die Religion ... ist: vgl. *W. R.*, § 34.

nunciare al raccolto, poiché questo sarebbe una brama limitata? Su questo desiderio si fonda ogni esistenza [1]

[1] Continua.

io non vedo, ma vorrei vedere, bramo di vedere, è da me tra- [*] 22r
sformato nell'oggetto di conoscenza di un altro essere, [**]
cui è chiaro, palese, ciò che per me è oscuro e impenetrabile [1]. Ogni istante della mia vita, anche il piú vicino, mi è nascosto, mistero: io non so che cosa sarò il prossimo istante, se otterrò ciò che voglio, se farò ciò che voglio fare, infatti non so appunto se accadrà la cosa per cui io faccio questo. Ma io sono un essere fatto per sapere, per immaginare; io volgo lo sguardo al di là dell'istante attuale nel futuro. E questo mi è oscuro? Ciò è in contraddizione con me. Io nego questa limitatezza del mio sapere; il mio occhio vuole vedere senza limiti. Io porto dunque alla luce il futuro; collego al mio illimitato voler-vedere l'illimitato poter-vedere; ciò che io non so, lo sa Dio. Se però Dio lo sa; se però è diventato oggetto del suo sapere, allora io pure posso saperlo, prevederlo, basta solo che mi accattivi l'essere che sa. La mia vita perciò non è piú circoscritta da una terribile oscurità; è oscura solo per me, non in sé, essendo illuminata dalla luce celeste, dalla luce degli dei. Io ho quindi per cosí dire separato, dissociato la parte inconscia della mia vita e del mio essere, almeno in relazione al futuro, e l'ho resa un essere conscio.

[*] 43 [2].

[**] Il desiderio è un diritto primitivo. Ciò che desidero, deve essere da me posseduto — anche se questo singolo desiderio può risultare vano — il desiderio proviene dall'essenza e proprio per questo ritorna all'essenza. Il desiderio è già un Dio, anzi il piú potente fra tutti gli dei. Se l'uomo apre una costruzione, che lo circonda, perché sia un edificio per il suo idolo, per l'inviato di Dio, egli può anche a suo piacimento considerare oracoli, manifestazioni divine quei desideri innominati, che senza sua coscienza, senza sua consapevolezza [3]

[1] La religione ... impenetrabile: cfr. *E. R.*, § 34.

[2] Dreiundvierzigste Seite.
[3] Fortsetzung folgt.

22v Und wie der Mensch das, was vor seinem Bewußtsein liegt, aber [*] jedoch noch nicht Gegenstand des Bewußtseins ist, antizipiert, ehe es ist, zum Objekt des Wissens macht, so macht er auch das, was an und für sich hinter dem Bewußtsein liegt, sein bewußtloses Wesen zum bewußten Wesen. Die Träume sind ihm Offenbarungen eines vorauswissenden Wesens, Willensäußerungen, Gesetze für sein Tun, für sein waches Bewußtsein, hier unterordnet er allerdings sich, sein menschliches Bewußtsein der Natur, dem Zufall, aber die Natur, der Traum ist ihm Produkt des Willens und Wissens nur eines anderen Wesens (Die Götter sind die in dem Wesen des Menschen entsprechenden Wesen verwandelten Ursachen der Dinge. Die Götter sind die an bestimmten Lebenszwecken und äußeren Gegenständen angeknüpften, in Wesen verwandelten Wünsche des Menschen) [1].

Wo der Sinn aufhört und das unermeßliche Gebiet der Vorstellung sich eröffnet, da erst beginnt eigentlich die Religion. Die Zukunft ist ein Objekt nur der Vorstellung — ein vorgestelltes Wesen. Das vorgestellte Wesen verwandelt die Religion in ein reales Wesen, das Zukünftige in ein Gegenwärtiges. Die Gegenwart der Zukunft, die Realität des Möglichen, nur Vorgestellten ist die göttliche Präscienz [2]. Die Macht stammt aus der Natur, sie ist das Erste, was dem Menschen auf-

[*] und Willen in ihm sich ankündigenden, ausstoßenden Wünsche für Orakel, für Gotteserscheinungen halten dürfen und können. Die Unabhängigkeit des Wunsches vom Willen und Bewusstsein ist die unmittelbare Bürgschaft seiner Realität und Wahrheit. Was nur immer im Menschen sich regt und bewegt, das ist ihm ein reales Wesen. Das Herz unterscheidet nicht zwischen Subjekt und Objekt. Im Affekt behandeln wir einen Stein, der uns stößt, wie ein lebendiges Wesen, das uns beleidigt, der natürliche Mensch versteht sich noch nicht auf Imputationsobjekte.

[1] Die Götter ... Menschen: vgl. *W. R.*, § 32.
[2] Die Zukunft ... Präscienz: vgl. *W. R.*, § 51.

23r fällt, was das Dasein eines andern gewaltigen Wesens ihm ankün- [*] digt. Auf die Macht reduzieren sich ursprünglich die Naturreligio- [**]

[2] Quarantatreesima pagina.
[3] Continua.

E come l'uomo anticipa prima che avvenga ciò che è di fronte [*] 22v
alla sua coscienza, ma tuttavia non è ancora oggetto di coscienza, e lo rende oggetto del suo sapere, cosí trasforma anche in conscio ciò che in sé e per sé si sottrae alla sua coscienza, il suo essere inconscio. I sogni sono per lui rivelazioni di un essere preveggente, espressioni della sua volontà, leggi per il suo agire, per la sua coscienza desta; in verità qui l'uomo subordina sé stesso, la sua coscienza umana alla natura, al caso, ma la natura, il sogno è per lui solo prodotto della volontà e del sapere di un altro essere (Gli dei sono le cause delle cose trasformate in esseri corrispondenti all'essere dell'uomo. Gli dei sono i desideri dell'uomo, che, collegati a determinati scopi vitali e oggetti esteriori, sono stati trasformati in esseri) [1].

Dove cessano i sensi e si apre la regione smisurata della rappresentazione, lí soltanto comincia propriamente la religione. Il futuro è oggetto solo della rappresentazione — un essere rappresentato. La religione trasforma l'essere rappresentato in un essere reale, il futuro in un presente. La prescienza divina è l'attualità del futuro, la realtà del possibile, di ciò che è solo nella rappresentazione [2]. Dalla natura deriva la potenza, essa è la prima cosa che colpisce l'uomo,

[*] e volontà si annunciano, si sprigionano in lui. L'indipendenza del desiderio dalla volontà e dalla coscienza è l'immediata garanzia della sua realtà e verità. Tutto ciò che in qualsiasi modo si agiti e si muova nell'uomo, è per lui un essere reale. Il cuore non distingue fra soggetto e oggetto. Nell'affetto noi trattiamo una pietra, che ci colpisce, come un essere vivo che ci offende, l'uomo naturale non si intende ancora di oggetti di imputazione.

[1] Gli dei ... esseri: cfr. *E. R.*, § 32.
[2] Il futuro ... rappresentazione: cfr. *E. R.*, § 51.

che gli annuncia l'esistenza di un altro essere potente. Alla vene- [*] 23r
razione della potenza si riducono originariamente le religioni natu- [**]

nen. Aber die Macht als solche, wie sie nur Natur ausdrückt, und damit nur uns Gegenstand, ist noch keine religiöse Vorstellung. Erst die Macht, als Prädikat des vorstellenden Wesens, als Macht der unbeschränkten Vorstellungstätigkeit, d. h. die Allmacht ist die zu einem religiösen Objekt erhobene Macht der Natur [1]. Erst die Macht, die meine Vorstellungen realisiert, die kann, was ich nicht kann, aber als möglich mir vorstelle, für die das Wirkliche selbst nur die Bedeutung eines Möglichen hat, ist die Macht der Religion. Die Macht, die nur kann, was ist, was geschieht, ist nur eine naturalistische Vorstellung. Die Religion ist die Versinnlichung des Unsinnlichen — die Ausfüllung der Lücken, der leeren Räume der Vorstellung [2]. Nirgends zeigt sich das deutlicher als in dem Glauben der Unsterblichkeit — dem Schluß, dem Endzweck der Religion. In den Vorstellungen erscheint mir das Leben außerordentlich kurz, so schnell verschwindend, wie im Gedanken. Ich verlängere mein Leben über diese Grenze des Todes bis ins Unabsehbare.

[*] 45 [3].

[**] Das Wesen, das Ding, worauf der Mensch seinen Fuß setzt, seine Hoffnung baut, seine Existenz gründet, darauf setzt er auch seine Wünsche, daran richtet er auch seine Gebete. Die Basis seiner Existenz ist die Basis seiner Religion. Was mich belebt, ist selbst lebendig. Ich vertraue dem Meere, wenn ich mich körperlich ihm anvertraue. « Sei mir gut, großes, unendliches Meer, du kannst mich töten, mich verschlingen, aber tue es nicht; ich bitte dich demütig, erhöre meine Bitte ». Er äußert, er verobjektiviert notwendig seine Wünsche, er verwandelt den gläubigen Wunsch selbst in eine [4]

[1] Erst ... Natur: vgl. *W. R.*, § 18.

[2] Ausfüllung ... Vorstellung: vgl. *W. R.*, § 51.

[3] Fünfundvierzigste Seite.

[4] Fortsetzung folgt.

23v Dieses über die Grenze des wirklichen Lebens, wie ich es mir vor- [*] stelle, ausgedehnte, nur vorgestellte Leben ist mir aber ein reales Leben — so ein religiöser Gegenstand. Weil es für meine Vorstellungen keine Grenze gibt, die Grenze des Todes vor derselben verschwindet, als eine unnatürliche, gewaltsame, meiner Vorstellung widersprechende erscheint, wenn ich sie fixiere, als wirkliches Ende denke, so

rali. Ma la potenza in quanto tale, come mera espressione della natura e quindi come semplice oggetto p e r n o i, non è ancora una rappresentazione religiosa. Solo la potenza in quanto predicato dell'essere dotato di rappresentazione, solo come potenza dell'illimitata attività della rappresentazione, ciò significa solo l'onnipotenza è la potenza della natura assurta a oggetto r e l i g i o s o [1]. Solo la potenza che realizza le mie rappresentazioni, che può ciò che io non posso, ma mi rappresento come possibile, rispetto alla quale il reale stesso ha il significato solo del possibile, è la potenza della religione. La potenza, che può solo c i ò c h e e s i s t e, ciò che accade, è semplicemente una rappresentazione naturalistica. La religione è la concretizzazione sensibile di ciò che non è sensibile — il riempimento delle lacune, dei vuoti della rappresentazione [2]. Mai questo risulta piú evidente che nella credenza dell'immortalità — la conclusione, lo scopo finale della religione. Nelle mie rappresentazioni la vita mi appare straordinariamente breve, cosí fugace come nel pensiero. Io prolungo allora la mia vita al di là del limite della morte in un'estensione incalcolabile.

[*] 45 [3].

[**] L'essere, la cosa, su cui l'uomo poggia il suo piede, costruisce le sue speranze, fonda la sua esistenza, è anche quella in cui ripone i suoi desideri, a cui rivolge le sue preghiere. Ciò che mi dà vita, è pure vivo. Io mi affido al mare, quando fisicamente mi abbandono a lui. « Sii buono con me, grande, infinito mare, tu mi puoi uccidere, inghiottire, ma non farlo; te ne prego umilmente, ascolta la mia supplica ». Egli esterna, oggettiva necessariamente i suoi desideri, trasforma lo stesso fiducioso desiderio in una [4]

[1] Solo ... r e l i g i o s o: cfr. *E. R.*, § 18.
[2] riempimento ... rappresentazione: cfr. *E. R.*, § 51.
[3] Quarantacinquesima pagina.
[4] Continua.

Questa vita, estesa secondo la mia rappresentazione al di là del li- [*] 23 v
mite della vita reale, questa vita solo rappresentata, è però per me una vita r e a l e — quindi un oggetto religioso. Poiché alle mie rappresentazioni non ci sono limiti, poiché dinanzi a loro il limite della morte, quando lo fisso, quando lo penso come fine reale, scompare in quanto innaturale, violento, contrario alla mia rappresentazione, allora per me,

gibt es für mich *per se*, für mich, das vorstellende Wesen, kein Ende, keine Grenze. Was sich in meiner Vorstellung aufhebt, hebt sich *eo ipso realiter* auf, weil mir die Vorstellung das Maß der Realität. Dieses hier nur als Beispiel. Was aber von der Präscienz und Allmacht, gilt von anderen Eigenschaften, gilt *eo ipso* vom Subjekt, denn mit den Eigenschaften ist ja schon das Subjekt gesetzt. Die Natur ist nur Gegenstand der Religion — Gott, als ein Wesen der Vorstellung, als ein meiner Vorstellung entsprechendes Wesen. Sie ist nur religiöser Gegenstand, wiefern sie Gegenstand der Bitte, des Gebets ist, aber Gegenstand des Gebets ist nur, was vermag, kann, was für mich nur ein Objekt der Vorstellung oder des Wunsches, der Hoffnung ist.

[*] objektive Eigenschaft. Es ist ihm unmöglich im Gefühl an Gefühlloses sich zu wenden. Er infiziert mit seinem Gefühl den Gegenstand. Was uns interessiert, glauben wir, interessiert auch Andere: wir setzen uns immer außer uns; was uns wichtig, ist an sich wichtig. Des Bösen, dessen wir uns bewußt sind, denken wir auch Andere bewußt — daher die Selbstverräter des Verbrechens. Die Gedanken und Vorstellungen sind die Dienstboten meiner Wünsche. Die Dichter personifizieren auch leblose Dinge und bitten sie. So z. B. Horaz das Schiff, das Virgil auf der See fährt, *Ode* I, 3.

§

24r Das nicht menschliche, das objektive Wesen ist dem Menschen Gegenstand als subjektives, menschliches Wesen. Der Mensch ist sich Gott, das absolute Wesen: et kann nichts denken, nichts vorstellen als sich selbst; er bejaht sich überall schlechtweg, denkt [*] Alles, wie sich, nach sich. Dies, daß der Mensch das absolute Wesen — wenigstens sich — ist, erscheint hier darin, daß ihm das Objektive das Subjektive ist [1]. Aber gleichwohl ist hier die Menschlichkeit, die Subjektivität nur das Kleid, die Form, in der das Andere erscheint. Der Mensch verhält sich wirklich in der Naturreligion zu den Naturdingen, aber er legt ihnen nur menschliche Eigenschaften, menschliche Bedürfnisse, Leidenschaften bei. Er personifiziert ein unpersönliches Wesen. Der Gegenstand ist anders in Wahrheit, als er in [**] der Vorstellung ist. Oder: das Subjekt ist ein nicht menschliches, die Prädikate nur sind menschliche. Die Natur reflektiert den Menschen:

per me, essere della rappresentazione, non c'è neppure *per se* una fine, un limite. Ciò che nella mia rappresentazione è superato, si supera *eo ipso realiter*, giacché per me la rappresentazione è la misura della realtà. Quanto qui è stato detto, valga solo come esempio. Quanto in realtà è stato detto della prescienza e dell'onnipotenza, vale anche per le altre proprietà, vale *eo ipso* per il soggetto, infatti con le proprietà è già posto il soggetto stesso. Oggetto della religione, Dio, è la natura in quanto essere della rappresentazione, conforme alla mia rappresentazione. Essa è oggetto religioso solo in quanto oggetto di preghiera, di supplica, ma oggetto di preghiera è solo l'essere che è in grado di fare, che può quanto per me è solo oggetto di rappresentazione o di desiderio, oggetto di speranza.

[*] proprietà oggettiva. Gli è impossibile nel sentimento rivolgersi a chi è insensibile. Egli contamina col suo sentimento l'oggetto. Ciò che ci interessa, crediamo interessi anche gli altri: noi ci proiettitamo sempre al di fuori di noi; ciò che è importante per noi, è importante in sé. Il male di cui noi siamo consapevoli, pensiamo sia a conoscenza anche degli altri — da qui gli atti con cui i criminali si tradiscono. I pensieri e le rappresentazioni sono i servitori dei miei desideri. I poeti personificano anche cose inanimate e le invocano. Cosí per es. Orazio la nave che porta sul mare Virgilio, *Ode* I, 3.

§

L'essere non umano, obiettivo è all'uomo oggetto in quanto s o g - 24r
g e t t i v o , u m a n o . L'uomo è per lui stesso Dio, l'essere assoluto: egli non può pensare nulla, non può rappresentare nulla se non lui stesso; egli si afferma assolutamente dappertutto, pensa ogni cosa come lui, a sua immagine. Questo fatto, ossia che l'uomo è — [*] almeno p e r l u i s t e s s o — l'essere assoluto, si manifesta qui in quanto per lui l'oggettivo è il s o g g e t t i v o [1]. Nello stesso tempo però l'umanità, la soggettività è qui solo la veste, la forma, in cui l'altro appare. L'uomo nelle religioni naturali si riferisce realmente alle cose naturali, ma attribuisce loro soltanto proprietà umane, bisogni, passioni umane. Egli personifica un essere impersonale. L'oggetto è diverso nella verità che nella rappresentazione. In [**] altri termini: il soggetto è un essere n o n umano, i predicati soltanto sono umani. La natura riflette l'uomo: ma essa è soltanto un'eco

aber sie ist nur ein Echo, das meine eigenen Worte wieder in meine Ohren zurückwirft, sie ist selbst so kalt, als der Felsen, so leer als der Abgrund, an dem sich die Schallwellen brechen. Die Naturreligion ist die Religion der Verzweiflung, des Wahnsinns. Der Mensch umarmt hier eine Bildsäule als seine Geliebte; eine Leichnam als ein lebendiges Wesen. Sie ist daher die Religion der höchsten Extreme. Der Mensch fällt immer zurück auf sich selbst.

[*] Die Abhängigkeit von der Natur kann der Mensch nur dadurch aufheben, daß er diese Natur selbst zu einem abhängigen Wesen macht.

[**] Wenn ich einen Gegenstand in dem Bedürfnis einer anderen Art, einer anderen Gattung, als wegen ihrer gesetzt, bejahe, so ist meine Liebe zu ihm egoistischer Art im gemeinen Sinn.

[1] Die Natur ... ist: vgl. *W. R.*, § 26.

24v Das Wesen, dem er sich in die Arme stürzen will, stößt ihn auf sich selbst zurück; er schenkt sein Vertrauen einem Wesen, das es nicht verdient, seine Gefühle opfert er einem gefühllosen, seinen Verstand einem verstandlosen Wesen; er stöhnt seine Klagen vergeblich in die Luft aus, denn es erfolgt keine Antwort auf seine Klagen. Es bleibt ihm nichts übrig, als durch wütendes Toben und Schreien seinen Jammer zu übertreiben. Erst bietet er Alles auf, um sich Gehör zu verschaffen; er opfert das Leben auf, um die Natur zu beleben, opfert alle Gefühle auf, um sie gefühlvoll zu machen, reißt das Herz seinen Kindern aus dem Leib, um ihre Herzlosigkeit zu überwinden, tut sich alles Böse und Üble an, um sie gut zu machen, aber sie bleibt kalt und unbeweglich bei dem Tod: alle Opfer gehen in Rauch und Wind auf. Wie der Mensch wahnsinnig wird, wenn er alle Kraft verwendet auf ein Objekt, das ihm doch immer entschwindet, wenn er die Wut, mit der er das Objekt verfolgt, nun gegen sich selbst kehrt; sich die Haare aus dem Kopfe reißt, sich zerfleischt, so wütet der Mensch gegen sich selbst, weil er im religiösen Wahnsinn sich an ein Nichts wendet und ihm doch kein anderes Objekt zuletzt

che rinvia nuovamente alle mie orecchie le mie proprie parole, essa è in quanto tale cosí fredda come la roccia, cosí vuota come l'abisso, nel quale si infrangono le onde sonore. La religione naturale è la religione della disperazione, della follia. In essa l'uomo abbraccia una statua come se fosse la persona amata, un cadavere come un essere vivo. È perciò la religione dei massimi estremi. L'uomo ricade sempre su sé stesso.

[*] L'uomo può superare la dipendenza dalla natura solo rendendo questa stessa natura un essere dipendente.

[**] Se io affermo un oggetto nel bisogno di un'altra specie, di un altro genere, rispetto al quale sarebbe appunto posto, allora il mio amore verso di lui è di tipo egoistico nel senso comune del termine.

[1] Oggetto ... soggettivo: cfr. *E. R.*, § 26.

L'essere, al quale vuol gettarsi nelle braccia, lo ricaccia su sé stesso; 24v
egli presta la sua fiducia a un essere, che non la merita, sacrifica i suoi sentimenti a un essere insensibile, il suo intelletto a un essere senza intelligenza; egli fa riecheggiare vanamente nell'aria i suoi lamenti, poiché non ne viene alcuna risposta. Non gli rimane altro da fare che con grida e furore smanioso esagerare la sua costernazione. Dapprima egli fa di tutto per procurarsi ascolto; sacrifica la vita per vivificare la natura, sacrifica tutti i sentimenti per renderla sensibile verso di lui, strappa ai suoi figli dal corpo il cuore per vincere la sua mancanza di cuore, si infligge ogni male e dolore per renderla benigna, ma essa rimane fredda e imperturbabile dinanzi alla morte; tutti i sacrifici svaniscono in fumo e vento. Come diventa pazzo l'uomo quando impiega ogni forza per un oggetto, che nondimeno sempre gli sfugge, quando la foga, con cui insegue l'oggetto, si ritorce poi contro lui stesso; si strappa dalla testa i capelli, si dilania le sue carni, cosí infierisce contro sé stesso, giacché nella follia religiosa si rivolge a un nulla e non gli rimane dunque alla fine un altro oggetto,

25r übrig bleibt, als er selbst, als der Mensch [1]. Wem fielen die Opfer der Hebräer, der Gallier, der Karthager, der Römer, Griechen, Germanen? Einem bösen Wesen, dem Moloch, dem Teufel? Nein! sie fielen als Opfer des menschlichen Wahnsinns. Oder ja sie wurden dem Moloch geopfert, aber dieser Moloch war der sich selbst fliehende, sich selbst in die Natur, also a u ß e r sich suchende und doch nicht in der Natur sich findende Mensch. Den Zustand des Außersichseins also [*] heben sie als Opfer. Wahnsinn ist es, außer sich Hilfe zu suchen — d. h. außer dem Menschen überhaupt, denn im Kranksein, Elendsein suche ich auch außer mir Hilfe, aber bei andern Menschen — Wahnsinn zu opfern dem Feuer, der Luft, was zum Genusse des Menschen bestimmt ist, Wahnsinn ist es, woanders hin als auf den Menschen seine Gedanken, Wünsche, Hoffnungen und Vertrauen zu setzen, Wahnsinn, seine Gefühle, sein Herz, seinen Verstand a u ß e r s i c h zu setzen, die Natur zu vermenschlichen, um sich zu entmenschlichen [2]. Wahnsinn ist alle Religion, denn alle Religion wendet ihr Herz an ein Herzloses, ihren Verstand an ein verstandloses Wesen. Diesem Wahnsinn fielen Millionen von Menschen zum Opfer und fallen ihm noch; denn der Wahnsinn

[*] Gott ist der Mensch außer sich.

[1] Aber ... Mensch: vgl. *W. R.*, § 35.

[2] die Natur ... entmenschlichen: vgl. *ibid.*

25v ist mordgierig, vernichtend. Die Religion, indem sie den Menschen aufs Höchste treibt, das menschliche Wesen übertreibt, über sein Maß hinausreißt, erniedrigt sie zugleich die Menschen aufs Tiefste, macht sie ⟨es⟩ zum unmenschlichsten Wesen. G o t t ist dieser m e n s c h l i c h e U n m e n s c h oder dieser unmenschliche, göttliche Mensch. Die Religion tröstet, beruhigt, aber nur in der Vorstellung. Sie erleidet daher stets den härtesten Widerspruch an der Erfahrung, an der atheistischen, gottleugnenden Wirklichkeit; und sie überwindet diesen Widerspruch nur durch Selbstbetäubung [1], wie in den natürlichen, und durch Selbstbetrug, wie in den erkünstelten Religionen — durch Opfer des Verstandes, der Wahrheitsliebe, der menschlichen Gefühle. Die Religion ist die wahnsinnige Selbstbejahung des Menschen, denn er ne-

se non lui stesso, l'uomo [1]. Per chi caddero le vittime degli Ebrei, dei 25r
Galli, dei Cartaginesi, dei Romani, dei Greci, dei Germani? Per un essere malvagio, il Moloch, il diavolo? No! Esse caddero vittima della follia umana. In altri termini esse furono sí sacrificate al Moloch, ma questo Moloch era l'uomo che fuggiva sé stesso, che cercava sé stesso nella natura, quindi f u o r i di sé e tuttavia non riusciva nella natura a ritrovarsi. Esse dunque tolgono lo stato di estraneazione in quanto [*] vittime. È una pazzia cercare aiuto fuori di sé — cioè, fuori dell'uomo in generale, infatti nella malattia, nella miseria io cerco aiuto anche fuori di me, ma presso altri uomini — una follia è invece sacrificare al fuoco, all'aria ciò che è destinato ad essere goduto dall'uomo, una follia riporre altrove i propri pensieri, desideri, speranze e fiducia che negli uomini, una follia porre i propri sentimenti, il proprio cuore, il proprio intelletto a l d i f u o r i d i s é, umanizzare la natura per disumanizzare sé stessi [2]. Ogni religione è follia, infatti ogni religione rivolge il proprio cuore a un ente senza cuore, il proprio intelletto a un ente senza intelletto. A questa follia furono sacrificati e sono tuttora sacrificati milioni di uomini; infatti la follia

[*] Dio è l'uomo fuori di sé.

[1] Nello stesso tempo ... l'uomo: cfr. *E. R.*, § 35.

[2] umanizzare ... sé stessi: cfr. *ibid.*

è avida di morte, di distruzione. La religione spingendo l'uomo agli 25v
estremi, forzandone l'essenza, sradicandolo dalla sua unità di misura, lo umilia nello stesso tempo fino in fondo e lo rende l'essere piú inumano. D i o è questo n o n - u o m o u o m o o questo uomo inumano, divino. La religione consola, acquieta, ma solo nella rappresentazione. Essa perciò cade sempre nella piú stridente contraddizione dinanzi all'esperienza, all'empia, atea realtà; e supera questa contraddizione solo mediante l'autostordimento [1], come nelle religioni naturali, e mediante l'autoinganno, come nelle religioni inventate — mediante il sacrificio dell'intelletto, dell'amore per la verità, dei sentimenti umani. La religione è la folle autoaffermazione dell'uomo, infatti egli nega sé stesso solo per rendere umana la natura, per sottometterla ai suoi sentimenti, alle sue

giert nur den Menschen, um die Natur menschlich zu machen, seinen Gefühlen, seinen Angelegenheiten zu unterwerfen — er vergießt nur Blut, um menschliche Empfindungen ihr einzuflößen. Es sind daher hauptsächlich nur große Unglücksfälle oder Unternehmungen — Unternehmungen, wobei alles auf das [2] Spiel gesetzt wird — welche die Gelegenheit zu Menschenopfern geben. Um menschliche Zwecke zu erreichen, ergreift man die unmenschlichsten Mittel. Um das, was im Widerspruch mit dem Menschen steht, g e g e n ihn ist, oder wenigstens nicht für ihn (mit Empfindung), mit sich in Har-

[1] Sie ... Selbstbetäubung: vgl. *W. R.*, § 36.
[2] das *ms*: den.

26r monie zu setzen, für sich zu stimmen, setzt sich der Mensch m i t s i c h i n W i d e r s p r u c h; er ist g e g e n s i c h, um das Widerwärtige, gegen ihn Seiende f ü r s i c h zu gewinnen. « Wer sein Leben verliert, gewinnt es hundertfältig wieder ». Aber diese Unglücksfälle bringen nur zur Erscheinung, was überhaupt im Wesen der Natur als Gegenstand der Religion gilt. Die fühllose Macht, die Unmenschlichkeit der Natur, ihre Rücksichtslosigkeit gegen den Menschen erscheint ja am meisten in ihren den Menschen vernichtenden Wirkungen, Stürmen, Überschwemmungen, Krankheiten, Kriegen, die ja auch nur durch die Gewalt der Natur, deren [1] Zeuge hier ein anderes Volk ist, schrecklich wirken. Er wendet sich daher mit seinen Gefühlen, mit seinen Gebeten gerade an die Wesen, die seine Gefühle verletzen [*], die die Ursache des Übels sind [**]. Das, was nicht menschlich, was den Menschen vernichtet, macht er zu einem menschlichen Wesen oder will es dazu machen. Die dunkle Ahnung von der Gefüllosigkeit des angebeteten Gegenstandes macht sich geltend in der Gefühlosigkeit, mit der er opfert, um das, was kein Gefühl hat, gefühlvoll zu machen. An das Unmenschliche verschleudert er menschliche Gefühle; wie sollte er für den anderen Menschen noch menschliche Gefühle haben? Er muß sich des Gefühls entäußern, also selbst gefühllos werden, um das Gefühllose fühlend zu machen. So befindet sich der Mensch in dem gräßlichsten, verwirrendsten

esigenze — egli versa sangue solo per infonderle sentimenti umani. Perciò sono in genere soltanto gravi calamità o grandi imprese — imprese, in cui tutto è messo in gioco — che danno occasione a sacrifici umani. Per raggiungere scopi umani, si adottano i mezzi piú disumani. Per mettere in armonia, in accordo con lui stesso ciò che è in contraddizione con lui, che è c o n t r o di lui o almeno non per lui (non dotato di sensazione),

[1] Essa ... autostordimento: cfr. *E. R.*, § 36.

l'uomo si pone i n c o n t r a d d i z i o n e c o n s é s t e s s o; si 26r
oppone a sé stesso per accattivare a s é ciò che gli è avverso, ciò che è contro di lui. « Chi perde la sua vita, la riavrà al centuplo ». Ma queste calamità mettono solo in rilievo ciò che è presente in generale nell'essenza della natura in quanto oggetto della religione. È proprio soprattutto in quei fenomeni distruttivi per l'uomo, nelle tempeste, nelle inondazioni, nelle malattie, nelle guerre, le quali hanno certo effetti spaventosi solo a causa della potenza della natura, di cui qui un altro popolo è testimone, che si rivela la potenza insensibile, la realtà disumana della natura, la sua mancanza di riguardi nei confronti dell'uomo. Egli perciò con i suoi sentimenti, con le sue preghiere si rivolge proprio agli esseri che offendono i suoi sentimenti [*], che sono la causa del male [**]. Egli trasforma o tenta di trasformare ciò che è inumano, ciò che annienta l'uomo in un essere umano. L'oscuro presentimento dell'insensibilità dell'oggetto venerato si fa valere nell'insensibilità con cui egli fa un sacrificio per rendere sensibile ciò che non ha sentimenti. Egli sperpera i suoi sentimenti umani in un ente inumano; come potrebbe nutrire ancora per l'altro uomo sentimenti umani? Egli deve alienarsi del proprio sentimento, dunque divenire lui insensibile, per rendere sensibile chi è privo di sentimenti. L'uomo si ritrova cosí nella contraddizione piú orribile, piú

[*] er betet das, was er negieren will, er bezeugt dem seine Ehrfurcht, was er innerlichst verabscheut, nähmlich das, was kein Gehör für sein Interesse, für sein Wohl hat.

[**] S.[iehe] oben [2] die Stelle über die Tungusen. So verehrten auch die Römer die *Febris*: « Febrim ad minus nocendum templis colebant », Val[erius] Max[imus], II, c. 5, 6. Nach Orph[eus], *Hymn[um] ult[imum]* [3], brachte man dem Tode Räucherwerk dar und flehte ihn, daß er erst spät kommen würde.

[1] deren *ms*: dessen.

[2] 5r.

[3] Vgl. Orphei *Hymni*, ed. Guilelmus Quandt, Berolini, 1955, Hymnum n. 87, p. 57.

26v Widerspruch [1].

§

Die Aufgabe der Religion ist ein Objekt, sozusagen ein Prinzip zu machen, welches das unbegrenzte Gebiet der Vorstellungstätigkeit des Menschen ausfüllt. Das Element der Religion ist überhaupt die Vorstellung. Die Religion heilt nicht die wirklichen Übel der Menschheit; sie heilt nur die in der Vorstellung, in der Einbildung, im Gemüte bestehenden Übel. Was ich in der nächsten Zukunft sein werde und folglich jetzt tun soll — das war die wichtigste Angelegenheit der heidnischen Religion, — was ich in der fernen Zukunft sein werde und folglich diesem vorgestellten Wesen gemäß hier tun soll, das ist der wichtigste Gegenstand der christlichen Religion. Zunächst inwiefern die Natur Objekt der Religion, ist es Aufgabe der Religion, ein Objekt zu bekommen, das ein vorstellendes Wesen, das nicht nur den Prädikaten nach, sondern an sich selbst ein menschlicheres, subjektiveres Subjekt ist — ein folglich von der Natur unterschiedenes Wesen. Auch der rohste Fetischverehrer hat unwillkürlich und unbewußt ein von der Natur unterschiedenes Wesen zum Gegenstand, während er zugleich

[1] Darauf folgt im *Ms.* diese mit Tinte durchgestrichene Stelle: « Er betet in der Natur ein Produkt seiner Vorstellungen und Affekte an; er betet den Menschen an, den er selbst in die Natur hineingelegt [hat] ».

[*] egli prega ciò che vuol negare, attesta la sua riverenza a ciò che nel piú intimo detesta, ossia a ciò che non ha orecchi per il suo interesse, per il suo bene.

[**] Vedi sopra [1] il passo sui Tungusi. Cosí anche i Romani veneravano la febbre: « Veneravano con templi la febbre perché fosse meno nociva », Valerio Massimo, II, c. 5, 6. Secondo Orfeo, *Hymnum ultimum* [2], si offriva a l l a m o r t e incenso e la si scongiurava di venire solo piú tardi.

[1] 5r.

[2] Cfr. Orphei *Hymni*, ed. Guilelmus Quandt, Berolini, 1955, Hymnum n. 87, p. 57.

sconcertante [1]. 26v

§

Compito della religione è fornire un oggetto, per cosí dire un principio, che esaurisca il campo sconfinato dell'attività rappresentativa dell'uomo. L'elemento della religione è in generale la rappresentazione. La religione non cura i mali reali dell'umanità, bensí solo quelli che sussistono nella rappresentazione, nell'immaginazione, nell'animo. Ciò che io sarò nel futuro piú immediato e che di conseguenza ora devo fare — questa era la preoccupazione piú importante delle religioni pagane, ciò che io sarò nel futuro remoto e di conseguenza devo fare qui secondo questo essere rappresentato, questo è l'oggetto piú importante della religione cristiana. Primo compito della religione, in quanto ha per oggetto la natura, è quello di avere un oggetto, che sia lui stesso in grado di rappresentare, che sia un soggetto piú umano, piú soggettivo non solo secondo i predicati, bensí in sé stesso — che sia di conseguenza un essere distinto dalla natura. Anche il piú rozzo feticista ha involontariamente e inconsciamente per oggetto un ente distinto dalla natura, mentre nello stesso tempo

[1] Nel *ms.* segue questo passo, cancellato a penna: « Egli adora nella natura un prodotto delle sue rappresentazioni e affezioni; adora l'uomo, che lui stesso ha immesso nella natura ».

27r von den Naturmächten, von Sonne, Mond, Feuer, Wasser, Erde, [*] Steinen, Pflanzen, Tieren, sondern auch von anderen Mächten abhängig fühlt [1]. Wie kam der Mensch aber zu diesem Unterschiede von der Natur? Durch die Vereinigung mit anderen Menschen zu einem Gemeinwesen, in welchem dem Menschen die Abhängigkeit von nicht mehr natürlichen oder personifizierten natürlichen, sondern wirklich menschlichen Wesen Gegenstand wird. Sowie der Mensch [**] anfängt, die Erde zu bauen, Städte zu gründen, so hat er schon den Glauben an den Schutz der Natur verloren, er vertraut sich nicht mehr der Natur an, er gründet seine Existenz auf seine Tätigkeit, er erfährt das Gegenteil von seiner ersten Erfahrung, wo ihm nur das in die [***] Augen fiel, daß er nicht ohne die Natur existieren kann, nämlich daß er nicht ohne sich, ohne seine Tätigkeit, seinen Willen, seinen Verstand existieren kann. Sowie der Mensch in ein wirkliches Gemeinwesen zusammentritt mit anderen seinesgleichen, sowie ihm nun diese Vereinigung nicht mehr privat, sondern gemeinschaftlicher Zweck, so hat er nun auch andere Gesetze, durch diesen gemeinschaftlichen Zweck bedingte Gesetze über sich. Er erfährt nun, daß Wohl und Übel

[*] Das Übersinnliche ist nichts anderes als das Sinnliche als Objekt der Phantasie.

[**] Lex est sorda et inexorabilis. Livius [2].

[***] Der Mensch erkennt sich endlich als ein höheres Wesen als die majestätische Sonne, der ganze Stern, ist, er findet die Unendlichkeit der Qualität höher als die Unendlichkeit der Masse, der Gewalt, der Quantität.

[1] fühlt *ms*: fühlen.

[2] *Ab urbe condita*, II, 3, 4: « Leges rem surdam, inexorabilem esse, salubriorem melioremque inopi quam potenti, nihil laxamenti nec veniae habere, si modum excesseris » (ed. Wessenborn, Lipsiae, Teubneri, 1883).

27v nicht nur von den Göttern, von der Natur, sondern auch von seinem eigenen Wohl- oder Übelverhalten abhängt [1]. Er erfährt jetzt nicht nur die Macht des Donners, die Macht des Sturmes, der Wogen — er erfährt nun auch die Macht der Meinung, der Ehre, des Wortes, der Vorstellung, des Gedankens. Er erfährt, daß das ihm schadet, was andere von ihm denken. Er sucht also den Gedanken anderer gemäß [*] zu leben. Die Gesetze, Sitten, Vorstellungen eines Gemeinwesens drän-

sente di dipendere dalle potenze naturali, dal sole, dalla luna, dal [*] 27r
fuoco, dall'acqua, dalla terra, dalle pietre, dalle piante, dagli animali, ma anche da altre potenze. Come arrivò però l'uomo a questa differenza dalla natura? Mediante l'associazione con altri uomini in una comunità, in cui diventa oggetto all'uomo la dipendenza non piú da esseri naturali semplicemente o da esseri naturali personificati, bensí da esseri realmente umani. Una volta che l'uomo abbia cominciato a [**] coltivare la terra, a fondare città, ha già perso la fede nella protezione della natura, non si affida piú alla natura, ma fonda la sua esistenza sulla sua attività e al contrario della sua prima esperienza, [***] in cui era colpito solo dall'impossibilità della sua esistenza senza la natura, sperimenta ora il fatto che non può esistere senza di lui, senza la sua attività, la sua volontà, il suo intelletto. Appena che l'uomo si associa con altri suoi simili in una comunità, appena che questa associazione è per lui ora non piú privata, bensí scopo comune, allora ha anche su di sé altre leggi, determinate da questo scopo comune. Egli sperimenta che bene e male

[*] Il soprasensibile non è altro che il sensibile in quanto oggetto della fantasia.

[**] « La legge è sorda e inesorabile », Livio [1].

[***] L'uomo si riconosce infine come un ente superiore al sole maestoso, all'intera stella, egli trova che l'infinità della qualità è superiore all'infinità della massa, della potenza, della quantità.

[1] *Ab urbe condita*, II, 3, 4: « Le leggi sono un potere sordo, inesorabile, piú favorevole e propizio al misero che al potente, esse non concedono tregua né perdono, se si oltrepassa la misura ».

dipendono non solo dagli dei, dalla natura, ma anche dal suo proprio 27v
comportamento buono o cattivo [1]. Egli sperimenta ora non solo la potenza del tuono, la potenza della tempesta, delle onde — egli sperimenta ora anche la potenza dell'opinione, dell'onore, della parola, della rappresentazione, del pensiero. Sperimenta che quanto gli altri pensano di lui, può nuocergli. Cerca quindi di vivere in conformità ai pensieri [*] degli altri. Le leggi, i costumi, le rappresentazioni di una comunità,

gen sich zugleich, wenn sie gleich einzelne aussprechen, unwillkürlich dem Menschen auf, denn sie sind bedingt durch die Individualität, die Zeit, die Lokalität, die Bedürfnisse des Menschen; sie tragen daher nicht den Charakter der Willkürlichkeit, sondern der Notwendigkeit, und [**] damit der Göttlichkeit. Sie erscheinen als menschliche, geistige, zugleich vom Menschen unterschiedene Mächte. Kurz die physische Existenz des Menschen ist nun abhängig von Wesen der Abstraktion, von Wesen, die nur in der Vorstellung, nur für die Vorstellung existieren. Sie walten unsichtbar und unfühlbar, nur in ihren Wirkungen und Äußerungen sichtbar und fühlbar, unwillkürlich bestimmend im Menschen über dem Menschen [2].

§

Was der Mensch, das ist Gott. Der in der Natur nur

[*] Erst werden die wirklichen Wesen zu vorgestellten, dann Wesen der Vorstellung, der Abstraktion zu wirklichen Wesen.

[**] Wo Gott ein sinnliches Wesen, da wird geopfert; wo moralisches, da sinkt das Opfer. « Iustum et aequum facere Jehovae gratius est quam sacrificium », *Salom[onis] Prov.* 21, 3; « Abominatur Jehova diversa pondera », *ibid.* 20, 23; « Lucerna Jehovae est animus hominis », [3]

[1] Wie ... abhängt: vgl. *W. R.*, § 37.

[2] Er ... Mensche: vgl. *W. R.*, §§ 37, 38.

[3] Fortsetzung folgt.

281 waltende, mit der Natur identische Gott ist der nur in und mit der [*] Natur lebende, sich nicht von ihr unterscheidende und absondernde, der nicht von der Natur unterschiedene Gott; der Gott, dessen Attribut die Natur, ist der Mensch, der sich von der Natur unterscheidet, die Natur, die physische Existenz der moralischen unterordnet: Gott wird aus einem physikalischen Wesen ein politisches, so wie der Mensch selbst aus einem physikalischen Wesen ein politisches Wesen wird [1]. Die Natur bleibt aber die Basis der Religion, der [**] Anschauung: an die Objektivität bleibt geknüpft die Subjektivität; der Mensch ist politisch, moralisch, um physisch glücklich zu sein. Mittel und Zweck, Bedingung und Ursache kehren sich um, die Physik ist der

benché espressi da singoli, si impongono involontariamente all'uomo, infatti sono condizionati dall'individualità, dal tempo, dalla località, dai bisogni umani; essi perciò non presentano il carattere dell'arbitrarietà, bensí della necessità e quindi della divinità. Essi appaiono come [**] potenze umane, spirituali e insieme distinte dall'uomo. In breve l'esistenza fisica dell'uomo dipende ora da enti dell'astrazione, da enti che esistono solo nella rappresentazione e per la rappresentazione. Essi dominano invisibili e impercettibili, facendosi vedere e percepire solo nei loro effetti e nelle loro manifestazioni, in modo tale da esercitare un involontario condizionamento nell'uomo sull'uomo stesso [2].

§

Dio è ciò che è l'uomo. Il Dio che opera solo nella natura,

[*] Prima gli enti reali diventano esseri rappresentati, poi gli enti della rappresentazione, dell'astrazione esseri reali.

[**] I sacrifici hanno luogo là dove Dio è un essere sensibile, dove invece è un essere morale, scompaiono. « Praticare la giustizia e l'onestà è piú grato a Jahvé che il sacrificio », *Prov.* 21, 3; « Doppio peso fa orrore a Jahvé », *ivi*, 20, 23; « Fiaccola di Jahvé è l'animo umano », [3]

[1] Come ... cattivo: cfr. *E. R.*, § 37.

[2] Egli ... stesso: cfr. *E. R.*, §§ 37, 38.

[3] Continua.

identico con la natura, è il Dio che vive solo nella natura e con la [*] 28r
natura, che non si differenzia e si separa da essa, che non è distinto dalla natura; il Dio, di cui la natura è attributo, è invece l'uomo, che si distingue dalla natura, che subordina la natura, l'esistenza fisica a quella morale: Dio diventa da essere fisico un essere politico, cosí come l'uomo stesso diventa da essere fisico un essere politico [1]. La natura rimane però la base della religione, dell'intuizione sensibile: la [**] soggettività resta vincolata all'oggettività; l'uomo è politico, morale per essere felice fisicamente. Mezzo e fine, condizione e causa si invertono, la fisica è per la morale, per la politica, la politica per la fisica, i cittadini vogliono essere felici, contenti, allora amano anche la loro patria,

Moral, der Politik, die Politik der Physik wegen, glücklich, zufrieden wollen die Bürger sein, dann lieben sie auch ihr Vaterland, dann sind sie auch gute Bürger — an dasselbe Objekt, woran der Mensch seine physische, knüpft er nun auch seine moralische, politische Existenz an. Die Ursache der Existenz überhaupt ist auch die Ursache der Existenz der Gemeinde, der Gesetze. Aber die Natur wird die Basis, die M a c h t des moralischen, politischen Wesens. Jupiter hat nur den Donner in seiner Hand, um damit den Eindruck seiner Gesetze zu verstärken. Der, welcher dir sagt: du sollst nicht den Eid brechen, derselbe ist es,

[*] Gewissen, v. 27. S[iehe] dasselbe [Kapitel].

[**] Die Kraft der Religion ist nie ihre eigene — sie ist die Kraft der Naturwahrheit, die der religiösen Vorstellung zugrunde liegt, aber a l s s o l c h e keine religiöse Vorstellung ist.

[1] Gott wird ... wird: vgl. *W. R.*, § 37.

28v welcher den zerschmetternden Blitz zum Zeichen seiner unwiderstehlichen, unausweichbaren Gewalt hat [1]. Dasselbe Wesen, das dir das furchtbare Gesetz des Todes auferlegt, legt dir das politische oder moralische Gesetz auf. Der Gebieter über Tod und Leben ist der moralische Gesetzgeber. So nichtig du der Natur gegenüber, so nichtig bist du dem Gesetz gegenüber. Kannst du den Naturlauf ändern [2], kannst du dich auch nur um einen Zoll vergrößern, die Grenze des Lebens verschieben? Wie willst du also an dem Gesetze rütteln und knitteln, wie es umgehen? Was bist, was vermagst du? Wie willst du dich also gegen das Gesetz auflehnen? So unabänderlich als die Schranken deines Lebens, deiner Größe, so unabänderlich ist das moralische Gesetz; es [*] ist das Gesetz desselben Wesens, welches in unübersteiglichen Grenzen das Tier, die Pflanze, das Wasser, die Sonne eingeschlossen hat — es ist dieselbe Macht, die dich im Donner und Blitz vor Schrecken und Furcht zu Boden wirft. Diese Macht des Gesetzes als Naturmacht tritt besonders übrigens hervor erst im Monotheismus, wo die ganze Natur zum Attribut Eines Wesens erhoben wird, während durch die Verteilung der Naturmacht an verschiedenen, selbständigen, sich gegenseitig begrenzenden Wesen dieselbe im Polytheismus geschwächt und gelindert wird.

allora sono anche buoni cittadini — allo stesso oggetto, cui l'uomo fa risalire la sua esistenza fisica, ricollega anche la sua esistenza morale, politica. La causa dell'esistenza in generale è anche la causa dell'esistenza della comunità, delle leggi. La natura in effetti diventa la base, la f o r z a dell'essere morale, politico. Giove ha nelle sue mani appunto il tuono per avvalorare l'impressione delle sue leggi. Chi ti dice: non devi infrangere il giuramento, è lo stesso

[*] la coscienza, v. 27, vedi lo stesso capitolo.

[**] La forza della religione non è mai la sua propria — essa è la forza della verità naturale, che sta alla base della rappresentazione religiosa, ma i n q u a n t o t a l e non è una rappresentazione religiosa.

[1] Dio diventa ... p o l i t i c o : cfr. *E. R.*, § 37.

che ha per simbolo della sua irresistibile, ineluttabile potenza il fulmine sterminatore [1]. Lo stesso essere, che ti impone la terribile legge della morte, ti impone la legge politica o morale. Il sovrano della vita e della morte è il legislatore morale. Come di fronte alla natura tu non sei nulla, cosí non sei nulla neppure di fronte alla legge. Puoi tu mutare il corso naturale, accrescere anche solo di un pollice la tua statura, spostare il termine della tua vita? Perché dunque scalpiti contro la legge nel tentativo di eluderla? Che cosa sei tu, che cosa puoi fare? Come puoi tu dunque pretendere di rivoltarti contro la legge? Tanto inalterabile quanto i limiti della tua vita, della tua statura, tanto inalterabile è la legge morale; essa è la legge dello stesso essere che ha rinchiuso [*] entro termini invalicabili l'animale, la pianta, l'acqua, il sole — è la stessa potenza, che con tuoni e lampi ti getta al suolo per la paura e lo spavento. Questa potenza della legge in quanto potenza naturale si impone peraltro con particolare evidenza solo nel monoteismo, dove tutta la natura è assunta ad attributo di quell'unico essere, mentre nel politeismo la stessa potenza naturale, essendo ripartita in esseri diversi, indipendenti, limitantesi a vicenda, viene indebolita e attenuata. Il politeista la può eludere, rivolgendosi da un Dio a un altro, addirittura 28v

Der Polytheist kann die Macht umgehen, indem er sich von einem Gott zu einem anderen, gerade ent-

[*] Das Gesetz ist geistig, die Strafe sinnlich, die Strafe die Basis des Gesetzes. Die Furcht vor dem Gesetz ist die Furcht vor der Natur — die Macht Gottes die Macht der Natur. «Schlag mich nicht tot», betet der Tartar [3], ich schlage dich nicht tot, antwortet das moralische Naturwesen, wenn du meine Gebote hältst, aber ich schlage dich tot, wenn du sie nicht hältst.

[1] Der ... hat: vgl. *ibid.*

[2] den Naturlauf ändern *ms*: ändern den Naturlauf.

[3] Vgl. oben 1v, *W. R.*, § 37.

291 gegengesetzten Gott wendet, wie wenn er die Diana durch Unkeuschheit beleidigte, so beleidigte er dagegen die Venus durch Keuschheit [1].

Die Behauptung der älteren Atheisten, daß die Religion in ihrer entwickelten Bedeutung eine Erfindung der Politik, ist unwahr insofern daß sie derselben eine absichtliche Erfindung gibt, aber wahr, insofern der politische Gott seine Herrschaft nur der Genesis der Staaten verdankt, gleichwie das Gewissen nur in dem Gemeinwesen der Menschen sich bildet. Ein Mensch ohne alle Verbindung gedacht, hat keine Pflichten, kein Gewissen. Gewissen setzt Gesetz voraus. Erst wenn ⟨ich⟩ dieses oder jenes verboten ist, kann ich mir ein Gewissen daraus machen, entsteht in mir der Kampf der Versuchung, der Widerspruch zwischen Neigung und Furcht und wenn ich nicht widerstand, das böse Gewissen: das quälende Bewußtsein einer Schuld. Wie nun mit der Genesis des Gemeinwesens, des Gesetzes, des Gewissens, ist es mit der Genesis des politischen Gottes. So natürlich und notwendig die Bildung des Gemeinwesens, so natürlich und notwendig ist die Bildung des Naturgottes zum Gemeingotte. Er entsteht im Menschen, sowie das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ein moralisches wird, an die Bedingungen der Existenz moralische Bedingungen sich knüpfen, kurz sowie sich der Mensch als nicht nur physisch, sondern auch moralisch bedingtes und bestimmtes Wesen fühlt und faßt. Notwendig verwandelt sich nun auch hier die Vorstellung seiner Abhängigkeit von einem physischen Wesen in die von einem physikalisch-moralischen oder moralisch-physischen Wesen.

[1] Diese ... Keuschheit: vgl. *W. R.*, §§ 41, 42.

[*] La legge è spirituale, ma la punizione è sensibile, la punizione è la base della legge. La paura della legge è la paura della natura — la potenza di Dio è la potenza della natura. «Non colpirmi a morte», prega il Tartaro [2], io non ti uccido, risponde l'essere morale naturale, se tu osservi i miei precetti, ma ti uccido se non li osservi.

[1] Chi ... sterminatore: cfr. *ibid.*

[2] Cfr. sopra, 1v, *E. R.*, § 37.

a un Dio opposto, cosí come quando con la incontinenza offendeva Dia- 29r
na, con la continenza al contrario Venere [1].

L'affermazione dei piú antichi atei, secondo cui la religione nel suo significato piú evoluto sarebbe un'invenzione della politica, è falsa in quanto vi vede un'invenzione intenzionale, è vera nel senso che il Dio politico deve il suo dominio solo alla genesi degli stati, cosí come la coscienza si forma solo nella comunità umana. Un uomo inteso senza relazioni, non ha doveri, non ha coscienza. La coscienza presuppone la legge. Solo se questa cosa o quella è proibita, posso farmene una questione di coscienza, sorge in me la lotta della tentazione, la contraddizione fra inclinazione e paura e, nel caso in cui io non abbia saputo resistere, il rimorso: il tormento della coscienza per aver commesso una colpa. Come per la genesi della comunità, della legge, della coscienza, cosí è per la genesi del Dio politico. Come è naturale e necessaria la formazione della comunità, cosí è naturale e necessaria la trasformazione del Dio naturale in un Dio della comunità. Esso sorge nell'uomo, appena che il sentimento di dipendenza dell'uomo diventa un sentimento morale e alle condizioni dell'esistenza si collegano condizioni morali, in breve appena che l'uomo si percepisce e si considera un essere condizionato e determinato non solo fisicamente, ma anche moralmente. Necessariamente anche qui la rappresentazione della sua dipendenza da un essere fisico si tramuta nella rappresentazione della dipendenza da un essere morale-fisico o fisico-morale.

[1] Questa ... Venere: cfr. *E. R.*, §§ 41, 42.

29v Die Verknüpfung der Moral und Politik mit der Natur ist ihm also nicht schwieriger zu erklären, als die Verknüpfung der Strafe des Todes oder sonst eines anderes Strafübels mit dem Übertritt des Gesetzes. Nur ist hier gesondert das Gesetz und die vom Gesetz angedrohte oder vielmehr vollzogene Strafe. In dieser Trennung sondert sich auch die Furcht vor der Strafe, indem sich die Möglichkeit einschiebt, der Strafe zu entgehen. Doch ist diese Sonderung keineswegs eine normale und notwendige. Im Gemüte verknüpft sich unmittelbar mit dem Übertritt des Gesetzes auch die Vorstellung von der Strafe, auch die Furcht vor der Verletzung, und um so mehr, je wo sich die Vorstellung des Gesetzes an die Vorstellung des Naturwesens anknüpft, an die unentfliehbare Macht, vor der der Mensch in Ohnmacht sinkt — eine Vorstellung, die alle Reflexion über die Verbindlichkeit, alle Möglichkeit der Entgehung der Strafe, alle Lust zum Übertritt niederschlägt. — Es gehört übrigens zur Genesis dieses moralischen Naturgottes auch die Anschauung und Beobachtung der Natur. Alles in der Natur hat seine Zeit, seine Macht und Ziel, seine Grenze und Schranke [*]. Gesetze sind Bestimmungen, Begrenzungen, Beschränkungen. Sie haben daher denselben Charakter, wie die Naturgesetze: sie sollen unverletzlich sein, als jene unüberschreitbar sind. Die Gesetze der Natur können aber nicht überschritten werden, sterben mußt du, du magst wollen oder nicht, aber die Gesetze der Gesellschaft, Menschenwelt können überschritten werden — sie sollen es aber nicht — sie sind daher heilig. Die Religion will der moralischen Notwendigkeit der Strafe

[*] Sonne, Mond und Sterne haben ihre bestimmte Laufbahn, bewegen sich aber innerhalb ihrer bestimmten Grenzen, die sie nicht überschreiten, stets wandeln sie in gemessenen Schritten; jede Blume hat ihre bestimmte Zeit; das Meer treibt, einläuft, bleibt doch innerhalb seiner Grenzen; jedes Tier hat seine geregelte Lebensweise, sein Territorium in bestimmten Grenzen, innerhalb denen es sich bewegen soll.

30r die physische Notwendigkeit geben — dies drückt aus der Charakter [*] der Heiligkeit, Unverletzlichkeit, auf die daher die Todesstrafe gesetzt wird. An die Macht des Todes knüpft sie die Moral an: notwendig rächt sie mit dieser Macht den Frevel an ihrer Heiligkeit — freilich um so mehr für sie notwendig, weil jeder Gegenstand der Religion

La connessione della morale e della politica con la natura è per lui quin- 29v
di non piú difficile da spiegare della congiunzione della pena di morte o di qualsiasi altro castigo con la trasgressione della legge. L'unica differenza è che in questo caso c'è s e p a r a z i o n e fra la legge e la pena da essa comminata o piuttosto inflitta. In questo distacco anche la paura della pena si tien separata, giacché si insinua la possibilità di sfuggire alla pena. Tuttavia questa separazione non è un fatto normale e necessario. Nell'animo si congiunge immediatamente alla trasgressione della legge anche la rappresentazione della pena, anche la paura del danno, e questo a maggior ragione ogni qual volta la rappresentazione della legge si congiunge alla rappresentazione dell'essere naturale, alla potenza ineluttabile, dinanzi alla quale l'uomo precipita nell'impotenza — una rappresentazione, che stronca ogni riflessione sull'obbligatorietà, ogni possibilità di sfuggire alla pena, ogni voglia di trasgressione. Occorre peraltro alla genesi di questo Dio morale naturale anche l'intuizione ed osservazione della natura. Ogni cosa nella natura ha il suo tempo, la sua potenza e il suo scopo, il suo confine e il suo limite [*]. Le leggi sono determinazioni, delimitazioni, definizioni. Esse hanno perciò lo stesso carattere delle leggi naturali: devono essere inviolabili, come quelle sono invalicabili. Le leggi della natura però non possono essere trasgredite, tu devi morire, che lo voglia o no, al contrario le leggi della società, del mondo umano possono essere trasgredite — non devono però esserlo — sono perciò sacre. La religione vuole conferire alla necessità morale della punizione

[*] Sole, luna e stelle hanno il loro corso determinato, si muovono appunto all'interno dei loro determinati confini che non oltrepassano, procedono sempre secondo precise proporzioni; ogni fiore ha il suo determinato tempo; il mare s'avanza e retrocede, rimane però sempre entro i suoi confini; ogni animale ha il suo regolare modo di vivere, il suo territorio in determinati confini, entro i quali si deve muovere.

la necessità fisica — ciò è espresso dal marchio della santità, del- [*] 30r
l'inviolabilità, rispetto alla quale perciò è stabilita la p e n a d i m o r t e . La morale si ricollega alla potenza della morte: è necessario che essa si vendichi dell'oltraggio alla sua santità con questa potenza — certamente tanto piú necessario per essa in quanto ogni oggetto della re-

an sich ein willkürlicher, seine Heiligkeit nur in der Einbildung existiert, also sie alle, auch das äußerste, letzte Mittel aufbieten muß, um ihn vor der Frechheit des Verstandes und sinnlichen Triebes zu schirmen [1].

§

Obwohl das Naturwesen und Gemeinwesen oder politische Wesen ein und dasselbe Wesen hier, so ist doch die Natur dem Gemeinwesen untergeordnet: sie ist nur der Exekutor, der Arm der strafenden und belohnendem Gerechtigkeit, die Kraft, vermittelst deren das Gesetz sich geltend macht, Autorität verschafft. Diese Bedeutung bekommt sie in der Theorie, weil sie praktisch im Menschen bereits diese Bedeutung gefunden. So wie sich der Mensch unterscheidet von der Natur einmal, zur Selbstätigkeit kommt oder vielmehr zum Bewußtsein derselben, so tritt ihm die Natur gegenüber als ein Gegenstand, der seinen Zweck nur im Menschen findet, der nur für den Menschen, ihm zum Besten, zum Genuß dient. So wie er zum Unterschied, zum Selbstbewußtsein sich erhebt, so wie er sich als sehendes, hörendes, wahrnehmendes, genießendes Wesen erfaßt, so wird ihm die Natur als blindes und taubes, selbstloses, nur genießbares, nutzbares, nicht selbst genießendes Wesen als bloßes Objekt Gegenstand.

[*] Das Übel der Natur wird zur Strafe. Die natürlichen Übel verschwinden vor den Übeln, die der Mensch dem Menschen zufügt. Vergleiche hier Menu's *Gesetzbuch*, Kap. VII: « Laster schrecklicher als der Tod », 53 « Der Glanz der Sonne verschwindet vor dem Glanz der irdischen, menschlichen Majestät » [2]. Der König, der Regent ist im Dienst d e r M e n s c h h e i t .

[1] vor der Frechheit ... schirmen *ms*: zu schirmen vor der Frechheit des Verstandes und sinnlichen Triebes.

[2] Vergleiche ... Majestät: vgl. *W. R.*, § 37.

30v Die Sonne gibt mir Licht und Wärme, sie befördert das Gedeihen [*] der Pflanzen, wovon die Tiere leben, von denen ich wieder lebe. Mond und Sterne sind nur Lichter bei der Nacht. Die Erde ist da, daß sie mich trägt und die Pflanze nährt Tier, wovon ich bedarf. Die Natur hat bloß die Bedeutung eines Lebensmittels für mich. Insofern der Mensch die Natur nur aus dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit an-

ligione è in sé arbitrario e la sua santità esiste solo nell'immaginazione, sicché essa deve impiegare ogni mezzo, anche il piú estremo, l'ultimo per proteggerlo dall'audacia dell'intelletto e dell'istinto dei sensi.

§

Benché l'essere naturale e quello comunitario o politico siano qui un unico e identico essere, tuttavia la natura è subordinata alla comunità: essa è solo l'esecutrice, il braccio della giustizia punitiva o ricompensatrice, la forza per mezzo della quale la legge si fa valere, ottiene autorità. Essa riceve questo significato nella teoria, poiché nella pratica l'ha già avuto. Come l'uomo si differenzia dalla natura e giunge all'indipendenza o piuttosto alla coscienza dell'indipendenza, cosí la natura gli si presenta come un oggetto che trova il suo scopo solo nell'uomo, che esiste solo per lui, che serve al suo bene, al suo godimento. Come egli si innalza alla differenza, all'autocoscienza, come concepisce sé stesso come un essere che vede, ascolta, percepisce, gode, cosí la natura gli diventa oggetto solo come un essere cieco e sordo, privo di autonomia, destinato solo ad essere goduto, utilizzato, non capace esso stesso di godere, un mero oggetto.

[*] Il male naturale diventa punizione. I mali naturali scompaiono di fronte a quelli che l'uomo infligge al suo simile. Confronta qui il *Libro delle leggi* di Menu, cap. VII: « I vizi sono piú terribili della morte », 53 « Lo splendore del sole scompare di fronte alla maestà terrena, umana » [1]. Il re, il reggente è al servizio dell'umanità.

[1] Confronta ... umana: cfr. *E. R.*, § 37.

Il sole mi dà luce e calore, fa crescere le piante, di cui vivono gli [*] 30v
animali, dai quali poi io stesso traggo alimento. Luna e stelle sono semplicemente lampadari durante la notte. La terra è qui per sostentarmi, e la pianta nutre l'animale, di cui io ho bisogno. La natura ha semplicemente il significato di un mezzo di sostentamento per me. L'uomo considerando la natura solo dal punto di vista dell'utilità, si percepisce come

sieht, weiß er sich als H e r r n der Natur. Diese Herrschaft kündigt sich in der *Genesis* Moses in der Herrschaft des Menschen über die Tiere an [1], während die alten Religionen den Menschen noch mit den Tieren identifizierten und eben deswegen, denn was der Mensch, das ist der Gott, das göttliche Wesen mit dem tierischen identifiziert. Sind auch die Tiere z. T. wenigstens nur als Symbole zu fassen, so ändert das nichts an der Sache: wo das Tier zum Symbol gilt, da hat sich eben n o c h nicht der Mensch, noch nicht der Gott über das Tierwesen erhoben. Die Natur verliert jetzt die Bedeutung des selbständigen Seins, des Seins, bei dem der Mensch stehen bleibt, [**] ohne weiter zu fragen, woher: was nicht für sich, kann nicht aus sich und durch sich sein. Wofür ist also die Natur? Sie ist für ein selbständiges, selbstbewußtes, wollendes, sehendes, fühlendes, genießendes Wesen. Wofür sie ist, daher ist sie auch entsprungen, gekommen. Indem ich ihr das Fürsichsein abspreche, so habe ich schon ihre Nativität gestellt und in das sich seiende Wesen ohne Schub versetzt. Mit der Unterscheidung in Bewußtloses und Bewußtes entsteht Urteil, Vergleichung, das Bewußte wird

[*] « Lucem redde terrae, dux bone patriae. Instar veris enim vultus ubi tuus Affulsit, populo gratior it dies. Et soles melius nitent », Horatius, IV *Od.* 5, [vv. 5-8] (« Wie dein Antlitz gleich der Frühlingssonne uns scheint, dann fließt dem Volke goldener der Tag und die Sonnen erscheinen im höheren Glanze »), Mitsch.[erlich] [2]. Nirgends vergötterte Horaz den August, nur so: neben Griechenlands Schutzgöttern, neben Herkules, Kastor stellt er auf. Nie neben einem als Weltbeherrscher anerkannten Jupiter, unter dem er ihn stets setzte (Ders.) [3].

[**] « Dives et pauper sibi occurrunt, Jehova est creator omnium », *Prov. Salom.* 22, 2; « Qui pauperem deridet, vituperat eius creaturam », *ibid.* c. 17, 5; 14, 31. « Deus vult ut homines se mutuo auxilio adjuvent ». An das Bewußtsein der gemeinschaftlichen Quelle knüpft sich das Gefühl der Pflicht der Unterstützung.

[1] Die Sonne ... an: vgl. *W. R.*, § 43.

[2] Q. Horatii Flacci, *Opera*, ed. Christ. Guil. Mitscherlich, Lipsiae 1800, II, p. 363.

[3] *Ebd.* 369-70, vgl. 362.

31 r über das Bewußtlose gesetzt: ich stehe über der Natur, ich bin mehr als die Natur. Das Bewußtseiende ist das Höchste und als dieses das

s i g n o r e della natura. Questo dominio è proclamato nella *Genesi* di Mosé in quanto dominio dell'uomo sugli animali [1], mentre le antiche religioni identificavano ancora l'uomo con gli animali e questo è dimostrato proprio dal fatto che ciò che è l'uomo, è anche Dio e l'essere divino era identificato con quello animale. Anche se gli animali, almeno in parte, sono da intendere solo come simboli, questo non cambia nulla rispetto alla questione: quando l'animale funge da simbolo, allora appunto l'uomo non si è a n c o r a , Dio non si è ancora innalzato al di sopra dell'essere animale. A questo punto la natura perde il significato dell'essere indipendente, dell'essere, al quale l'uomo si arresta senza [**] chiedere piú oltre: da dove viene? Ciò che non è per sé, non può venire da sé e per virtú propria. A che scopo è dunque la natura? Per un essere indipendente, cosciente, che vuole, vede, sente, gode. Quello per cui essa è, è anche quello da cui ha avuto origine, è venuta. Contestandole l'essere per sé, ho già posto la sua natività e l'ho immediatamente riportata all'essere autonomo. Con la distinzione fra ciò che non ha coscienza e ciò che ha coscienza, sorge il giudizio, il confronto, ciò che ha coscienza

[*] « Lucem redde terrae, dux bone patriae. Instar veris enim vultus ubi tuus Affulsit, populo gratior it dies. Et soles melius nitent », Horatius, *Od.* IV, 5, [vv. 5-8] (« Come il tuo volto, simile al sole di primavera, ci illumina, allora al popolo scorre piú aureo anche il giorno e i soli rifulgono di maggior splendore »), Mitsch.[erlich] [2]. Mai Orazio divinizzò Augusto, solo cosí: egli lo colloca accanto agli dei tutelari della Grecia, accanto a Ercole, Castore. Mai accanto a un Dio riconosciuto come signore del mondo, a Giove, sotto il quale sempre lo colloca (Lo stesso) [3].

[**] « Ricco e povero s'incontrano, Jahvé è creatore di tutti », *Prov.* 22, 2; « Chi beffa il povero, insulta il suo creatore », *ivi*, c. 17, 5; 14, 31. « Dio vuole che gli uomini si aiutino a vicenda ». Alla coscienza della comune origine si ricollega il sentimento del dovere dell'aiuto vicendevole.

[1] Il sole ... animali: cfr. *E. R.*, § 43.

[2] Q. Horatii Flacci, *Opera*, ed. Christ. Guil. Mitscherlich, Lipsiae 1800, II, p. 363.

[3] *Ivi*, pp. 369-70, cfr. 362.

è posto al di sopra di ciò che non l'ha: io sto al di sopra della natura, 31 r
sono piú della natura. L'essere cosciente è l'essere supremo e, in quanto

erste Wesen. Das erste Wesen ist das, nach dem die anderen kommen — weil dem Range, auch der Zeit nach. Hier also erst ist dies [*] ausgesprochen: das subjektive Wesen ist das wahre, objektive Wesen [1]. Weil aber das menschliche Bewußtsein ursprünglich und notwendig an das Bewußtsein von einem anderen von ihm unterschiedenen Wesen gebunden ist, so stellt er dieses subjektive Wesen, welches sein eigenes, Er selbst ist, als ein anderes, oder vielmehr als dieses andere Wesen vor. Der Mensch setzt sich an die Spitze der Welt, er ist das A un O derselben; weil aber zwischen seinem vorgestellten und wirklichen, realen, auf die Basis und auf die Spitze gestellten Wesen sich die Natur dazwischenschlägt, so ist es anders, oder nicht unmittelbar, sondern mittelbar sein eigenes Wesen. Das einzige Mittel aber, sich zu ponieren, ist diese Vergegenständlichung, denn eben damit setzt er an die Stelle eines anderen fremden Wesens sein eigenes. Um das andere Wesen zu überwinden, muß er sein eigenes zu diesem machen. Indem er das Subjektive verobjektiviert, versubjektiviert er ja zugleich das Objektive.

§

Wo sich der Mensch als Herrn der Natur weiß, wo er sich nicht mehr in knechtischer Furchtsamkeit vor ihr beugt und erniedrigt, da ist ihm notwendig die Herrschaft über die Natur der höchste Begriff, die höchste Vorstellung

[*] Je mehr sich der Mensch von der Natur absondert und entfernt, je abstrakter er ist, desto mehr schwindet ihm auch die Natur aus der Anschauung; es bleibt ihm zuletzt nichts übrig, als die Erinnerung an ein oder an das Wesen, wovon er abhängig ist, dem er seine Existenz verdankt.

[1] Das Bewußtseiende ... Wesen: vgl. *W. R.*, § 45.

31v und eben deswegen das höchste Wesen. Denn die Vorstellungen, die Begriffe sind den Menschen Wesen, die höchste Vorstellung das [*] höchste Wesen. Statt der Natur als Gottes haben wir jetzt Gott als den Herrn, den Befehlshaber, den General, als Chef der Natur. Kurz wir sind hier an das hauptsächliche Thema unserer Schrift gekommen, wo der Gegenstand der Religion nicht ein vom subjektiven Wesen des Menschen unterschiedenes

tale, primo. L'essere primo è quello dopo il quale vengono gli altri — giacché nel rango, cosí anche nel tempo. Quindi solo a questo pun- [*] to è espresso il principio: l'essere soggettivo è l'essere vero, obiettivo [1]. Giacché però originariamente e necessariamente la coscienza umana è legata alla coscienza di un altro essere, distinto da essa, l'uomo rappresenta questo essere soggettivo, che è il suo proprio essere, lui stesso, come un altro o piuttosto come quest'altro essere. L'uomo si pone al vertice del mondo — è l'alfa e l'omega dello stesso; giacché però fra il suo essere rappresentato e quello effettivo, reale, fra il suo essere posto alla base e quello al vertice si frappone la natura, allora esso è diverso, o è il suo proprio essere non immediatamente, bensí solo mediatamente. L'unico mezzo però per affermarsi è questa obiettivazione, infatti proprio in tal modo egli pone al posto di un altro essere estraneo il suo proprio essere. Per superare l'altro, deve trasformare sé stesso in quello. Obiettivando il soggettivo, rende appunto nello stesso tempo soggettivo l'oggettivo.

§

Quando l'uomo si riconosce come signore della natura, quando non si inchina, né si abbassa piú dinanzi a lei in servile timore, allora necessariamente la sovranità sulla natura è per lui il supremo concetto, la suprema rappresentazione

[*] Quanto piú l'uomo si separa e si estranea dalla natura, quanto piú egli è astratto, tanto piú la natura gli scompare anche dall'intuizione sensibile; alla fine non gli rimane nulla, se non il ricordo di un essere o di quell'essere, da cui dipende e al quale deve la sua esistenza.

[1] L'essere cosciente ... obiettivo: cfr. *E. R.*, § 45.

e appunto per questo l'essere supremo. Infatti le rappresentazioni, i con- 31 v
cetti sono per gli uomini esseri, quindi la suprema rappresentazione è [*] l'essere supremo. Anziché la natura come Dio abbiamo ora Dio come signore, comandante, generale, come capo della natura. In breve qui siamo giunti al tema principale del nostro scritto, al punto in cui l'oggetto della religione non è un essere distinto da quello soggettivo dell'uomo e quindi finalmente

Wesen, wo also das Gebet der Religion erst erfullt ist — und unser Beweis ist der, daß dieses Wesen, welches der Mensch als Gott verehrt, kein anderes als das seinige, daß es nur die Vorstellung von der Natur ist, die das Hindernis ist, zu erkennen, daß das göttliche Wesen nichts vom menschlichen unterschiedenes ist.

§

Gott als Schöpfer ist der erste Begriff, der sich über die Natur stellt. Er folgt aus dem Herrn: der Herr muß Urheber sein, muß sie gemacht haben, sonst ist er nicht vollständiger, wahrer Herr; soweit er sie nicht gemacht hätte, soweit wäre sie ja unabhängig von ihm, [**] selbständig gegen ihn, soweit seine Macht beschränkt; nur in seiner Ohnmacht, nur in dem Mangel sie nicht machen [zu] können, könnte ja der Grund sein, warum sie nicht von ihm gemacht wäre. Woraus schöpft der Vater seine Kraft über das Kind? Weil er der Urheber ist. Es ist sein Kind, weil er es gemacht hat. Der religiösen Vorstellung erscheint ebenso

[*] Das Gefühl der eigenen Ohnmacht gegenüber der Macht der Natur, der Gottheit ist es, was dem Menschen besonders die Barmherzigkeit gegen Leidende, Arme, Bittende einflößt [1]. Zeus ist der Schirmer der Armen; sie stehen unter seinem Schutz. Gegen Gott bin ich selbst ein Fremder, Armer, ich fühle mich also hier im Angesicht eines Größeren, Mächtigeren dem Elenden, dem unter mir Seienden gleichgestellt [2].

[**] Je mehr die Religion den Menschen in der Vorstellung erhebt, desto mehr muß sie ihn in der Wirklichkeit herabsetzen.

[1] besonders ... einflößt *ms*: besonders einflößt die Barmherzigkeit gegen Leidende, Arme, Bittende.

[2] Mächtigeren ... gleichgestellt *ms*: Mächtigeren gleichgestellt dem Elenden, dem unter mir Seienden.

32r Gott als Herr, weil er der Schöpfer ist, obgleich an sich der Schöpfer erst ein aus der Herrschaft abgeleiteter Begriff ist, oder vielmehr der Begriff der Herrschaft sich erst realisiert, vervollständigt, bewahrheitet in dem der Schöpfung. Die Heiden hatten auch schon Herren der Natur, aber die notwendige Konsequenz der Herrschaft d. h. die Realität, [*] die Wahrheit derselben: die Schöpfung entging ihnen [1]: Beweis,

si adempie la preghiera della religione — e la nostra dimostrazione consiste nel provare che questo essere adorato dall'uomo come Dio non è altro se non il suo proprio essere e che solo la rappresentazione della natura è quella che impedisce di riconoscere come l'essere divino non sia nulla di diverso da quello umano.

§

Il primo concetto, che si afferma sulla natura, è quello di Dio come creatore. Esso consegue da quello di signore: il signore deve essere l'autore, deve averla fatta, altrimenti non è un pieno, un vero signore; nella misura in cui non l'avesse fatta, nella misura in cui essa sarebbe ap- [**] punto indipendente da lui, autonoma rispetto a lui, nella stessa misura la sua potenza sarebbe limitata; infatti solo nella sua impotenza, solo nella sua incapacità di produrla, potrebbe esserci appunto la ragione per cui non l'avrebbe fatta. Donde ricava il padre la sua forza sul figlio? Dall'averlo procreato. È suo figlio essendo stato fatto da lui. Parimenti anche Dio appare alla rappresentazione religiosa

[*] È il sentimento della propria impotenza rispetto alla potenza della natura, della divinità, che ispira all'uomo in particolare la compassione nei confronti dei sofferenti, dei poveri, dei supplicanti. Zeus è il protettore dei poveri; questi sono sotto la sua tutela. Rispetto a Dio io stesso sono uno straniero, un povero, nei confronti di un essere piú grande, piú potente mi sento quindi assimilato al misero, a chi è sotto di me.

[**] Quanto piú la religione innalza l'uomo nella rappresentazione, tanto piú lo deve abbassare nella realtà.

come signore in quanto è il creatore, benché in sé il creatore sia sol- 32r
tanto un concetto derivato da quello di signore o piuttosto il concetto della signoria si realizzi, si compia, si avveri solo in quello di creazione. Già anche i pagani avevano signori della natura, ma sfuggiva loro la necessaria conseguenza della signoria, ossia la realtà, la verità di essa: [*] la creazione [1], e questo dimostra che la signoria è precedente alla

daß die Herrschaft früher ist als die Schöpfung, obgleich in der Folge dann dies sich umkehrt.

Die Identität des Schöpfers mit dem Geschöpf erhellt nun sogleich daraus, daß der Schöpfer sozusagen ein Geschöpf der Erhebung des Menschen über die Natur. Wo der Mensch [sich] nicht über die Natur erhebt, betet er die Natur an; wo er sich über die Natur erhebt [2], betet er Sich, betet er dieses über die Natur erhobene Wesen als Gott an. Bist du in die Natur verloren, versunken in die Materie, so ist auch dein Gott ein in die Natur verlorener, von ihr nicht zu unterscheidender. Bist du außer und über der Natur, so ist eben deswegen dein Gott außer und über der Natur; wo die Natur nur ein Objekt des Willens d. h. der Dienstbarkeit, der Verbrauchbarkeit, der Verwendbarkeit für deine Zwecke ist, dann ist sie auch nur ein Produkt des Willens. Wissen und Wollen sind die höheren Mächte, als die Mächte der Natur, als die qualitativ höchsten Mächte sind sie dann auch genealogisch die ersten Mächte, die Ursachen der Dinge. Du kannst nichts tun, ohne zu wissen und wollen,

[*] Wie die Natur zu einer moralischen Macht wird? Durch das moralische Gefühl des Menschen. Das Feuer, das den Menschen in das Haus versammelt, erwärmt nicht nur den Leib, erwärmt auch das Herz, macht traulich und vertraut. Der Baum, der einen Schutz gewährt gegen Wind und Wetter, gewährt nun auch das Haus eines Einsamen, ist auch der Schutzherr eines Eigentums, als Abgrenzung. Der [3]

[1] Die Heiden ... ihnen: vgl. *W. R.*, § 41.

[2] sich ... erhebt *ms*: sich erhebt über die Natur.

[3] Fortsetzung folgt.

32v was du tust. Du bewegst dich, aber nur, wenn du willst und du [*] bewegst dich auf diesem Wege, an diesen bestimmten Ort, weil dieser Ort für dich Objekt der Vorstellung, des Zweckes ist. Du kannst nichts wollen, was nicht deinem Denken, Vorstellen als Gegenstand vorschwebt. Aber die Natur bewegt sich und zwar alles in bestimmten Grenzen zu bestimmten Zwecken; sie für sich selbst sieht, hört, weiß nicht, was sie tut, wozu sie sich bewegt — also wird sie bewegt von einem Wesen, in welchem und für welches die blinde selbstlose Wirkung der Natur Objekt des Wissens und Wollens ist. Was die Natur hervor-

creazione, benché poi in seguito questo rapporto si capovolga.

L'identità del creatore con la creatura risulta ora immediatamente se si considera che il creatore è per cosí dire una creatura risultante dall'elevazione dell'uomo al di sopra della natura. Quando l'uomo non si innalza al di sopra della natura, adora questa; quando egli si innalza al di sopra della natura, adora sé stesso, adora come Dio questo essere elevato al di sopra della natura. Se tu sei perso nella natura, sprofondato nella materia, allora anche il tuo Dio è un Dio perso nella natura, non distinto da lei. Se tu sei fuori e al di sopra della natura, allora proprio per questo il tuo Dio è fuori e al di sopra della natura; quando la natura è solo un oggetto della volontà, ossia destinato ad essere asservito, sfruttato, utilizzato per i tuoi scopi, allora essa è anche semplicemente un p r o d o t t o d e l l a v o l o n t à . Sapere e volere sono le potenze piú alte rispetto a quelle della natura, in quanto potenze qualitativamente piú alte sono poi anche genealogicamente le prime potenze, le cause efficienti delle cose. Tu non puoi fare nulla senza sapere e volere

[*] Come può la natura diventare una potenza morale? Attraverso il s e n t i m e n t o m o r a l e d e l l ' u o m o . Il fuoco, che raccoglie gli uomini nella casa, riscalda non solo il corpo, riscalda anche il cuore, infonde fiducia e confidenza. L'albero, che offre una difesa contro il vento e il maltempo, costituisce anche la casa di chi è solo, è anche il nume tutelare di un patrimonio in quanto confine [2]

[1] Già anche ... creazione: cfr. *E. R.*, § 41.

[2] Continua.

ciò che fai. Tu ti muovi, ma solo se lo vuoi, e ti muovi in questa di- [*] 32v
rezione, verso quel determinato luogo, poiché questo è per te oggetto della rappresentazione, dell'intenzione. Tu non puoi volere nulla che non ti si presenti al pensiero, alla rappresentazione come oggetto. Ora però la natura si muove e per di piú sempre entro limiti determinati, per scopi determinati; per sé stessa non vede, non sente, non sa quello che fa, la direzione verso cui si muove — dunque è mossa da un essere, nel quale e per il quale il cieco, necessario effetto della natura è oggetto del sapere e del volere. Ciò che la natura produce, è un p r o d o t t o

bringt, ist ein Produkt des Willens und Wissens, weil sie selbst aber wissen- und willenlos ist, ist dieses Wollen und Wissen ein von der Natur unterschiedenes Wesen. Die Natur denkt nicht, aber sie bringt Wissen hervor, gerade als wenn sie dächte, also hat Gott an überhaupt ihrer Stelle für sie gedacht: sie ist ein willenloser Vollstrecker, Exekutor [1]. Dem Menschen ist ursprünglich nur die Wirkung der Natur Gegenstand, nicht aber die wirkende Ursache — nicht die Natur, außer insofern sie ihm als ein für sich bewußtloses, für ihn aber brauchbares, genießbares Objekt erscheint — diese Wirkung z. B. die Wärme und das Hellemachen der Sonne, die für andere Wesen und für den Menschen, zuletzt immer für diesen, eine wohltätige, zur Existenz notwendige ist, fixiert er als Zweck, selbständig für sich, ganz abgesondert in seiner Vorstellung von der natürlichen Wirkung für andere Wesen, so sondert er auch die Zweckursache von der Naturursache; er denkt

[*] Baum ist der Versammlungsort der Familien, der Gemeinde, unter dem Schutz seiner Zweige und Blätter beraten und bestimmen sie gemeinschaftlich, er ist Zeuge ihrer Verabredungen. Er umfaßt sie mit seinem Schatten, er ist der Punkt, an den sich ihre Gemeinsamkeit anknüpft. Der Boden der Erde ist auch der Boden meiner menschlichen Existenz; an den Ackerbau knüpft sich das Bewußtsein der Wohltat der menschlichen Bildung. Aber eben so wie sich an die Natur [2]

[1] Was die Natur ... Exekutor: vgl. *W. R.*, § 44.

[2] Fortsetzung folgt.

33r ein anderes Wesen als das Wesen der Zwecke, ein anderes als das [*] Wesen der Wirkungen [1]. Der Mensch denkt alles unter der Gestalt seines eigenen Wesens; er ist das absolute Wesen, woraus er alles ableitet und erklärt. Wie er die Dinge vorstellt, so sind sie ihm, an sich, an der Wahrheit seiner selbst zweifelt er nicht; was er tut, setzt eine Absicht voraus — also auch das, was die Natur tut. Sein Verstand ist ihm das höchste Wesen; wie er physisch sich die Natur, so unterwirft [er] sie auch geistig, theoretisch seinem Verstande, macht ihn zum Herrn und Gesetzgeber der Natur. Er macht, er verwandelt Vorstellungen in Dinge, das vorgestellte Haus in ein [**] wirkliches — dieses machen Können ist ihm die höchste Macht —

del volere e del sapere, giacché però essa è in quanto tale priva di intelligenza e volontà, questo volere e sapere è un essere distinto dalla natura. La natura non pensa, ma produce sapere, proprio come se pensasse, quindi Dio ha in generale pensato al posto suo, per essa: essa è un agente, un esecutore privo di volontà propria [1]. In origine l'uomo ha per oggetto solo l'effetto della natura, ma non la causa efficiente — non la natura, se non in quanto gli appare come un oggetto privo per sé di coscienza e solo destinato ad essere adoperato, goduto da lui — egli dunque fissa come scopo, indipendente per sé questo effetto, per es. il calore e lo splendore del sole, il quale è per gli altri esseri e per l'uomo, anzi in ultima analisi sempre per questo, un effetto benefico, necessario all'esistenza, separandolo interamente nella sua rappresentazione dall'effetto naturale sugli altri esseri, cosí egli separa anche dalla causa naturale la causa finale; pensa

[*] L'albero è il luogo di riunione delle famiglie, della comunità; al riparo dei suoi rami e delle sue foglie si consultano e prendono decisioni comuni, esso è testimone delle loro intese. Esso le ricopre con la sua ombra, è il punto al quale si ricollega la loro esistenza comunitaria. Il suolo della terra è anche la base della mia esistenza umana; all'agricoltura si ricollega la coscienza del beneficio della cultura umana. Ma appunto come alla natura si ricollega [2]

[1] Ciò che la natura ... propria: cfr. *E. R.*, § 44.
[2] Continua.

un essere come l'essere dei fini e un altro come l'essere degli ef- [*] 33r
fetti [1]. L'uomo pensa tutto sotto la forma del suo proprio essere; egli è l'essere assoluto, da cui deduce e spiega tutto. Le cose per lui sono in sé cosí come se le rappresenta, egli non dubita della verità di lui stesso; ciò che egli fa, presuppone un'intenzione — quindi anche ciò che fa la natura. Il suo intelletto è per lui l'essere supremo; come egli si assoggetta fisicamente la natura, cosí la assoggetta anche spiritualmente, teoreticamente al suo intelletto, che rende il signore e legislatore della natura. Egli rende, trasforma le sue [**] rappresentazioni in cose, la casa rappresentata in una casa reale — poter fare questo è per lui la suprema potenza — quindi riduce la natura a un

also macht er die Natur zu einem bloßen Machwerke. Die Schöpfung der Welt ist ein Geschöpf der menschlichen Einbildungskraft. Aber gleichwohl bleibt die Beschränkung des Willens im Menschen durch die [***] Natur; sie leistet ihm Widerstand; er kann sie nicht ändern, nicht machen; sein Wille ist also b e g r e n z t . Wo ihm aber sein Wille als b e s c h r ä n k t , erscheint, da ist er auch schon auf dem Wege, schon getrieben, diese Schranke, diese N e g a t i o n seines Willens zu n e g i e r e n . Diese Negation steht im Widerspruch mit der Vorstellung vom Willen als dem höchsten Wesen, mit seinem

[*] das Bewußtsein des Guten, so des Schlimmen sich anknüpft — eben weil die Natur wohltätig und schädlich ist — so wird sie, wie sie einmal Gegenstand des moralischen Bewußtseins und Gefühls wird, auch zur Quelle der Güter für die Guten, der Strafen für die Bösen.

[**] Was im Sinne des Menschen Mangel ist, ist es deswegen noch nicht an sich, nicht im Sinne der Natur. S i c h kennt der Mensch am wenigsten, und nichts ist leichter als die Schranken, die Mängel des Menschen anzusehen.

[***] Dieses schreien die Toren: wie hochmütig: der Mensch das höchste Wesen! Auf dem Uranus, auf der Venus könnten nicht höhere Wesen sein? Die Toren: sie halten ihre Phantasieprodukte, ihre Phantasiewesen für höhere Wesen, weil es einerseits

[1] Dem Menschen ... Wirkungen: vgl. *W. R.*, § 46.

33v Selbstgefühl als wollendes Wesens. Er läßt daher in der Vorstellung des allmächtigen, weltschöpferischen Willens diese Hemmung seines [*] Selbstgefühls fallen. Er fühlt sich selbst unbeschränkt, indem er die Schranken seines Willens aufhebt; er fühlt sich selbst als über die Natur unendlich erhabenes Wesen, als ihrer uneingeschränkter Herr, indem er sie in seiner Phantasie aus dem Dunkel der Nacht an das Licht des Tages vermittelst des Wortes: *Fiat* hervorzaubert; er ist selbst Schöpfer der Natur, in dem Moment wo er den Schöpfer der Natur d e n k t . Der Schöpfer ist ein bloßer Gedanke des Menschen! Ja. Ihr gebt zu, daß die Götter der Griechen bloße Grale, Vorstellungen, bloße Gedanken von ihnen waren, wie überhaupt die Götter der anderen Völker, ob sie gleich ihnen unendliche, absolute Wesen waren. Ein sehr begreiflicher Egoismus der christlichen Religion, daß sie auf ihre Vorstellungen dieses Gesetz nicht will angewandt wissen. Die Negation der Schranken des Willens

semplice lavoretto. La creazione del mondo è un prodotto dell'immaginazione umana. Nondimeno resta però la limitazione della volontà umana da parte della natura; questa gli oppone resistenza; egli non la può [***] cambiare, produrre; la sua volontà è quindi l i m i t a t a . Allora però, quando la sua volontà gli appare come l i m i t a t a , è già anche pronto, spinto a n e g a r e questo limite, questa n e g a z i o n e della sua volontà. Tale negazione infatti contraddice alla sua rappresentazione della volontà come l'essere supremo, alla sua

[*] la coscienza del bene, cosí si ricollega anche quella del male — proprio perché la natura è benefica e malefica — cosí essa, una volta diventata oggetto della coscienza e del sentimento morale, diventa anche sorgente di benefici per i buoni e di castighi per i cattivi.

[**] Ciò che è mancanza in senso umano, non lo è ancora per questo in sé, nel senso della natura. L'uomo s i conosce pochissimo e nulla è piú facile che guardare ai limiti, alle mancanze dell'uomo.

[***] Questo gridano gli sciocchi: « Come è arrogante la tesi che l'uomo sia l'essere supremo! Su Urano, su Venere non potrebbero esserci enti superiori? ». Gli sciocchi: essi prendono i prodotti, gli esseri della loro fantasia per esseri superiori, giacché da un lato

[1] In origine ... effetti: cfr. *E. R.*, § 46.

certezza di sé come essere volontario. Perciò mediante la rappresenta- 33 v
zione della volontà onnipotente, che crea il mondo, fa cadere que- [*]
sto impedimento alla sua certezza di sé. Egli togliendo i limiti della sua volontà, può sentirsi finalmente illimitato; egli si sente cosí come un essere infinitamente superiore alla natura, come il suo illimitato signore, dal momento che nella sua fantasia la trae dall'oscurità della notte alla luce del giorno pronunciando, come in un incantesimo, la parola: *fiat*; egli stesso è creatore della natura, nel momento in cui p e n s a il creatore della natura. Il creatore è un semplice pensiero dell'uomo! Sí. Voi ammettete che gli dei dei Greci fossero mere leggende, rappresentazioni, semplici pensieri di essi, come in generale gli dei degli altri popoli, benché per loro fossero esseri infiniti, assoluti. Un egoismo molto comprensibile della religione cristiana il non voler vedere applicata alle sue rappresentazioni questa legge! La negazione

beruht jedoch zugleich auch wieder auf der Anschauung der Natur, da der Wille zum absoluten Wesen der Natur gemacht wird, die Natur aber unermeßlich ist, so muß natürlich auch die Unermeßlichkeit, Unbeschränktheit zum Attribut des Willens werden.

Das Wesentliche ist jedoch: die Beschränktheit des wirklichen Willens und die Unbeschränktheit des vorgestellten Willens: ich will dort sein, wo ich nicht bin, im Augenblick, ohne Verzug, wo ich der Vorstellung nach bin, bin ich der Wirklichkeit nach nicht.

[*] das vorgestellte, abstrakte, gedachte Wesen, das Wesen der Vernunft, weil Produkt derselben, ist dem Menschen mehr als das wirkliche, gleichwie ihm das Objekt der Phantasie schöner ist als das Objekt der Anschauung; Gott als geistige, verständige Ursache der Welt ist nichts anderes als ein Produkt des menschlichen Verstandes. Wie nun dem Menschen höheres, das menschliche Wesen ist, des Menschen höchstes Wesen, so [1]

[1] Fortsetzung folgt.

34r Ich kann mir aber vorstellen, dort, wo ich sein will, zugleich zu [*] sein — diesen Widerspruch zwischen Willen und Können hebe ich auf im unbeschränkten göttlichen Willen.

§

So wie der Mensch seine Existenz, sozusagen, auf den Kopf stellt, sich als physisches Wesen von sich als wollendem und denkendem Wesen abhängig weiß, so macht er auch das physische Wesen außer sich abhängig vom Wissen und Wollen. Gott ist Geist: dieser [**] Geist bestimmt, durchdringt und bewegt alles — dieser Geist ist eben des Menschen Geist — dieser weltbewegende Verstand des Menschen Verstand[1]. Wie der rohe Mensch sein Bild vom Gegenstande, z.B. vom Toten, zum Wesen desselben macht, so macht der denkende Mensch den Gedanken vom Gegenstande zum Wesen desselben, zur Sache. Was im Sinne der Natur nur unwillkürliche Wirkung ist, ist in seinem Sinne willkürlicher Zweck. Er sieht keinen Grund ein, warum etwas gerade so ist, wie es ist — es könnte ja auch anders sein, wenigstens kann es sich der Mensch so vorstellen, und was [er]

dei limiti della volontà si fonda tuttavia ancora sulla intuizione della natura: poiché la volontà è trasformata nell'essere assoluto della natura, questa però è incommensurabile, allora naturalmente l'incommensurabilità, l'illimitatezza deve diventare attributo della volontà.

L'essenziale è però: la limitatezza della volontà reale e l'illimitatezza della volontà rappresentata: io voglio essere là dove non sono, all'istante, senza indugio; dove mi trovo nella rappresentazione, non mi trovo nella realtà.

[*] l'essere rappresentato, astratto, pensato, l'essere della ragione, essendo un prodotto di questa, vale per l'uomo piú di quello reale, proprio come l'oggetto della fantasia è piú bello di quello dell'intuizione sensibile; Dio, in quanto causa spirituale, intelligente del mondo non è altro che un prodotto dell'intelletto umano. Ora come per l'uomo l'essere piú alto è l'essere umano, l'essenza suprema dell'uomo, cosí [1]

[1] Continua.

Io posso però nello stesso tempo rappresentarmi di essere là dove [*] 34r
voglio essere — questa contraddizione fra volere e potere è da me tolta nell'illimitata volontà divina.

§

Come l'uomo pone la sua esistenza, per cosí dire, sulla testa e si riconosce, in quanto essere fisico, dipendente da sé come essere volente e pensante, cosí rende anche l'essere fisico fuori di lui dipendente dal sapere e dal volere. Dio è spirito: questo spirito determina, compenetra [**] e muove tutto — questo spirito è appunto lo spirito dell'uomo — questo intelletto che muove il mondo, è l'intelletto umano [1]. Come il selvaggio prende la sua immagine dell'oggetto, per es. quella del morto, per l'essenza dello stesso, cosí l'uomo pensante prende il pensiero dell'oggetto per l'essenza dello stesso, per la cosa. Ciò che nel senso della natura è solo un effetto involontario, nella sua mente è uno scopo volontario. Egli non vede alcuna ragione per cui qualcosa è proprio cosí come è — potrebbe appunto essere anche diversamente, almeno cosí l'uomo può immaginarsela, e ciò che egli si

sich vorstellt, das gilt ihm für objektive Möglichkeit — also hat es notwendig die Willkür so bestimmt. Eben weil es anders sein könnte, als es ist, weil also das, was ist, dem Menschen Gegenstand ist als ein anders Vorstellbares, als ein möglicherweise Anderes, weil also die Determination in der Natur für ihn keine Determination ist, weil seine ungebundene Vorstellung darüber hinausschweift, so ist ihm das, was und wie es ist, ein Objekt der Wahl.

[*] was hier im Bewußtsein des Menschen vorgeht, geht für ihn außer ihm vor. Die Geschichte des Daseins eines Gegenstands für ihn ist die Geschichte des Wesens selbst.

[**] Zweck [:] der Fisch ist nicht gebaut (an dem Bauch), um im Wasser zu leben, zu schwimmen, sondern er lebt im Wasser, weil er so gebaut ist, daß er nirgends anders leben kann. Der Klettervogel hat nicht diese seine notwendigen Füße, damit er klettern kann, sondern er klettert, weil er anders nicht seine Füße gebrauchen kann. Die Position ist stets Folge, erklärbar aus einer Negation [2].

[1] So wie ... Verstand: vgl. *W. R.*, § 45.

[2] Zweck ... Negation: vgl. *W. R.*, §§ 46, 47.

34v Die Achse steht ⟨steht⟩ schief auf der Eklyptik. Warum steht sie [*] schief? warum ist sie gerade ein schiefer Winkel von so und so vielen Graden? Könnte sie nicht gerade stehen? Jawohl, warum nicht? Es ist also diese Neigung, dieser Fall ein individueller Fall aus einer Klasse unzähliger anderer möglicher Fälle oder wenigstens ein Fall, dessen Gegenteil möglich, vorstellbar ist. Wie diese Fälle meiner Vorstellung möglich waren, so waren sie dem Geiste Gottes; also ist diese Richtung offenbar ein Wahleffekt, ein Produkt eines Entschließens. Warum hat sich aber Gott dazu entschlossen? Weil Gott das Beste auswählt. Weil die Achse so steht, so haben wir die wohltätigen Wirkungen des Jahreszeitenwechsels u. s. w. Wenn also das nicht wäre — so wäre das auch nicht — weil aber dieses, diese Folge ein Gut ist, so mußte das erste auch wahr sein. Der Mensch sieht ein den Zusammenhang der Ursache mit der Folge, aber er kommt hinterdrein, *post festum*, erst zu Verstand — so sieht Gott ein den Nutzen dieser Richtung, deswegen wählte er diesen Fall — natürlich aber sah Gott voraus, was der Mensch erst hinterdrein einsieht [1]. Das Spiel dieser subjektiven Vorstellung be-

rappresenta, vale per lui come una possibilità oggettiva — dunque l'arbitrio l'ha necessariamente determinata così. Proprio perché potrebbe essere diversamente da quello che è, perché quindi ciò che è, è oggetto all'uomo come un qualcosa, che può essere rappresentato diversamente, che può essere diverso, dunque perché la determinazione naturale non è per lui n e s s u n a determinazione, perché la sua rappresentazione senza vincoli può spaziare al di là, allora ciò che è e il modo in cui è, è o g g e t t o d i s c e l t a.

[*] ciò che qui avviene nella coscienza, avviene per lui all'esterno. La storia dell'esistenza di un oggetto per lui è la storia dell'essere stesso.

[**] Fine: il pesce non è fatto in tal modo (nel ventre) per vivere nell'acqua, per nuotare, ma vive nell'acqua poiché è fatto così che non può vivere in nessun altro elemento. L'uccello rampicante non ha questi suoi piedi necessari al fine di potersi arrampicare, ma al contrario si arrampica, poiché non può altrimenti usare i suoi piedi. La posizione è sempre una conseguenza, spiegabile da una negazione [2].

[1] Come ... umano: cfr. *E. R.*, § 45.

[2] Fine ... negazione: cfr. *E. R.*, §§ 46, 47.

L'asse sta obliqua rispetto all'eclittica. Perché sta obliqua? Perché [*] 34 v
è proprio un angolo obliquo di tanti e tanti gradi? Non potrebbe stare diritta? Certo, perché no? Questa inclinazione, questo caso è dunque un caso individuale di una classe di innumerevoli altri possibili casi o almeno un caso, il cui c o n t r a r i o è possibile, immaginabile. Come questi casi erano possibili alla mia immaginazione, così lo erano allo spirito di Dio; quindi questa direzione è chiaramente effetto di una scelta, prodotto di una decisione. Perché però Dio si è deciso a questo? Perché Dio sceglie il meglio. Poiché l'asse sta in questo modo, noi abbiamo i benefici effetti del cambiamento delle stagioni etc. Se quindi non ci fosse questo — non ci sarebbe neppure quest'altro — poiché però questo, questa conseguenza, è un bene, così dovette verificarsi anche la prima cosa. L'uomo coglie il nesso della causa con l'effetto, ma arriva a intenderlo solo a posteriori, *post festum* — così Dio vede l'utilità di questa direzione, perciò ha scelto questo caso — naturalmente però Dio ha visto i n a n t i c i p o quello che l'uomo coglie solo a posteriori [1]. Il gioco di questa rappresentazione soggettiva si fonda sulla contraddi-

ruht auf dem Widerspruch von Willkür und Notwendigkeit, Verneinung der Vorstellung nach und Bejahung der Wirklichkeit nach. Erst denkt sich der Mensch etwas als anders sein könnend — und dieses anders denken können ist kein akzessorischer Akt, er ist unmittelbar mit der Vorstellung und dem Denken gegeben, welches jeden bestimmten Fall als einen einzelnen unter mehreren möglichen denkt — da aber die Folge dann auch nicht wäre, so schränkt er seine Willkür ein: es mußte so sein, wenn dieses sein sollte,

[*] Allein diese Neigung hat den sie belebenden, wohltätigen Wechsel der Jahreszeiten zur Folge. Also wenn diese Folge, dann die Absicht, wodurch der Mensch trennt außereinander, was in der Natur untrennbar, Einheit ist. Wenn die Erde näher an der Sonne stünde, so würde sie verbrennen, das Wasser verdunsten, u. s. w.: der Mensch trennt also von der Beschaffenheit der Erde, dem Maß ihres inneren Verhältnis ihr Verhältnis zur Sonne ab — wie weise! — im Gegensatz gegen diese menschliche Weisheit die Wirklichkeit — hat daher Gott an diesen passenden, dem Zwecke ihrer Selbsterhaltung entsprechenden Ort die Erde gestellt!

[1] Die Achse ... einsieht: vgl. *W. R.*, § 45.

35r dieses aber ist, dieses etwas Gutes, als Erklärungsgrund geistiges Wesen, also für die Vorstellung des Menschen der Natur voraus — also war es weise, der also es machte [1]. Die Weisheit Gottes besteht in der Weisheit des Menschen, die unzähligen möglichen Welten der Vorstellung zuletzt immer der wirklichen Welt als der bestmöglichen aufzuopfern, in der Weisheit des Menschen, sage ich, dem abgeschmackten [*] Gewäsche von Andersseinkönnen auf das einfache, kategorische *Punctum satis*: es ist so ein Ende zu machen. In diesem und allen ähnlichen Fällen kommt nun aber nichts anderes zum augenfälligsten Vorschein, als daß im Prinzip, an und für sich, das Wesen Gottes nichts anderes als das Wesen des Menschen, der Geist Gottes der Geist des Menschen ist, worüber aber der Mensch als ein objektives, von ihm unterschiedenes Wesen denkt. Das Objekt ist sein Geist, also denkt er über den Geist als Objekt, als anderes Wesen. Wie ich, so Gott. So wird der Mensch von seinen Vorstellungen an der Nase herumgeführt, zum Besten gehalten! Wie ich nun das anders denken kann, so kann es anders auch sein — das Sein Können geht dem Sein voraus, d. h. der Gedanke dem Sein, das dem Menschen

zione di arbitrio e necessità, negazione nella rappresentazione e affermazione nella realtà. Dapprima l'uomo si immagina qualcosa come possibile anche altrimenti — e questo poter essere altrimenti non è un atto accessorio, bensí è dato immediatamente con la rappresentazione e con il pensiero, che considera ogni determinato caso come un caso singolo fra piú casi possibili — giacché però allora verrebbe a mancare quella conseguenza, cosí egli delimita il suo arbitrio: la cosa doveva essere cosí, se questo doveva esserci,

[*] Solo questa inclinazione ha come conseguenza il benefico, vivificante cambiamento delle stagioni. Dunque se si è verificata questa conseguenza, allora c'era necessariamente l'intenzione, in tal modo l'uomo separa ciò che nella natura è inseparabile, unità. Se la terra fosse piú vicina al sole brucerebbe, la sua acqua evaporerebbe etc.: l'uomo separa dunque dalla conformazione della terra, dalla misura delle sue interne proporzioni il suo rapporto col sole — con quanta sapienza — al contrario di questa sapienza umana, la realtà — Dio ha perciò messo la terra in questo luogo appropriato, che corrisponde allo scopo della sua autoconservazione.

[1] L'asse ... a posteriori: cfr. *E. R.*, § 45.

ma questo, questo qualcosa di buono è, in quanto principio esplicativo, 35 r
un essere spirituale, quindi per la rappresentazione dell'uomo precede la natura — dunque chi fece questo, fu saggio [1]. La sapienza di Dio consiste nel fatto che l'uomo alla fine ha pur sempre la sapienza di sacrificare gli innumerevoli mondi possibili della rappresentazione al mondo reale in quanto migliore dei mondi possibili, la sapienza, io dico, [*] di porre un termine allo sciocco vaniloquio delle possibili alternative con il semplice, categorico *punctum satis*: è cosí. In questo e in altri simili casi appare però con la massima evidenza nient'altro se non che l'essere divino in linea di principio, in sé e per sé, non è che l'essere umano, lo spirito divino lo spirito dell'uomo, che questi però intende come un essere obiettivo, distinto da lui. L'oggetto è il suo spirito, dunque egli riflette sul suo spirito come un oggetto, come un altro essere. Come sono io, cosí è Dio. Cosí l'uomo è menato per il naso, è preso in giro dalle sue rappresentazioni! Come ora io posso pensare la cosa diversamente, cosí essa può essere diversa — questo poter essere precede l'essere, ossia il pensiero precede l'essere, ciò che è all'uomo piú vicino è per lui il [**]

Nächste ist ihm das Erste; in mir ist die Welt anders möglich, als [**] sie wirklich ist, aber das Mögliche ist eher als das Wirkliche, das Wirkliche ist das Bestimmte, Eingeschränkte, Endliche; das Mögliche das Uneingeschränkte, das Wirkliche ist ja nur die Verwirklichung dieses Einen mit Ausschließung des möglich Anderen. Das mögliche Wesen ist daher das göttliche Wesen.

[*] Je mehr der Mensch in der Erkenntnis der Natur fortschreitet, desto weniger erscheint [sie] ihm als Zweck. Selbst die Theologen würden jetzt lachen, wenn sie erwögen, was man sagte als Zweck und deswegen als einen indirekten Beweis der Schöpfung erklärte. Je weniger der Mensch weiß, desto mehr hilft er sich mit dem göttlichen Wissen.

[**] Der Verstand Gottes oder Gottes Wesen ist der Inbegriff aller dieser Möglichkeiten, d. h. mein Verstand ist der Inbegriff aller Möglichkeiten.

[1] Das Spiel ... machte: vgl. *W. R.*, § 46.

35v Die mögliche Welt ist die Welt, wie sie in Gottes Verstand und Gottes Wesen existiert. Die mögliche Welt ist die dem Gemüt [*] wohltuende, weil hier alle Gesetze, alle Determination, alle traurigen Beschränkungen wegfallen. « Wie mir fürs Herze, so ist es in Gott », sagt Luther. Wie es in unserem Verstand, so ist es im Verstande Gottes, wie in unserem Wesen, so ist es im Wesen Gottes. Wenn der Mensch sich diese Identifizierung verbittet, so betrifft das nur besondere Fälle. Dieser Fall ist mir unbegreiflich. Ich weiß nicht warum, aber Gott weiß es warum es ist. Ich leugne daher nicht Gott einen der Gattung nach identischen Verstand, sondern ich nehme nur diese und jene einzelnen Fälle von meinem Wissen weg. Ich brauche nicht zu wissen, wenn nur Gott weiß, wozu es gut ist, warum es geschieht. Er nur weiß das Warum. Sein Wissen bürgt mir, tritt [**] an die Stelle meines Nichtwissens — es ist aber dasselbe Wissen, derselbe Verstand; nur dort unbeschränkt, hier beschränkt. Einst erfahre ich daher, was ich jetzt nicht weiß, und einst weiß ich, warum das geschah. Es ist aber ebenso wie mit dem Willen. Gott erfüllt nicht alle meine Wünsche und Bitten. Ich muß die Erfüllung ihm anheimstellen. Aber die Gattung meiner Wünsche, die Glückseligkeit, Seligkeit, das Wohl, worauf alle meine Wünsche zuletzt gehen, ist mir [***] verbürgt von Gott. Gott opfert meinem wahren Heil

principio; in me il mondo è possibile diversamente da come è in realtà, ma il possibile viene prima del reale, il reale è il determinato, circoscritto, finito; il possibile è l'illimitato, il reale è appunto solo la realizzazione di quest'unico con esclusione di un possibile altro. L'essenza possibile è perciò l'essenza divina.

[*] Quanto piú l'uomo progredisce nella conoscenza della natura, tanto meno questa gli appare come fine. Anche i teologi ora riderebbero se esaminassero quello che si descriveva come fine e si spiegava perciò come una prova indiretta della creazione. Quanto meno l'uomo sa, tanto piú si aiuta con la sapienza divina.

[**] L'intelletto divino o l'essenza divina è l'insieme di tutte queste possibilità, ossia il mio intelletto è l'insieme di tutte le possibilità.

[1] Il gioco ... saggio: cfr. *E. R.*, § 46.

Il mondo possibile è il mondo quale esiste nell'intelletto divino 35v
e nell'essenza di Dio. Il mondo possibile è gradito all'animo, giac- [*]
ché in esso cadono tutte le leggi, ogni determinazione, tutte le tristi limitazioni. « Quale è per il mio cuore, cosí è in Dio », dice Lutero. Quale è nel nostro intelletto, cosí è nell'intelletto divino, quale è nel nostro essere, cosí è nell'essere divino. Se l'uomo si interdice questa identificazione, ciò riguarda solo casi particolari. Questo caso mi risulta incomprensibile. Io non conosco il perché, ma Dio sa perché ciò avviene. Io perciò non nego che Dio abbia un intelletto identico nel genere al mio, ma solo escludo dal mio sapere questi e quei singoli casi. Io non ho bisogno di sapere, se appunto Dio sa in che senso ciò è buono e perché capita. Egli solo sa il perché. Il suo sapere è per me una garanzia, subentra al posto della mia ignoranza — è però lo [**]
stesso sapere, lo stesso intelletto; solo che là è illimitato, qui è limitato. Perciò un giorno potrò sperimentare ciò che ora non so e un giorno saprò perché questo è capitato. La stessa cosa però vale anche per la volontà. Dio non adempie tutti i miei desideri e preghiere. Io devo rimettermi a lui per l'adempimento. Però il genere dei miei desideri, la felicità, la beatitudine, il benessere, al quale in fondo tutti i miei desideri si possono ricondurre, mi è garantito da [***]
Dio. Dio sacrifica questi desideri alla mia vera sal-

diese Wünsche auf: d. h. ich selbst opfere meine Wünsche ab, ich selbst versage mir oft die Befriedigung dieses Wunsches, beschränke meine auf den gegenwärtigen Fall bezogene Begierde, weil ich auch an die

[*] « Auris audit et oculus videt, Jehova fecit utrumque », *Prov. Salom.* 20, 12; « Ergo etiam novit accurate omnia quae nos videmus et audimus », *Psalm.* 94, 9.

[**] Die Gnaden in der Natur sind schon von der Natur unterschiedene Wesen.

[***] « Er tut, was die Gottesfürchtigen begehren », *Psalm.* 145, 19.

36r Zukunft denke, ich verschleudere meinen Gott nicht heute an die- [*]
sen oder jenen Gegenstand, den ich gern haben möchte, weil ich auch morgen noch leben will; ich beschränke überhaupt durch die Rücksicht auf mein Ganzes nur auch einen Teil von mir, auf diesen oder jenen Trieb sich beziehende Begierde, durch die Rücksicht auf meine höheren Bedürfnisse meine untergeordneten Bedürfnisse. Der unweise Mensch verlangt von seinem Gott mit Ungestüm die Erfüllung eines gegenwärtigen Bedürfnisses, der Weise läßt sich auch Unglück gefallen; er ergrimmt nicht über diesen oder jenen Fall, weil er auch gute Folgen noch ziehen kann. Weise ist überhaupt der, welcher das Individuelle der Gattung, das Partikuläre der Totalität subordiniert, nicht von einzelnen, augenblicklichen Wirkungen dahingerissen wird. Wo der Mensch auf diese Weise der Resignation auf die Erfüllung augenblicklicher [**] Wünsche günstig ist, wo er auf die Zukunft reflektiert, auf die Erhaltung seines wahren Wesens im Unterschied vom Akzidentellen, da macht er dieses Wesen zur Wahrheit Gottes. Er opfert der Glückseligkeit die einzelnen Glücksfälle auf. Wahrhaft lächerlich ist es nun aber, wenn man diese Negation der individuellen, partikulären Fälle zur Negation der Totalität macht, die absolute christliche Religion als die absolute Negation der Begierde, des Endlichen bestimmt. Wenn mir die Gattung gewiß ist, so lasse ich das Individuelle fahren,

[*] Das Unbegreifliche ist dem Menschen ein Dorn im Auge. Er erklärt sich auch die für sich selbst ihm unerklärliche Natur aus Gott.

vezza: ciò significa che io stesso sacrifico i miei desideri, io stesso mi vieto frequentemente la soddisfazione di questo desiderio, limito la mia brama riferita al caso presente, giacché penso anche al

[*] « L'occhio vede e l'orecchio ode; Jahvé li ha fatti ambedue », *Prov.* 20, 12; « Quindi conosce anche dettagliatamente quello che noi vediamo e ascoltiamo », *Sal.* 94, 9.

[**] I talenti naturali sono già esseri distinti dalla natura.

[***] « Egli fa ciò che desiderano i timorati di Dio », *Sal.* 145, 19.

futuro, io non spreco il mio Dio oggi con questo o quell'oggetto, [*] 36r
che vorrei avere, poiché anche domani voglio ancora vivere; io per riguardo al mio tutto, accetto anche in generale di limitare appunto una parte di me, una brama che si riferisce a questo o quell'istinto, per riguardo ai miei bisogni superiori quelli inferiori. Lo stolto pretende con petulanza dal suo Dio l'appagamento di un bisogno attuale, il saggio accetta anche di buon grado la sventura; non si infuria per questo o quel caso, giacché potrebbe anche ricavarne buoni frutti. Saggio è in generale chi subordina l'individuale al genere, il particolare alla totalità, chi non è frastornato da singoli, momentanei effetti. Quando l'uomo in [**] questo modo è disposto a rinunciare al compimento di desideri momentanei, quando pensa al futuro, al mantenimento della sua vera essenza a differenza di quanto è accidentale, allora rende questa essenza la verità di Dio. Egli sacrifica alla felicità i singoli casi di fortuna. Ora però è davvero ridicolo chi prende questa negazione dei casi individuali, particolari, per la negazione della totalità e definisce la religione cristiana assoluta come la negazione assoluta delle brame, del finito. Se sono certo del genere, io lascio andare anche l'individuale,

[*] L'incomprensibile è per l'uomo una spina nell'occhio. Egli si spiega così partendo da Dio anche la natura per sé stessa a lui incomprensibile.

[**] Es ist hier nicht anderes als wenn wir dem Kind versagen, was ihm schadet, aber es einen augenblicklichen Schmerz sich versagen würde, wenn [es] nicht Übles um Gutes willen erlitte.

36v wenn mir die Seligkeit bevorsteht, was können ⟨sich⟩ die armseligen, vorübergehenden, mit Molesten aller Art verknüpften Vergnügungen der Eitelkeit? Freilich liegt auch hier der Glückseligkeit ein selbst der Gattung nach anderer Gehalt der Selbstbefriedigung des Menschen zugrunde. Es sind zugleich höhere Vergnügungen, i. e., Freuden der Erkenntnis, der Tugend — die Freuden der Befriedigung der höheren Bedürfnisse des Menschen [1].

§

Wie die Zwecke der Natur, so sind ihm auch die Gesetze derselben Gesetze in seinem Sinne — wohl in Beziehung auf einen Zweck [*] notwendige, durch die Rücksicht darauf bestimmte, bedingte, aber an sich selbst willkürliche Gesetze [2]. Gott ist der König der Natur: der Monarch derselben, und zwar, wie sich von selbst versteht, absoluter, unumschränkter Monarch. Was subjektiv, in der Vorstellung, Einbildung für den Menschen das höchste menschliche Wesen, der König, das macht er auch objektiv zum höchsten Wesen der Natur. Es ist ihm nicht genug, daß er Untertan ist eines Königs: auch die Natur muß es sein, weil er es ist. Auch Sonne, Mond und Sterne umstrahlt und überstrahlt der Glanz der irdischen Majestät, die das Auge des Sterblichen verblendet. Sein höchstes Selbstgefühl, königlicher Diener zu sein; der Diener tut sich auf seinen Herren etwas zugute, er fühlt sich selbst in ihm, unterdrückt alle seine Gefühle von der Freiheit und Selbständigkeit der Natur; er macht sie selbst zu dienstwilligem Untertanen [3]. Es gibt wohl kein deutlicheres Zeichen, wie selbst

[*] Vorsehung = Natur. Worin für das eine Tier die Güte, die Vorsehung, darin äußert sich für das andere keine Güte, keine Vorsehung [4].

[1] Es ist aber ... Menschen: vgl. *W. R.*, § 55.

[2] Wie ... Gesetze: vgl. *W. R.*, § 48.

[3] Gott ... Untertanen: vgl. *W. R.*, § 37.

[4] Vorsehung ... Vorsehung: vgl. *W. R.*, § 50.

[**] Capita qui proprio come quando proibiamo al bambino ciò che gli nuoce, ma egli eviterebbe un momentaneo dolore se non soffrisse del male per il bene.

se mi aspetta la beatitudine, che cosa possono contare i miseri, effimeri piaceri della vanità, congiunti a molestie di ogni specie? Certo qui c'è, alla base della felicità, anche un'idea di beatitudine, che differisce nel genere. Si tratta però ugualmente di piú elevati piaceri, ossia delle gioie della conoscenza, della virtú, delle gioie che consistono nel soddisfare i piú elevati bisogni dell'uomo [1]. 36 v

§

Come i fini della natura, cosí anche le leggi della stessa sono per lui tali nel suo senso — certo rispetto a un fine sono necessarie, sono [*] determinate, condizionate dalla relazione ad esso, in sé stesse però sono a r b i t r a r i e [2]. Dio è il r e della natura: il monarca di essa e, ovviamente, il monarca assoluto, illimitato. Ciò che soggettivamente, nella rappresentazione, nell'immaginazione è per l'uomo l'essere umano piú alto, il re, diventa per lui anche oggettivamente l'essere piú alto della natura. Essere suddito di un re non gli basta: anche la natura deve esserlo, poiché lui lo è. Anche il sole, la luna e le stelle sono circonfusi e sopraffatti dallo splendore della maestà terrena, che abbaglia l'occhio dei mortali. La sua piú alta certezza di sé è essere servitore del re; il servitore guardando al suo padrone, gode anche in un certo senso, egli sente sé stesso in lui, reprime tutti i suoi sentimenti della libertà e autonomia della natura trasformandola appunto in un docile suddito [3]. Non v'è certo indice piú chiaro per dimostrare come appunto

[*] Provvidenza = natura. Quello che per un certo animale significa la bontà, la provvidenza, per l'altro non lo è affatto [4].

[1] La stessa cosa ... uomo: cfr. *E. R.*, § 55.

[2] Come ... a r b i t r a r i e : cfr. *E. R.*, § 48.

[3] Dio ... suddito: cfr. *E. R.*, § 37.

[4] Provvidenza ... affatto: cfr. *E. R.*, § 50.

37r individueller Fall ist es also gerade so viel, als wäre kein Gesetz, als waltete der Zufall [1]. Ein anderes Beispiel. Der Regen ist gut, befruchtet die Erde. Aber ein anhaltender Regen, ein Regen zur Unzeit, ohne Sonne verwüstet weit und breit — nicht nur diese meine — die Felder und Saaten. Der Regen hat seine guten Gründe, es ist notwendig, daß es jetzt so regnet; aber es ist keine absolute Notwendigkeit; es [*] sind zufällige Gründe. Es könnte auch wenigstens meiner Vorstellung nach nicht regnen. Deswegen wende ich mich nun an die Religion, zu religiösen Mitteln meine Zuflucht (Die Notwendigkeit im Allgemeinen ist Zufälligkeit im Einzelnen). Die Religion hebt den Zufall auf, damit die Notwendigkeit, indem sie ihn zur Willenssache, zur Willkür macht. Der lange Regen hängt vom Willen Gottes ab; also hängt auch der Sonnenschein, von dem meine Existenz abhängt, von seinem Willen ab. Also kann Gott tun, was wir bedürfen, er kann die Notwendigkeit oder den Zufall, daß es jetzt gerade so lange regnet, aufheben. Das Gesetz hebt das Gebet, hebt die Vorsehung, hebt die Religion auf. Oder: das Wunder aufgeben, heißt die Religion aufheben. Das Wunder ist identisch mit der Religion. Was das Gebet will, tut das Wunder; es vollstreckt den Willen der Religion: das Gesetz im einzelnen Fall aufheben kann aber nur Er, der das Gesetz überhaupt aufhebt [2]. Die Vorsehung, das Gesetz in der Natur drückt nicht anderes aus als das Wesen ⟨der⟩

[*] « In gremium conjicitur sors, sed a Jehova est omnis eius decisio », *Sal. Prov.* 16, 33.

[1] Es gibt ... Zufall: vgl. *ibid.*

[2] Oder ... aufhebt: vgl. *W. R.*, § 52.

37v der Natur. Aber die Natur ist blind, kalt, gefühllos — denn für sie existiert kein Individuum — so auch das Gesetz, die Vorsehung der [*] Natur: die Vorsehung der Natur erzeugt, eben weil sie keine ist, erst das Bedürfnis der religiösen Vorsehung, welche erst im Sinne des Menschen Vorsehung ist, denn diese berücksichtigt den Einzelnen, aber jeder, alle sind einzeln und stehen insofern als einzelne unter der blinden und kalten rücksichtslosen Macht der Natur. Es ist daher absurd, wenn man als Egoismus das Verlangen der Hilfe

il caso individuale valga qui proprio come se non esistesse legge, se do- 37r
minasse la casualità [1]. Un altro esempio. La pioggia è un bene, feconda la terra. Ma una pioggia persistente, una pioggia fuori tempo, senza il sole, devasta dappertutto i campi e i seminati, non solo i m i e i qui. La pioggia ha le sue buone ragioni, è necessario che ora piova cosí, ma non è una necessità assoluta; si tratta di ragioni casuali. Potreb- [*]
be anche n o n p i o v e r e, almeno secondo la mia rappresentazione. Per questo mi rivolgo alla religione, ricorro a mezzi religiosi (La necessità in assoluto è casualità nell'individuale). La religione sopprime il caso, e con esso la necessità, rendendola una conseguenza della volontà, dell'arbitrio. La lunga pioggia dipende dalla volontà di Dio; quindi dalla sua volontà dipende anche il sereno, da cui a sua volta dipende la mia esistenza. Quindi Dio può fare ciò di cui abbiamo bisogno, può sopprimere la necessità o il caso che ora proprio piova cosí a lungo. La legge è soppressa dalla preghiera, è soppressa dalla provvidenza, è soppressa dalla religione. In altri termini: rinunciare al miracolo significa rinunciare alla religione. Il miracolo è identico alla religione. Il miracolo attua ciò che la preghiera vuole; esso compie la volontà della religione: sopprimere la legge nel singolo caso può solo colui che in assoluto sopprime la legge [2]. La provvidenza, la legge naturale non esprime altro se non l'essenza

[*] « In grembo si gettano le sorti, ma la decisione viene da Jahvé », *Prov.* 16, 33.

[1] Non v'è ... casualità: cfr. *ibid.*

[2] In altri termini ... legge: cfr. *E. R.*, § 52.

della natura. Ma la natura è cieca, fredda, insensibile — infatti per essa 37v
non esiste alcun individuo — la stessa cosa vale anche per la legge, [*]
per la provvidenza della natura: è appunto questa, proprio perché n o n è una provvidenza, a far sorgere il bisogno della provvidenza religiosa, che solo è provvidenza n e l s e n s o d e l l ' u o m o, infatti questa tien conto del s i n g o l o, ma ciascuno, tutti sono singoli e in quanto tali, c o m e s i n g o l i, sono sotto il cieco, freddo, indifferente potere della natura. È perciò assurdo definire egoismo l'invocazione d'aiuto

bezeichnet und als religiöses Gesetz fordert, sich dem Allgemeinen zu unterwerfen, und dieses Gesetz der Religion unterstellt, wodurch man sie aufhebt; denn dieses Verlangen, was ich, hat jeder, obgleich jeder je nach seiner Lage, seiner Individualität anderes Verlangen hat als ich. Die natürliche Vorsehung hat nur Augen und Ohren gege- [**] ben zu Schutzwachen. Aber sind sie immer Schutzwachen? helfen meine Kräfte gegen die Kraft eines Stroms u. s. w.? Nein. Die Natur hat jedem, auch mir feindlichen Wesen Waffen gegeben zur Verteidigung, Mittel zur Selbsterhaltung, aber trotzdem gehen sie zu Millionen zugrunde, ohne zu ihrem Zweck zu gelangen. So auch die Menschen [1]. Daß ich also — daß jeder Mensch keiner Notwendigkeit, keinem Gesetz, das wenn auch an sich vernünftig, doch im einzelnen Fall wider meine Vernunft geht,

[*] Das Symbol verhält sich ursprünglich so zum Gegenstand, wie sich ein Haar, ein Andenken, ein Kleidungsstück zu meiner Geliebten verhält.

[**] Diese Arznei heilt diese Krankheit. Ich leidete an dieser, also heile mit einer Arznei. Aber ob sie bei mir wirkt, ob hier nicht Ursachen obwalten, die ihre Wirkungen aufheben, das ist un- [2]

[1] Die natürliche ... Menschen: vgl. *W. R.*, §§ 50, 35.

[2] Fortsetzung folgt.

38r unterworfen ist, sondern einem willkürlichen Wesen, welches so [*] weit und frei ist als die menschliche Vorstellung des menschlichen Wesens — das ist die Quelle, die effektive, der Religion. Es ist eine Betörung, eine Täuschung der Menschen, wenn man ihnen unter der Form der Religion die Naturgesetze als Dogmen aufdringt! Es kommt aber dies aus einer uralten Unwissenheit, nämlich diese, daß man nicht erkannt hat, daß das Wesen Gottes nichts anderes ist als das Wesen des menschlichen Herzens, welches sich aus der Natur zu sich selbst, zu einem Wesen seinesgleichen flüchtet und daher dieses von der Natur unterschiedene Wesen für identisch gestellt hat mit dem Wesen der Natur [1]. Daher der Widerspruch. Die christliche Religion ist notwendig allein die wahre, die den Sinn der Religion erreicht habende, daß sie einen wirklichen Menschen mit der Macht und Herrlichkeit Gottes ausgerüstet hat, daher die Zweideutigkeit des alten

e pretendere come precetto religioso la sottomissione all'universale, giacché alla religione si attribuisce questa legge che in realtà la sopprime, infatti ciascuno ha come me questo desiderio, benché ciascuno a seconda della sua situazione, della sua individualità abbia un desiderio diverso dal mio. La provvidenza naturale ha dato come [**] salvaguardia solo occhi e orecchi. Questi però sono sempre una salvaguardia? Le mie forze mi sono d'aiuto contro la forza di un fiume etc.? No. A ciascuno, anche all'essere che mi è nemico, la natura ha dato armi per difendersi, mezzi per conservarsi in vita, tuttavia però a milioni periscono senza raggiungere il loro scopo. Cosí anche gli uomini [1]. Che io dunque — che ogni uomo sia soggetto non a una necessità, a una legge in sé certo razionale, ma nel singolo caso contraria alla mia ragione,

[*] Il rapporto originario del simbolo con l'oggetto è come quello di un capello, di un ricordo, di un pezzo di vestito con la mia donna amata.

[**] Questa medicina guarisce questa malattia. Io ne soffrivo, dunque con una medicina riacquisto la salute. Se però essa sia in grado in me di produrre questo effetto, se qui non abbiano il sopravvento delle cause capaci di annullarne l'efficacia, questo non [2]

[1] La provvidenza ... uomini: cfr. *E. R.*, §§ 50, 35.

[2] Continua.

bensí a un essere volontario, il cui potere è tanto ampio e libero, [*] 38r
quanto la rappresentazione umana della propria essenza — questa è la fonte, la sorgente effettiva della religione. Si abbindolano, si ingannano gli uomini, quando sotto la forma della religione si impongono loro come dogmi le leggi naturali! Questo però proviene da una inveterata ignoranza, ossia dal fatto che non si è riconosciuto che l'essere divino non è altro se non l'essenza del cuore umano, il quale dalla natura si rifugia in lui stesso, in un essere simile a lui, e perciò dal fatto che si è posto questo essere, distinto dalla natura, come identico all'essenza della natura [1]. Da qui la contraddizione. La religione cristiana necessariamente è l'unica vera, che ha colto il senso della religione avendo insignito un uomo reale della potenza e della maestà di Dio e superato l'ambiguità dell'antico Dio, che minacciava sempre di ricadere nella natura. L'uomo è l'oggetto della religione. Questo

Gottes, der immer wieder zurückfällt in die Natur, aufgehoben. Der Mensch ist der Gegenstand der Religion. Dieses innerste Geheimnis hat das Christentum offenbart. Sie ist die Offenbarung des Wesens der Religion [2]. Daß die Götter zugleich in den alten Religionen Naturmächte sind, muß sein, denn wie wollten sie die Gebete erfüllen, wenn sie nicht die Macht hätten? Gegen die Natur wendet sich der Mensch, eben gegen ihre Macht lehnt er sich auf, also müssen die Götter diese Macht haben, oder die Mächte der Natur sind der Macht

[*] bekannt. Hier schleicht sich also die Religion ins Mittel.

[1] Es ist ... Natur: vgl. *W. R.*, § 54.

[2] Die christliche ... Religion: vgl. *W. R.*, § 26.

38v des Herzens unterworfen, indem sie zu Mächten wollender, dem Menschen wohlwollender, ihren Wünschen sich bequemender Wesen geworden sind. Aber im Heidentum sind sie doch noch selbständige, vom Menschen unterschiedene Wesen. Sie leben selig für sich. Das heißt: das ohne den Menschen, das Fürsichsein der Natur ist noch nicht verschwunden in reine Güte, in reines für den Menschen Sein. Der Mensch hat noch nicht den Mut, sich als absolutes Wesen zu fas- [*] sen: er weiß sich als Gott, indem er den Gott als Herrn der Natur weiß, aber sein Gott ist doch noch bedingt, beschränkt, d. h. der Mensch ist noch nicht vollkommen seiner selbst gewiß, er fühlt sich noch bedingt durch die Natur. Die Grundlage der hellenischen Götter — die Natur, der Ursprung läßt sich nicht verleugnen [1]. Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm.

Daß die Wunder nicht immer geschehen, versteht sich, weil in der Regel die eigene Vernunft nachläuft: sie treten nur ein, wo [**] die Regel nicht hilft, sondern zum Gegenteil ausschlägt — in der Not — da, wo man ihrer eben benötigt ist, so gut als der Mensch nicht immer an Gott denkt, denken kann, an seine Geschäfte geht; die Religion überhaupt wird besonderer Akt, wo der Mensch aus dem Kreis des Naturlaufs herausgeht [2]: Sonntags, nicht alle Tage geht man in die Kirche, und wenn auch alle Tage, nicht alle Stunden

[*] Über die Identität des subjektiven Geistes mit Gott siehe auch Hermes Trismegi[stes], *Poimandres*, III. 90 [?] [3].

piú riposto mistero è stato palesato dal cristianesimo, che è la rivelazione dell' e s s e n z a della religione [2]. Che gli dei delle antiche religioni fossero parimenti potenze naturali, era necessario, infatti come potevano esaudire le preghiere, se non ne avevano il potere? L'uomo si rivolge contro la natura, si ribella appunto al suo potere, dunque gli dei devono avere questo potere oppure le potenze della natura sono sottomesse

[*] si sa. Qui dunque si insinua nel mezzo la religione.

[1] Si abbindolano ... n a t u r a : cfr. *E. R.*, § 54.

[2] La religione cristiana ... religione: cfr. *E. R.*, § 26.

al potere del cuore in quanto sono diventate potenze di esseri che vo- 38 v
gliono, anzi che vogliono bene all'uomo e accondiscendono ai suoi desideri. Nel paganesimo però essi sono nondimeno ancora esseri autonomi, distinti dall'uomo. Vivono b e a t i p e r s é s t e s s i . Ciò significa: l'essere per sé della natura senza l'uomo non si è ancora dissolto in pura bontà, in puro essere per l'uomo. L'uomo non ha ancora l'ardire di affermarsi come ente assoluto; egli riconoscendo che Dio è [*] il signore della natura, riconosce sé stesso come Dio, ma il suo Dio è nondimeno ancora condizionato, limitato, ciò significa che l'uomo non è ancora pienamente certo di sé stesso, si sente ancora condizionato dalla natura. Inconfutabile è il fondamento degli dei ellenici, la loro origine — la natura [1]. Il frutto non cade lontano dall'albero.

Che i miracoli non capitino s e m p r e , è ovvio, giacché di r e g o l a la nostra ragione se la cava: essi subentrano solo quando la [**] regola non è d'aiuto, anzi finisce per essere il contrario — nel bisogno, quando se ne ha la necessità; come del resto l'uomo non sempre pensa, né può pensare a Dio, egli si occupa dei suoi affari; in generale la religione diventa un a t t o p a r t i c o l a r e , nel quale l'uomo esce dal cerchio del corso naturale [2]: in chiesa si va la domenica, non tutti i giorni, e se anche tutti i giorni, non o g n i o r a ,

[*] Sull'identità dello spirito soggettivo con Dio, vedi anche Hermes Trismegi[stes], *Poimandres*, III. 90 [?] [3].

[**] Der Mensch verdankt seine Existenz nicht der e r s t e n Ursache, aus der alles abstammt, sondern der letzten und ihm nächsten Ursache, er verdankt seine Existenz nicht der Erde, wie sie einst war, sondern der Erde, wie sie ist [4].

[1] Aber ... verleugnen: vgl. *W. R.*, § 55.

[2] Daß die Wunder ... herausgeht: vgl. *W. R.*, § 53.

[3] Vgl. *Corpus Hermeticum* (hg. v. W. Scott, Oxford 1924), Lib. IV, 9.

[4] Der Mensch ... ist: vgl. *W. R.*, § 6.

39r sondern zu bestimmten. Wer immer beten will, wird zum Schwär- [*]
mer, d. h. er erweitert die Religion über ihren Begriff, ihre Bestimmung, ihren Beruf, gerade wie der, der i m m e r Wunder sehen wollte. — Das Gebiet des Zufälligen ist das Gebiet der Religion. Größter Unverstand, Philosophie und Religion zu verbinden. Was der einzige Gegenstand der Philosophie, das Allgemeine, Notwendige, ist gar kein Gegenstand der Religion; und umgekehrt, was der Gegenstand, der einzige Gegenstand der Religion, existiert gar n i c h t f ü r die Philosophie, weil sie eben nur [auf] die Abstraktion des Allgemeinen vom Einzelnen gegründet ist. Allerdings kann auch die Religion nicht das Allgemeine entbehren; sie muß schon infolge der Erfahrung, auf diesen einzelnen Fall verzichten, aber darum gibt sie nicht das Gebiet der einzelnen Fälle auf, so gut als der Orakelgläubige, der Divinationsgläubige, wenn ihm dieser oder jener Fall fehlschlägt, deswegen noch nicht die Divination aufgibt, das Fehlschlagen s i c h , der Auslegung oder sonst einem Versehen, nicht der Divination Schuld gibt. Der Glaube, daß die Gottheit das Wahre anzeigt, in einzelnen Fällen, bleibt unerschüttert. So gibt auch der Gläubige des Christentums, wenn ihm auch diese einzelne Bitte fehlschlägt, nicht deswegen den Glauben auf, daß Gott andere Bitten, wenngleich derselben Art, erfüllen werde. Und sollte auch alles in diesem Leben mir fehlschlagen: es bleibt mir das a n d e r e Leben, wo ich, dieser Mensch den Ersatz für das hier verlorene erhalte, hundert-

[*] 78 [1].

[1] Eigentlich siebenundsiebzigste Seite.

39v fältig habe, was ich hier auch im besten Falle nur einfältig habe. [*]
Es ist überhaupt absurd, wenn man die Resignation zum Wesen der

[**] L'uomo deve la sua esistenza non alla causa p r i m a, da cui discende ogni cosa, bensí alla causa ultima e prossima, deve la sua esistenza non alla terra, come era un giorno, bensí alla terra, come è attualmente [4].

[1] Nel paganesimo ... natura: cfr. *E. R.*, § 55.

[2] Che i miracoli ... naturale: cfr. *E. R.*, § 53.

[3] Cfr. *Corpus Hermeticum* (hg. v. W. Scott. Oxford 1924), Lib. IV, 9.

[4] L'uomo ... attualmente: cfr. *E. R.*, § 6.

bensí in ore determinate. Chi vuol sempre pregare, diventa un fa- [*] 39r
natico, ossia estende la religione al di là del suo concetto, della sua determinazione, del suo compito, proprio come chi vorrebbe s e m p r e vedere miracoli. Il regno del casuale è il regno della religione. Quando si congiungono insieme filosofia e religione, si compie la piú grande assurdità. L'unico oggetto della filosofia, l'universale, il necessario, non è affatto oggetto della religione; e viceversa, l'oggetto, l'unico oggetto della religione, n o n esiste affatto p e r la filosofia, giacché questa si fonda appunto soltanto sull'astrazione dell'universale dall'individuale. In verità anche la religione non può fare a meno dell'universale; essa deve rinunciare a questo singolo caso già in seguito all'esperienza, ma non per questo abbandona il regno dei casi singoli, cosí come colui che crede negli oracoli, nella divinazione non abbandona ancora la divinazione per il fatto che questo o quel caso non si realizza, infatti egli dà la colpa dell'insuccesso a s é, all'interpretazione o a qualche mancanza, non alla divinazione. La credenza nel fatto che la divinità indichi nei singoli casi il vero, resta incrollabile. Cosí anche il credente del cristianesimo, quando anche questa singola preghiera non trova compimento, non per questo abbandona la fede nel fatto che Dio esaudirà altre preghiere, benché della stessa specie. E se anche tutto in questa vita non mi riuscisse: mi rimane l' a l t r a vita, in cui io, quest'uomo, riceverò la ricompensa per quanto qui ho perduto, avrò

[*] 78 [1].

[1] In realtà pagina settantasettesima.

al centuplo quello che qui, nella migliore ipotesi, posso avere una [*] 39v
volta sola. È del tutto assurdo voler fare della rassegnazione l'essenza

Religion machen will. Resignieren muß ich nur einem Wesen gegenüber, das nicht meines Wesens und Sinnes — einem despotischen oder gegen mich gleichgültigen Wesen gegenüber. Aber Gott ist die absolute Position des Menschen. Die Natur der Notwendigkeit legt mir die Notwendigkeit der Resignation auf, nicht die Religion. Oder sie legt mir nur die Resignation auf ein Gut auf, um mir den Genuß eines Höheren zu verschaffen. Es ist absurd, wenn man nicht die Befriedigung der menschlichen, selbst auch sinnlichen Bedürfnisse als Sache der Religion anerkennen will, es ist Heuchelei, wenn man nicht im Geist als ein Gut anerkennen will, was man praktisch, ohne Wissen und Willen als ein solches fühlt. Der Hungrige fühlt die Speise als eine göttliche Wohltat. Wie wahr, wie rein, wie echt religiös waren auch hierin den christ- [**] lichen Heuchlern gegenüber die alten Heiden! Göttlich war ihnen die Quelle, weil sie den Durstigen erquickt, göttlich die Frucht, Ceres, weil sie den Menschen nährt, göttlich der Wein! Ist es dir unrecht, im Hunger Speise zu verlangen? Freilich ist dieser Wunsch kein « sittlicher ». Ihr empfindet ebenso gut den Unsittlichen als « Sittlichen ». Aber geht denn der Mensch in der Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, in der Negation derselben unter? Ist Sehen nicht ein göttlicher Akt, obgleich kein sittlicher? Ist der Denkakt als solcher ein sittlicher?

[*] 79 [1].

[**] Weil die Religion sich hauptsächlich nur auf die Not bezieht, so werden konsequent auch in der Not von sonst heiligen, religiösen Statuten und Gesetzen Ausnahmen gemacht. So bei [...?] wegen der Volksreinigung darf man nicht an Festtagen die Schuhe waschen, aber wegen der Krätze wohl [...?].

[1] Eigentlich achtundsiebzigste Seite.

§

401 Daß das die Natur nach Zwecken oder Gesetzen bestimmende [*] Wesen, das menschliche Wesen ist, geht deutlich nicht nur daraus hervor, daß er die Natur zu ihr selbst willkürlichen Zwecken gebraucht und verwandelt, sondern auch hauptsächlich daraus, daß der [**] Mensch sich selbst der Zweck und das Gesetz der Natur ist. Er ist es, der alle Dinge auf sich bezieht, ja diese Beziehung derselben auf sich zum Wesen derselben macht; deswegen sind sie, damit sie für ihn sind;

della religione. Io devo rassegnarmi solo di fronte a un essere che non partecipa del mio essere e del mio sentire — di fronte a un essere dispotico o indifferente verso di me. Dio però è l'assoluta affermazione dell'uomo. Non la religione, bensí la natura della necessità mi impone la necessità della rassegnazione. O meglio la religione mi impone solo la rassegnazione a un bene per procurarmi il godimento di uno piú alto. È assurdo non voler riconoscere come affare della religione la soddisfazione dei bisogni umani, sí anche di quelli sensibili, è ipocrisia non volere con lo spirito riconoscere come un bene ciò che praticamente, senza saperlo e volerlo, si sente come tale. L'affamato sente il cibo come un beneficio divino. Come erano sinceri, come erano schietti, come [**] erano autenticamente religiosi anche rispetto a questo punto gli antichi pagani in confronto con gli ipocriti cristiani! Divina era per loro la fonte, giacché ristora l'assetato, divino il grano, Cerere, giacché nutre l'uomo, divino il vino! Hai forse torto a richiedere cibo quando hai fame? Certo questo desiderio non è un desiderio « morale ». Voi sentite tanto quello « morale », quanto quello amorale. Ma è poi vero che l'uomo nella determinazione della moralità si eleva e nella negazione di essa si degrada? Vedere non è forse un atto divino, benché non sia morale? L'atto intellettivo in quanto tale è un atto morale?

[*] 79 [1].

[**] Giacché in sostanza la religione si rivolge solo al bisogno, cosí logicamente nel bisogno si fanno anche eccezioni da statuti e leggi, peraltro sacre, religiose. Cosí in [...?] non si possono nei giorni di festa lavare le scarpe per la comune pulizia, ma a causa della scabbia sí [...?].

[1] In realtà pagina settantottesima.

§

Che sia l'essere umano a determinare la natura secondo scopi [*] 40r
o leggi risulta chiaramente non solo dal fatto che egli usa e adopera la natura per scopi arbitrari rispetto ad essa, bensí anche principalmente dal fatto che l'uomo è lui stesso lo scopo e la legge della natura. [**] Egli è colui che riferisce a sé tutte le cose, anzi che rende questa loro relazione a sé la loro stessa essenza; per questo motivo esse esistono, per essere a sua disposizione; egli è il fine ultimo, lo s c o p o f i n a l e

er ist das Endziel, der Endzweck der Natur — ihr Wesen, ihre Einheit. So verschieden die Zwecke sind, so unendlich viele — sie konzentrieren sich alle zuletzt im Menschen. Aber wo einmal sich der Mensch von der Natur so unterscheidet als [1] ihren Endzweck, unterscheidet er auch in sich: das was er gemein hat mit dem, was er als Mittel für sich erkennt, wie Essen, Trinken, Schlafen, setzt er an sich selbst zum Mittel herab — Andere, sagte Sokrates, leben, um zu essen, ich esse, um zu leben [2] — und macht das, wodurch er sich von der Natur unterscheidet [3], zu seinem eigenen Endzweck; wie er sich als Wesen über die Natur setzt, so setzt er auch über sich als Zweck das, was er als sein Wesen anerkennt: die Vernunft, den Willen, den Geist. Dies ist das Beste, Herrlichste, um deswillen er selbst, als sinnliches Wesen und als lebendes ist — dies ist das höchste Wesen. Ist der Mensch einmal auf diesem Punkt der Unterscheidung, so wird ihm auch dieses Wesen bald als

[*] 80 [4].

[**] Gott hat eine der Eigenschaften der Gottheit vom Menschen unterschiedene, um die Naturmacht zu bedeuten.

[1] einmal ... als *ms*: einmal so unterscheidet sich der Mensch von der Natur als

[2] Aber wo einmal ... leben: vgl. *W. R.*, § 49.

[3] sich ... unterscheidet *ms*: sich unterscheidet von der Natur.

[4] Eigentlich neunundsiebzigste Seite.

40v religiöses, als ein anderes Wesen gegenübertreten. Es bleibt zwei- [*] deutig, ob es ein eigenes Wesen oder anderes Wesen ist. Er stellt ja diese Tätigkeit des Geistes als Wesen dar. Er wird daher sich selbst [**] die Vorstellung Gottes und des Geistes vermischen bald, bald wieder sondern und wiefern das, was er von sich unterscheidet als das Wesen, identisch ist mit dem, wovon er es unterscheidet, dem Individuum, die Seele, der Geist bestimmbar, veränderlich weiß, so wird er sich von seinem Geist geschaffen vorstellen, inwiefern als der Theorie, der Vorstellung nach derselbe unbestimmbar, unsterblich ist.

Sich, seinen Geist macht der Mensch zum Geist der Welt. Weil er aber sie nicht gemacht hat, weil sich seine Macht an der Macht der

della natura — la sua essenza, la sua unità. Pur essendo gli scopi tanto diversi, tanto infinitamente molteplici — alla fine si concentrano tutti nell'uomo. Ma una volta che l'uomo si distingua cosí dalla natura come il suo scopo finale, fa anche in sé questa distinzione — degrada a mero mezzo in quanto tale ciò che ha in comune con quello che riconosce come mezzo per lui stesso, come mangiare, bere, dormire, — altri, diceva Socrate, vivono per mangiare, io mangio per vivere [1] — e assume come suo proprio scopo finale ciò che lo fa essere distinto dalla natura; come egli si pone quale essere al di sopra della natura, cosí pone anche al di sopra di sé come scopo ciò che riconosce essere la sua essenza: la ragione, la volontà, lo spirito. Questa è la parte migliore, piú illustre, in virtú della quale egli esiste come essere sensibile e vivo — questa è l'essenza suprema. Appena che l'uomo sia giunto a questo punto della differenza, allora questo essere gli si presenterà immediatamente come

[*] 80 [2].

[**] Dio ha una proprietà della divinità, che lo differenzia dall'uomo per significare la potenza della natura.

[1] Ma una volta ... vivere: cfr. *E. R.*, § 49.

[2] In realtà pagina settantanovesima.

un altro essere, come un essere religioso. Rimane dubbio se questo [*] 40v
sia un altro o il proprio essere. L'uomo infatti rappresenta questa attività dello spirito come essenza. Egli perciò ora frammischierà la [**] rappresentazione di Dio e quella dello spirito, ora di nuovo le separerà, e giacché ciò che egli distingue da sé come l'essenza, è identico a ciò, da cui viene separato, l'individuo, ed egli sa che l'anima, lo spirito è determinabile, mutevole, cosí egli si immaginerà creato dal suo spirito, in quanto questo, secondo la teoria, la rappresentazione, è indeterminabile, immortale.

L'uomo fa di sé, del suo spirito, lo spirito del mondo. Poiché però egli non l'ha fatto, poiché la sua potenza s'infrange contro la potenza

Natur bricht, seine Macht ihm beschränkt erscheint, so macht er diesen Geist zugleich zu einem von sich unterschiedenen, d. i. physischen Wesen. Tut er das nicht, denkt er den Geist, die Vernunft rein für sich, unmenschlich, so bleibt die Ableitung der Natur aus dem Geist ebenso unerklärlich, als wenn er sie geradezu aus sich erklärt.

Der Mensch macht seine Unbegreiflichkeit zum Maße der Natur. Weil ich nicht begreifen kann, wie die Natur ohne einen Verstand, wie ich habe, diese zweckmäßige Gestalt — obgleich diese wahrgenommene Zweckmäßigkeit nur in meinem Geist existiert — von ihr hervorbringen könnte, so kann sie nicht hervorbringen. Was ich nicht einsehe, kann sie nicht. Sie kann nur soviel, als ich einsehe, daß sie kann. Wo mir das Licht ausgeht, geht der Natur die Kraft aus. Seine Vorstellung von der Natur ist dem Menschen das Wesen der Natur[1]. Was er nicht mit dieser [...]

[*] 81 [2].

[**] Weil der Mensch die Entfernung der Sterne ausmeßt, so sind sie auch an Gott ausmeßbar, was der Mensch berechnet, in Zahlen faßt, das hat im göttlichen Rechenmessen seinen Ursprung.

[1] Weil ... Natur: vgl. *W. R.*, § 48.

[2] Eigentlich achtzigste Seite.

[*Erste Beilage*] [1]

1r Was ist der Grund der Religion? Das Gefühl oder Bewußtsein des Menschen, daß sein Leben — sein höchstes, innigstes, von ihm selbst unabsonderlichstes Gut — nicht von seinem Willen, überhaupt [*] nicht von ihm selbst abhängt, daß er von einem anderen Wesen, einem vom Menschen unterschiedenen und unabhängigen Wesen sowohl seinem Ursprung als seiner Erhaltung nach abhängig ist, daß ebenso wenig der Ursprung, als die Erhaltung seiner Existenz in seiner Gewalt steht.

Abhängigkeitsgefühl ist Beschränktheits-, Endlichkeits-, Nichtigkeitsgefühl. Ich fühle oder weiß mich abhängig von Etwas heißt: ich weiß, daß, was ich bin, nicht durch mich, sondern durch dieses

della natura e gli appare cosí come limitata, allora nello stesso tempo trasforma questo spirito in un'essenza distinta da lui, ossia fisica. Se egli non fa questo, se pensa lo spirito, la ragione meramente di per sé, come non umana, allora la derivazione della natura dallo spirito rimane altrettanto inspiegabile, come quando la deduce direttamente da sé.

L'uomo eleva la sua incomprensione a misura della natura. Giacché io non posso capire come potrebbe la natura senza un intelletto come il mio produrre da lei stessa questa forma finalistica — benché questo finalismo percepito esista solo nel mio spirito — cosí essa non può produrlo. Ciò che io non riesco a capire, non può essere. Essa può solo per quel tanto che io capisco possa fare. Laddove mi viene a mancare la luce, manca alla natura la forza. Per l'uomo la sua rappresentazione della natura è l'essenza della natura [1]. Ciò che egli con questa non [...]

[*] 81 [2].

[**] Giacché l'uomo misura la distanza delle stelle, cosí esse sono anche in Dio misurabili, ciò che l'uomo calcola, esprime in numeri, ha la sua origine nel computo divino.

[1] Giacché ... natura: cfr. *E. R.*, § 48.

[2] In realtà pagina ottantesima.

[*Prima Appendice*] [1]

Qual è il fondamento della religione? Il sentimento o la coscienza 1r
dell'uomo che la sua vita — il suo bene piú alto, piú intimo, piú inseparabile da lui stesso, non dipende dalla sua volontà, non dipende [*] assolutamente da lui stesso, che egli sia nell'origine, sia nella conservazione di sé dipende da un altro essere, da un essere distinto e indipendente dall'uomo, che tanto l'origine, quanto la conservazione della sua esistenza non è in suo potere.

Il sentimento di dipendenza è sentimento di limitatezza, di finitudine, di nullità. Sentirmi o riconoscermi dipendente da qualcosa, significa: io so che ciò che sono, lo sono non per mio merito, bensí grazie a questo qualcosa, che io dunque per me stesso, senza questo qualcosa,

Etwas, daß ich also für mich selbst, ohne dieses Etwas nichts bin. Das Nichtigkeitsgefühl des Menschen ist also die Basis der Religion. Die Quintessenz, das Höchste, Erste des menschlichen Nichtigkeitsgefühls ist aber das Bewußtsein: ich bin ein sterbliches Wesen — das Bewußtsein des Todes — der Tod also der Grund der Religion. Wenn — freilich ein törichtes Wenn! — der Mensch nicht sterben würde, so hätte er keine Religion,

[*] Die Abhängigkeit des Menschen von der Natur im Widerspruch mit seinem Willen, nicht abhängig zu sein ist der Grund der Religion [2].

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935d 21b.

[2] Die Abhängigkeit ... Religion: vgl. *W. R. - 1. Fassung,* 1r.

1v keinen Gott; nur dem Tod des Menschen verdanken die unsterblichen Götter ihr Dasein. Sich als Menschen wissen heißt daher auch — von diesem Standpunkt aus — nichts anderes als sich als ein sterbliches Wesen wissen und Religion haben nichts anderes als sich seinen Tod vergegenwärtigen, an sein Ende denken. Der Gedanke des Todes ist für sich selbst ein religiöser Gedanke [1]. Ja, Gott selbst, inwiefern sich an ihn nur das Bewußtsein der Endlichkeit und Nichtigkeit des Menschen anknüpft, ist nichts anderes als der Tod — das Nichts des Menschen [*] vorgestellt als ein besonderes Wesen. « Ich bin der alles verschlingende Tod », sagt der indische Gott Krischna von sich.

§

Was ist der Gegenstand — der erste, ursprüngliche, fundamentale Gegenstand der Religion? Das, wovon die Existenz des Menschen abhängt. Wovon hängt aber diese ab? Von außer dem Menschen existierenden, vom Menschen unterschiedenen, vom Menschen unabhängigen Gegenständen, deren Inbegriff wir mit dem Namen: Welt, Universum, Natur bezeichnen [2].

Alle nur einigermaßen kultivierten Religionen lassen sich im wesentlichen auf den Satz reduzieren: Religion ist der Gedanke des Menschen an den Grund seiner Existenz. Religion ist Quellenstudium — Be-

non sono n u l l a . Il sentimento di nullità dell'uomo è dunque la base della religione. La quintessenza, il culmine, il principio del sentimento di nullità dell'uomo è però la coscienza: io sono un essere mortale — la coscienza della morte — la morte è quindi il fondamento della religione. Se — certo un folle se! — l'uomo non morisse, non avrebbe religione,

[*] La dipendenza dell'uomo dalla natura in contrasto con la sua volontà di n o n d i p e n d e r e è i l f o n d a m e n t o d e l l a r e l i g i o n e [2].

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935d 21b.

[2] La dipendenza ... religione: cfr. *E. R. 1ª red.*, 1r.

non avrebbe Dio; solo alla morte dell'uomo gli dei immortali devono 1v
la loro esistenza. Riconoscersi perciò come uomo non significa nello stesso tempo nient'altro se non riconoscersi come un essere mortale e avere religione nient'altro se non aver presente a sé stessi la propria morte, pensare alla propria fine. Il pensiero della morte è per sé stesso un pensiero religioso [1]. Anzi, Dio stesso, in quanto a lui si ricollega appunto la coscienza della finitudine e della nullità dell'uomo, non è altro se non la morte — il nulla dell'uomo [*] rappresentato come un essere particolare. « Io sono la morte che tutto inghiotte », dice di sé il dio indiano, Krishna.

§

Qual è l'oggetto — il primo, originario, fondamentale oggetto della religione? Ciò da cui dipende l'esistenza dell'uomo. Da che cosa però dipende questa? Dagli oggetti esistenti al di fuori dell'uomo, da lui distinti e indipendenti, il cui insieme designiamo col nome di mondo, universo, natura [2].

Tutte le religioni, che abbiano raggiunto anche solo un certo livello di cultura, si possono essenzialmente ridurre all'assioma: religione è pensare da parte dell'uomo al fondamento della sua esistenza. Religione è studio delle fonti — meditazione da parte dell'uomo sulla fonte della

sinnung des Menschen auf die Quelle seines Lebens. Gleichgültig ist es, ob das, was der

[*] Das Nichts als Bestimmung Gottes spielt bekanntlich nicht nur in orientalischen Religionen, sondern auch bei christlichen Mystikern und Schwärmern eine Rolle [3].

[1] Was ist ... Gedanke: vgl. *W. R.* - *1 Fassung*, 1r-2r; *W. R.*, § 2.

[2] Was ist ... bezeichnen: vgl. *W. R.* - *1. Fassung*, 2r; *W. R.*, § 1.

[3] Diese Anmerkung ist auf einem abgesonderten Zettel.

2r als den endlichen Herrn, ebenso gut der Hebräer als den Götzen [ansieht]. Aber der wirkliche, der religiöse Gott ist immer nur der spezielle, der bestimmte, der individuelle [1].

Da um Gegenstand der Religion zu sein, nichts weiter erfordert, als daß der Mensch sich abhängig von Etwas fühlt, das ein a n d e r e s Wesen als er selbst ist, oder erkennt, so erklärt sich, wie selbst die Tiere Gegenstand religiöser Verehrung werden können und wirklich geworden sind; denn des Menschen Leben ist abhängig von dem Leben der Tiere, besonders in den Zeiten der ersten Kultur und Ursprungs der Religion. Wären die Tiere nicht, so wäre der Mensch nicht; und unterstützten die Tiere nicht den Menschen, so brächte er es zu keinem menschlichen Leben. Nur vermittelst der Tiere erhebt sich der Mensch über das Tier. Richtig hat man daher behauptet und behauptet noch heutigen Tages, daß die Menschen nicht für sich selbst, nicht ohne den Beistand, die Unterstützung von übermenschlichen Wesen zur Kultur sich hätten erheben können. Nur muß man die Bemerkung zu dieser Behauptung setzen, um sie wahr zu machen, daß diese Wesen

[1] Aber der wirkliche ... individuelle: vgl. *W. R.*, § 4.

2v über den Menschen, diese Geister, oder Schutzengel die Wesen u n t e r den Menschen, die Tiere waren. Mit vollem Rechte betrachteten daher

sua vita. Non importa se questa cosa che

[*] Il nulla come determinazione di Dio gioca, come è noto, un ruolo non solo nelle religioni orientali, ma anche presso i mistici e i fanatici religiosi [3].

[1] Qual è ... religioso: cfr. *E. R., 1ª red.*, 1r-2r; *E. R.*, § 2.
[2] Qual è ... natura: cfr. *E. R., 1ª red.*, 2r; *E. R.*, § 1.
[3] Questa nota è su un foglietto a parte.

egli adora come signore limitato, sia considerata dall'ebreo un idolo. Il 2r
Dio reale, religioso è pur sempre specifico, determinato, individuale [1].

Giacché per essere oggetto della religione, non occorre altro se non che l'uomo si senta o si riconosca dipendente da qualcosa che è un a l t r o essere rispetto a lui stesso, allora si spiega come mai perfino gli animali possano diventare e siano effettivamente diventati oggetto di adorazione religiosa; infatti la vita dell'uomo dipende dalla vita degli animali, soprattutto nei periodi della civiltà primitiva e dell'origine della religione. Se non esistessero gli animali, non esisterebbe neppure l'uomo; e se gli animali non sostenessero l'uomo, questi non riuscirebbe ad avere una vita umana. Solo per mezzo degli animali l'uomo si innalza al di sopra di essi. Perciò giustamente si è affermato e si afferma ancora oggi che per sé stessi, senza l'assistenza, il sostegno di esseri sovrumani, gli uomini non avrebbero potuto elevarsi alla civiltà. Perché però questa affermazione sia vera, bisogna aggiungervi la precisazione che questi esseri

[1] Il Dio ... individuale: cfr. *E. R.*, § 4.

al di sopra dell'uomo, questi spiriti o angeli custodi furono gli esseri 2v
s o t t o l'uomo, gli animali. A pieno diritto perciò gli uomini piú an-

die ältesten Menschen, die sich eben erst vermittelst der Tiere auf die Stufe der menschlichen Existenz erhoben hatten, als ehrwürdige, heilige, göttliche Wesen; denn sie — diese Bestien — keine phantastischen Wesen — waren die Schutzgeister des Menschen. Man lese, welche [*] Bedeutung im Zendavesta dem Hunde gegeben wird. Benjamin Constant gründet die Verehrung der Tiere auf ihre dem Menschen unbekannte, geheimnisvolle, rätselhafte Natur und ihre Überlegenheit über den Menschen in der Schnelligkeit und Stärke; er verwirft, getäuscht von seinem modernen religiösen Gefühl die Behauptung, welche die Verehrung der Tiere besonders bei den Ägyptern von ihrem Nutzen ableitet [1]. Allerdings gehört Rätselhaftigkeit, Überlegenheit an dieser oder jener Eigenschaft, Übermenschlichkeit zu den Bedingungen der religiösen Verehrung eines Gegenstandes, sie liegt bei uns in der Bestimmung daß der Gegenstand der Religion ein a n d e r e s Wesen als der Mensch, ein von ihm unter[scheid-]

[*] Was von den Tieren gilt, gilt von aller Anlage. Der Mensch ist nichts ohne die Basis, ohne Unterstützung von der Natur. Wer kein Dichtertalent hat, kann keine Gedichte machen, er strenge sich noch so sehr an. Aber die Naturkraft erhebt der Mensch d u r c h s i c h s e l b s t zur Kunst. So kehrt es sich dann um: die Natur ist nichts ohne den Menschen. Wer über seine Naturgaben nichts macht, sie nicht bildet, zügelt, bestimmt, durch Verstand, wer sie nicht zeitigt, läßt vom Licht des Bewußtseins. Die Natur ist die Schwere, das Bewußtsein das Licht.

[1] Da ... ableitet: vgl. *W. R.*, § 5.

3r barer, natürlicher Nutzen. Der Mensch erblickt, oder fingiert er einen wunderbaren — einen solchen, der nicht im Gegenstand selbst, sondern nur in der Vorstellung von demselben, in der Einbildung seinen Grund hat. Viele Dinge verehren nur deswegen die Menschen, weil sie — ohne allen objektiven Grund dazu zu haben — die Verehrung derselben für nützlich, für einflußreich halten. Der Ausdruck nützlich und der damit sich verknüpfende Begriff ist übrigens allerdings unrichtig, weil er irreligiös ist. Der religiöse Ausdruck ist w o h l t ä t i g. Die Tiere sind Gegenstand der Religion, weil sie w o h l t ä t i g e Wesen sind oder als solche wenigstens erscheinen. Nützlich ist ein Ding durch ein anderes Wesen, wohltätig d u r c h s i c h s e l b s t. Der Nutzen weist über

tichi, che si erano elevati al livello dell'esistenza umana proprio solo per mezzo degli animali, li considerarono esseri degni di rispetto, sacri, divini; infatti essi furono gli spiriti custodi dell'uomo — queste bestie — non degli esseri fantastici. Si legga quale significato venga [*] assegnato nell'Avesta al cane. Benjamin Constant fonda l'adorazione degli animali sulla loro natura, sconosciuta all'uomo, misteriosa, enigmatica, e sulla loro superiorità rispetto all'uomo nella velocità e nella forza; ingannato dal suo moderno sentimento religioso, egli rigetta la tesi che fa derivare l'adorazione degli animali, soprattutto presso gli Egiziani, dalla loro utilità [1]. In verità enigmaticità, superiorità in questa o quella proprietà rispetto all'uomo rientrano nella condizione dell'adorazione religiosa di un oggetto, che per noi sta nella determinazione secondo cui l'oggetto della religione è un altro essere rispetto all'uomo, un utile da lui distinto,

[*] Ciò che vale per gli animali, vale per ogni attitudine. L'uomo non è nulla senza la base, senza il sostegno della natura. Chi non ha il talento della poesia, non può fare poesie per quanti sforzi faccia. Ma l'uomo attraverso sé stesso eleva la forza naturale ad arte. Cosí l'affermazione si può allora capovolgere: la natura non è nulla senza l'uomo. Chi delle sue doti naturali non fa nulla, non le forma, le modera, le determina mediante l'intelletto, chi non le fa maturare, perde la luce della coscienza. La natura è la gravità, la coscienza la luce.

[1] Giacché ... utilità: cfr. *E. R.*, § 5.

naturale. L'uomo scorge o immagina un utile prodigioso — un utile 31r
tale che ha il suo fondamento non nell'oggetto stesso, bensí nella rappresentazione di esso, nell'immaginazione. Gli uomini adorano molte cose solo per il fatto che ritengono — senza averne alcun fondamento oggettivo — tale adorazione utile, proficua. Il termine « utile » e il concetto ivi implicato è peraltro in verità improprio, in quanto irreligioso. Il termine religioso è benefico. Gli animali sono oggetto di culto, in quanto sono esseri benefici o almeno in quanto appaiono tali. Utile una cosa è in virtú di un altro essere, benefica per virtú propria. L'utile rinvia al di là della cosa utile [*], la beneficenza incatena l'occhio, lega il senso a sé stessa, rende la cosa pro-

das nützliche Ding hinaus [*], die Wohltätigkeit fesselt das Auge, bindet den Sinn an sich selbst, macht es eben deswegen zu einem religiösen Gegenstand. Das Nützliche stelle ich u n t e r mich, das Wohltätige ü b e r mich [1]. Wenn wir uns darüber heftig verwundern, vielleicht vornehm lächeln, daß die Menschen die Tiere als wohltätige Wesen verehren, so kommt

[*] Das Nützliche weist über sich, weist auf ein Anderes hinaus.

[1] Der Ausdruck ... ü b e r mich: vgl. *W. R.*, § 33.

3v das nur her von der Unwissenheit mit der Natur der Religion und religiösen Gefühle, nur daher, daß wir etwas anderes uns unter religiösen Gefühlen vorstellen, als sie wirklich enthalten. Es gibt kein b e s o n d e r e s religiöses Gefühl. Die religiösen Empfindungen knüpfen sich nur an [die] Natur oder den Menschen an, sind einfache, menschliche Gefühle. Die Verehrung, die ich Gott, weihe ich auch dem Menschen. Reue empfinde ich ebenso gut über ein Werk, das ich einem Menschen, als über eine Beleidigung, die ich Gott angetan. Furcht und Dankbarkeit sind die Angeln des religiösen Gefühls. Verehrung ist die Furcht den Gegenstand zu beleidigen [1], und Dank für die empfangenen Wohltaten. Und da diese Fähigkeiten von seiner Macht und Herrlichkeit abhängen [2], so ist er ein Gegenstand der Verehrung, der Lobpreisung, aber diese Eigenschaften, die ich lobpreise, sind Beziehungen auf mich, sind Positionen meinerselbst. Das religiöse Gefühl ist eben nichts anderes als das Gefühl der Dankbarkeit, der Ehrfurcht, der Scheu der Beleidigung, der Devotion.

Bemerkt werde noch, daß die Frage: ob der Mensch mit dem Theismus oder Naturkultus beginne, sich in die Frage auflöst: ob der Mensch mit der Unnatur oder Natur, mit der Einfalt und Einheit, oder dem Widerspruch und Zwiespalt beginne? Und die Beantwortung dieser so gefaßten Frage ist leicht und

[1] den Gegenstand zu beleidigen *ms*: zu beleidigen den Gegenstand.

[2] Fähigkeiten ... abhängen *ms*: Fähigkeiten abhängen von seiner Macht und Herrlichkeit.

prio per questo un oggetto religioso. L'utile è da me posto s o t t o di me, il benefattore s o p r a di me [1]. Se noi ci meravigliamo fortemente o forse ridiamo con sufficienza per il fatto che gli uomini adorano gli animali come esseri benefici, ciò deriva

[*] L'utile rinvia al di là, rinvia a un altro.

[1] Il termine ... s o p r a di me: cfr. *E. R.*, § 33.

solo dalla nostra ignoranza riguardo alla natura della religione e del 3v
sentimento religioso, solo dal fatto che noi ci immaginiamo sotto i sentimenti religiosi qualcos'altro rispetto a quello che realmente contengono. Non c'è un p a r t i c o l a r e sentimento religioso. Le sensazioni religiose si collegano solo alla natura o all'uomo, sono sentimenti semplici, umani. L'adorazione che io tributo a Dio, è da me tributata anche all'uomo. Io provo rimorso sia per un'azione fatta a un uomo, sia per un'offesa a Dio. Timore e gratitudine sono i cardini del sentimento religioso. L'adorazione è timore di offendere l'oggetto e gratitudine per i benefici ricevuti. E giacché queste facoltà dipendono dalla sua potenza e maestà, esso è oggetto di adorazione, di esaltazione, però queste proprietà che io lodo, sono relazioni verso di me, affermazioni di me stesso. Il sentimento religioso non è appunto nient'altro che il sentimento di gratitudine, di riverenza, del timore di offendere, della devozione.

Possiamo ancora notare che la questione se l'uomo cominci col teismo o col culto della natura si risolve in ultima analisi nella questione se l'uomo cominci con ciò che è naturale o con ciò che è contro natura, con la semplicità e l'unità o con la contraddizione e la dissociazione. E la risposta a tale questione, cosí formulata, è facile e

4r entscheidet sich zugunsten des Naturkultus. Das in der Theorie bekräftigen, was man in der Tat bekräftigt und umgekehrt, ist Einfalt und natürliche Wahrheit, das aber theoretisch oder *idealiter* verleugnen, was man praktisch bejaht, ist Zwiespalt und Unnatur. Auf diesem Zwiespalt beruht aber der Theismus: der praktische Gott des Menschen, folglich auch des Theisten ist die Natur, der theoretische ein anderer, nicht sinnlicher; praktisch und faktisch ist es das Brot, das mich speist, das Wasser, das mich labt, die Sonne, die mich erwärmt, praktisch verlasse ich mich auf die natürlichen Kräfte der Dinge, setze auf sie mein Vertrauen; aber im Glauben soll ich mich nicht auf diese Dinge, sondern ein von ihnen unterschiedenes Wesen, auf ihren Urheber mich stützen, sie verwerfen. Im Leben sind sie mir alles; in der Religion sollen sie mir nichts sein. Im Leben verlasse ich mich auf die Wahrheit der Sinne; im Glauben soll ich sie Lügen strafen. Im Leben verleugne ich mein Abhängigkeit von Gott,

4v im Glauben verleugne ich meine Abhängigkeit von der Natur; im Leben bekräftige ich die Wahrheit der Vielheit, des Unterschieds, im Glauben die Wahrheit der Einheit, die Unwahrheit der Vielheit. Der Theismus ist der Widerspruch des Verstandes mit der Anschauung, der Reflexion mit dem Gefühle, des Glaubens mit den Sinnen. Dieser Widerspruch charakterisiert besonders die israelische Geschichte, die beweist, daß der Theismus oder Monotheismus ein Z w a n g ist, der sich der Mensch antut und von dem er sich daher bei jeder Gelegenheit zu erholen sich bestrebt. Allerdings liegt dem Monotheismus eine gewisse Wahrheit zugrunde — die Einheit des Menschengeschlechtes — aber als einziges und objektives Prinzip, als Prinzip der Natur ist er eine Unwahrheit, denn er schließt die Wahrheit der Vielheit, der Sinnlichkeit, der Individualität aus.

Aus dem bisherigen ergibt sich auch mit apodiktischer Gewißheit, daß die Natur an und für sich, nicht sie als Zeichen, Bild, Symbol, Erscheinung eines von ihr unterschiedenen Wesens, wie die Theisten den Naturdienst erklärten, die Bedeutung des göttlichen Wesens hat, denn das, was sich dem Menschen an den Dingen nützlich erweist, was ihm das Gefühl der Ab-[hängigkeit] [...]

si risolve a favore del culto della natura. Riconfermare nella teoria 4r
ciò che si sostiene in pratica e viceversa, è semplicità e verità naturale, al contrario negare in teoria o *idealiter* ciò che in pratica si afferma, è dissociazione e comportamento innaturale. Su questa dissociazione però si fonda il teismo: il Dio pratico dell'uomo, quindi anche del teista è la natura, il Dio teoretico un altro, non sensibile; in pratica e di fatto è il pane che mi nutre, l'acqua che mi ristora, il sole che mi riscalda, in pratica io mi abbandono alle forze naturali delle cose, ripongo la mia fiducia in loro; ma nella fede io non devo appoggiarmi a queste cose, bensí a un essere distinto da esse, al loro creatore, io le devo rifiutare. Nella vita esse sono per me tutto; nella religione non devono essere per me nulla. Nella vita io mi abbandono alla verità dei sensi; nella fede devo smentirli. Nella vita io nego la mia dipendenza da Dio,

nella fede nego la mia dipendenza dalla natura; nella vita io affermo la 4v
verità del molteplice, della differenza, nella fede la verità dell'unità e la falsità del molteplice. Il teismo è la contraddizione dell'intelletto con l'intuizione sensibile, della riflessione col sentimento, della fede con i sensi. Questa contraddizione caratterizza in particolare la storia di Israele, che dimostra come il teismo, o meglio il monoteismo, sia una c o e r c i z i o n e , che l'uomo si infligge e dalla quale perciò in ogni occasione si sforza di risollevarsi. Peraltro alla base del monoteismo si nasconde una certa verità — l'unità del genere umano — in quanto però principio unico e obiettivo, in quanto principio della natura, è una falsità, giacché esclude la verità del molteplice, della sensibilità, dell'individualità.

Da quanto è stato finora detto risulta con certezza apodittica che la natura in sé e per sé, non come segno, immagine, simbolo, fenomeno di un essere da essa distinto, secondo l'interpretazione che hanno dato i teisti del culto naturale, ha il significato dell'essere divino, infatti ciò che all'uomo si dimostra utile nelle cose, ciò che gli ispira il sentimento di dipendenza [...]

[*Zweite Beilage*] [1]

1r Es ist die einstimmige Behauptung aller Philosophen und Theologen, daß das erste Wesen, wenigstens subjektiv d. h. in der Erkenntnis, für den Menschen, nicht Gott — was dieses Wort bedeutet, bleibt für jetzt noch dahingestellt — sondern die Welt ist, daß der Begriff oder die Vorstellung Gottes oder eines Gottes von dem Begriffe oder der Vorstellung der Natur und Menschheit abhängt, daß das Dasein und Wesen eines Gottes, wenigstens wie gesagt subjektiv, das Dasein und das Wesen der Welt voraussetze, daß, was Gott sei und daß er sei, lediglich aus seinen Werken oder Wirkungen erkannt werde, daß folglich alle Prädikate, Bestimmungen oder Eigenschaften, welche Gott oder das, was Gott heißt, zu einem Gegenstand des menschlichen Bewußtseins und Vorstellungsvermögens machen, aus der Natur und den Menschen geschöpfte, abgeleitete oder

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935d 21c.

1v gefolgerte, ursprünglich natürliche und menschliche Bestimmungen sind. « Es ist ein Gott » heißt daher zuerst gar nichts anderes als « Es ist eine Ursache der Welt ». Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, so beginnt die Bibel. Was aber dieses Schuf oder Machte, was Himmel und Erde, was dieser Gott oder diese Elohim vielmehr sind und bedeuten, das ist damit noch gar nicht gesagt, das erfahren wir erst später. Fürs erste haben wir gar kein anderes Merkmal dieser Elohim oder Götter, als daß sie eben die Ursachen oder Urheber überhaupt von Himmel und Erde sind, daß von ihnen die Welt sich herschreibt oder herkommt. Die Bibel wird aber hier nur als Beispiel angeführt. Allgemein beginnt die Theologie mit dem Schluß von der Natur oder Welt auf eine Ursache derselben, die man eben Gott nennt, und bezeichnet als die erste Würde oder Eigenschaft desselben, daß er die Weltursache, oder der Welturheber, Weltschöpfer sei.

Wenn der Mensch von der Wirkung zur Ursache aufsteigt, so hat er für die letztere keinen anderen Stoff, als ihn die erstere liefert, so schließt er von den Eigenschaften der Wirkung auf entsprechende Eigenschaften der Ursache. Wie er die Wirkung ansieht und denkt, so denkt er sich auch die

[*Seconda Appendice*] [1]

È affermazione unanime di tutti i filosofi e teologi che, almeno 1r
soggettivamente, cioè nella conoscenza, in relazione all'uomo, il primo essere sia non Dio — che cosa questo termine significhi, rimanga per il momento ancora in sospeso — bensí il mondo, che il concetto o la rappresentazione di Dio o di un Dio dipenda dal concetto o dalla rappresentazione della natura e dell'umanità, che l'esistenza e l'essenza di un Dio, almeno, come è stato detto, soggettivamente, presupponga l'esistenza e l'essenza del mondo, che solo dalle sue opere o effetti si possa riconoscere il fatto che Dio esiste e ciò che egli è, che quindi tutti i predicati, determinazioni o proprietà che fanno di Dio, o di ciò che è cosí chiamato, un oggetto della coscienza e della facoltà rappresentativa umana, sono determinazioni attinte, derivate o dedotte dalla natura e dagli uomini,

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935[d] 21[c].

dunque originariamente sono naturali e umane. Perciò in primo luogo 1v
l'affermazione: « c'è un Dio », non significa altro se non: « c'è una causa del mondo ». « In principio Dio creò cielo e terra », cosí comincia la Bibbia. Che cosa sia o significhi questo « creò » o « fece », che cosa siano o significhino cielo e terra, questo Dio o questi Elohim, questo non è qui ancora detto, lo apprendiamo solo in seguito. Per prima cosa non abbiamo qui altra caratteristica di questi Elohim o Dei, se non che sono appunto le cause o gli autori in generale di cielo e terra, che da loro è dedotto o è fatto discendere il mondo. La Bibbia però è qui citata solo come esempio. In generale la teologia comincia con l'argomentazione dalla natura o dal mondo a una loro causa, che appunto è chiamata Dio, e il primo titolo o proprietà di questo è appunto il fatto di essere la causa del mondo, o il suo autore, il suo creatore.

Se l'uomo risale dall'effetto alla causa, egli per la seconda non ha altro contenuto se non quello che gli è fornito dal primo, cosí dalle proprietà dell'effetto conclude ad analoghe proprietà della causa. Come vede e considera l'effetto, cosí si immagina anche

2r Ursache derselben.

Wie denkt sich denn nun aber der Mensch die Welt, oder welche sind die Gründe oder wesentlichen Eigenschaften der Welt, von welchen aus er auf einen Gott als deren Ursache schließt? Der Mensch ist ursprünglich ein durch und durch sinnliches Wesen, alles, was er empfindet, alles, was er selbst denkt, empfindet und denkt er nur sinnlich, leidenschaftlich. Die Eigenschaften der Welt sind daher nur der gegenständliche Ausdruck von den leidenschaftlichen Eindrücken, welche die Welt oder Natur auf ihn macht. Diese leidenschaftlichen Eindrücke, welchen der Mensch die Grundeigenschaften der Welt entnimmt, oder nach und mit welchen er alle Dinge sich vorstellt, sind aber vor allem die Affekte der Freude, der Furcht und der Verwunderung. Aus dem Affekt der Freude stammt die Güte, aus dem Affekt der Furcht die Macht oder Allmacht, aus dem Affekt der Bewunderung die Weisheit. « Süß ist das Licht » (das Leben überhaupt) sagt der *Prediger Salomo* [1], « und lieblich für das Auge, zu sehen die Sonne ». Und « Gott » selbst bestätigt den Ausspruch des lebensfrohen

[1] *Pred.* 11, 7.

2v *Predigers*: « Gott sah, daß das Licht gut war » [1]. Aber nicht nur das Licht ist süß, lieblich, gut — « gut » ist auch die Erde und die Sammlung der Wasser, das Meer; gut auch Gras und Kraut und fruchtbare Bäume; gut auch der Wechsel von Tag und Nacht; gut auch die Tiere, die da leben und weben im Wasser, in der Luft und auf Erden [2]; kurz alles sieht der Mensch an und ruft erfreut aus: « Siehe da! es ist sehr gut! » Gleichwohl ist die Natur für den Menschen nicht nur ein Gegenstand des Genusses, der Freude, sondern auch des Schreckens, der Furcht. Derselbe Himmel, der den erquicklichen Regen, sendet auch den erschrecklichen Blitz und Donner; dasselbe Meer, das den Einen an das Ziel seiner Wünsche bringt, begräbt den Anderen in seinen Wellen; dieselbe Erde, welche die lieblichen und dienstwilligen Tiere, bringt auch hervor das furchtbare, unbändige Krokodil und das ungeheure Nilpferd « das Erste unter Gottes Werken » [3], d. h. das Erste unter den Werken und Zeugnissen einer übermenschlichen Körperstärke. Aber

la causa. 2r

Come però ora l'uomo si immagina il mondo o quali sono i principi o le proprietà essenziali del mondo, dalle quali egli conclude a un Dio come sua causa? L'uomo alle origini è un essere completamente sensibile, sente e pensa cioè in modo esclusivamente sensibile, emozionale tutto ciò che sente, tutto ciò che lui stesso pensa. Perciò le proprietà del mondo sono solo l'espressione oggettiva delle impressioni emotive, che il mondo o la natura produce in lui. Queste impressioni emotive, da cui l'uomo ricava le proprietà fondamentali del mondo, o secondo le quali e con le quali si rappresenta tutte le cose, sono però soprattutto le affezioni della gioia, del timore e della meraviglia. Dall'affezione della gioia proviene la bontà, da quella del timore la potenza o l'onnipotenza, da quella della meraviglia la sapienza. « Soave è la luce » (la vita in generale), dice l'*Ecclesiaste* [1], « e gioconda agli occhi è la vista del sole ». E « Dio » stesso conferma le gioiose parole

[1] *Eccle.* 11, 7.

dell'*Ecclesiaste*: « Dio vide che la luce era buona » [1]. Ma non solo 2v
la luce è soave, gioconda, buona — « buona » è anche la terra e la raccolta delle acque, il mare; buona anche l'erba, la verdura e le piante fruttifere; buono anche l'alternarsi di giorno e notte; buoni anche gli animali, che qui vivono e brulicano nell'acqua, nell'aria e sulla terra [2]; in breve l'uomo vede tutto ed esclama lieto: « Ecco! è molto buono! ». Nello stesso tempo la natura è per l'uomo non solo oggetto di godimento, di gioia, ma anche di terrore, di paura. Lo stesso cielo che ci manda la pioggia ristoratrice, ci manda anche il terribile lampo e tuono; lo stesso mare, che porta l'uno alla meta dei suoi desideri, sommerge l'altro nei suoi flutti; la stessa terra che produce docili e amabili animali, produce anche lo spaventoso, indomabile coccodrillo e il maestoso ippopotamo, « la prima delle opere di Dio » [3], ossia la prima delle opere e delle testimonianze di una forza corporea sovrumana. Ma timore e gioia non sono le uniche impressioni principali della natura; essa con

Furcht und Freude sind nicht die einzigen Haupteindrücke der Natur; sie erweckt auch durch die Herrlichkeit und Unbegreiflichkeit ihrer Wirkungen und Erscheinungen den rein theoretischen, oder [...] [4]

[1] *Gen.* 1, 4.

[2] *Gen.* 1, 10-25.

[3] *Hi.* 40, 19, vgl. 40, 15-41, 26.

[4] alle Prädikate ... theoretischen oder: vgl. *W. R. - 1. Fassung*, 3r-5r,6v-7v, 17v-18r, 23r.

[*Dritte Beilage*] [1]

§ 18

1r Die Macht der Natur ist keine unbeschränkte, wie die göttliche Allmacht, d. h. die Macht der menschlichen Einbildungskraft; sie kann nicht alles beliebig zu jeder Zeit und unter allen Umständen; ihre Hervorbringungen, ihre Wirkungen sind an Bedingungen geknüpft [2]. In der Zeit, wo nur die Bedingungen der Existenz von Wassergeschöpfen gegeben waren, konnte die Natur auch keine anderen Geschöpfe hervorbringen. So war die Natur auch nur damals imstande, die gegenwärtigen, mit dem Menschen schließenden Tierreiche zu schaffen, als sie imstande war, die gegenwärtige Beschaffenheit der Erde hervorzubringen. Die letzte geogonische Periode der Natur war auch ihre letzte zoogonische. Wenn man daher deswegen, weil gegenwärtig keine ursprüngliche Zeugung mehr stattfindet, der Natur die Kraft derselben absprechen will, so muß man ihr auch die geologische Produktionskraft absprechen, weil gegenwärtig keine solche Schichtenbildungen, Schichtenaufrichtung und Gebirgserhebungen, kurz keine solche großartigen universellen geologischen Produktionen mehr stattfinden wie einst [3]. Daß aber die organischen Wesen, nachdem sie einmal hervorgebracht waren, selbst das Geschäft der Fortpflanzung übernahmen, das ist so natürlich, als daß der Vogel das Nest verläßt, wenn er flügge geworden ist. Die Schöpfung, der Anfang ist die Sache der Natur, aber die Fortpflanzung die Sache der Individuen.

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935d 21d.

la maestà e impenetrabilità dei suoi effetti e fenomeni suscita anche il godimento puramente teoretico o [...] [4]

[1] *Gen.* 1, 4.
[2] *Gen.* 1, 10-25.
[3] *Giob.* 40, 19, cfr. tutto 40, 15-41, 26.
[4] Tutti i predicati ... teoretico o: cfr. *E. R., 1ª red.*, 3r-5r, 6v-7v, 13r, 17v-18r, 23r.

[*Terza Appendice*] [1]

§ 18

La potenza della natura non è una potenza illimitata, come l'onni- 1r
potenza divina, cioè la potenza dell'immaginazione umana; essa non può qualsiasi cosa in ogni tempo e in ogni circostanza; le sue produzioni, i suoi effetti sono legati a certe condizioni [2]. Nel tempo in cui erano date solo le condizioni per l'esistenza di creature acquatiche, la natura non poteva produrne neppure altre. Cosí la natura fu in grado di produrre gli attuali regni animali, che culminano con l'uomo, solo quando fu in grado di produrre l'attuale conformazione della terra. L'ultimo periodo geogonico della natura fu anche il suo ultimo zoogonico. Se quindi per il fatto che attualmente non ha piú luogo alcuna generazione originaria, si vuol contestarne alla natura la forza, bisogna anche contestare ad essa la forza di produzione geologica, giacché attualmente non avvengono piú come una volta tali formazioni e sollevamenti di strati, tali innalzamenti di montagne, in breve tali grandiose produzioni geologiche universali [3]. Che però gli esseri organici, una volta prodotti, abbiano assunto essi stessi il compito della riproduzione, è tanto naturale, quanto il fatto che l'uccello abbandoni il nido, quando è diventato capace di volare. La creazione è affare della natura, la riproduzione degli individui.

[1] U. B. - München 4° *cod. ms.* 935d 21d.

[2] Die Macht ... geknüpft: vgl. *W. R.*, § 18.
[3] Wenn man ... wie einst: vgl. *ibid.*

§ 19

1v Die Erde ist ein für sich selbst bestehender, individueller Weltkörper. Sie ist zwar abhängig von der Sonne, ja sie wird von ihr so gewaltsam angezogen, daß sie stets in Gefahr ist, von ihrer ungeheuren Masse gleichsam erdrückt zu werden; aber sie hat auch eine diesem despotischen Druck der Sonne ganz entgegengesetzte Richtung und Bewegung, wodurch sie sich von der Herrschaft der Sonne losreißt und ihre Selbständigkeit, ihre Individualität behauptet. Diese Tendenz, diese Kraft, wodurch die Erde der auflösenden Macht der Sonne widersteht, noch gegenwärtig von der Sonne sich entfernt und einst, wenn wir den La Place'schen Hypothesen folgen, aus der Masse der Sonne sich abgelöst, individualisiert hat, diese ist es, welche wir auch als den ersten und letzten Grund des organischen, des individuellen Lebens auf der Erde zu denken haben. Die Bewegung unseres Herzens, die Erschütterung unserer Nerven, ja sogar unserer Throne, Kanzeln und Katheder hängt daher selbst heutigentags noch in letzter Instanz nur ab von dem Stoße, der die Erde abseits der Sonne lenkte. Woher kam aber dieser Stoß? Wir wissen es nicht; es zu wissen, ist aber gleichgültig. So viel ist gewiß, so viel lehrt die Anschauung der Natur selbst in jedem Tautropfen, jedem Sonnenstäubchen, daß die Richtung, die Tendenz, die Kraft,

2r die Tätigkeit der Vereinzelung, Absonderung, Individualisierung, welcher daher auch die Individualität der Erde ihren Ursprung verdankt, ebenso wesentlich zur Natur gehört, als die ihr entgegengesetzte Kraft oder Tendenz der Vereinigung, der Attraktion oder wie man sie sonst nennen mag, denn der Gegensatz, der Dualismus ist das Wesen der Natur, wie sowohl die universellsten, als speziellsten und individuellsten Erscheinungen der Natur augenfällig beweisen.

§ 20

Ist die Natur ewig oder entstanden? Diese Erde, diese Planeten,

[2] La potenza ... condizioni: cfr. *E. R.*, § 18.
[3] Se quindi ... universali: cfr. *ibid.*

§ 19

La terra è un corpo celeste individuale, che sussiste per sé stesso. 1v
Essa dipende sí dal sole, anzi è attratta da lui tanto violentemente, che è sempre in pericolo di essere improvvisamente schiacciata dalla sua immane massa; ma ha anche una direzione e un movimento assolutamente opposto a questa attrazione dispotica del sole, cosí da svincolarsi dalla tirannia del sole e affermare la sua autonomia, la sua individualità. Questa tendenza, questa forza, attraverso la quale la terra resiste alla potenza dissolutrice del sole, se ne allontana ancora adesso e un giorno, se seguiamo l'ipotesi di La Place, si è staccata dalla sua massa, si è individualizzata, questa tendenza è quella che dobbiamo anche ritenere il primo e ultimo fondamento della vita organica, individuale sulla terra. Perciò il movimento del nostro cuore, l'agitazione dei nostri nervi, anzi addirittura dei nostri troni, pulpiti e cattedre dipende, anche al giorno d'oggi, ancora in ultima istanza, solo da quella spinta, che portò la terra a staccarsi dal sole. Donde venne però questa spinta? Non lo sappiamo; ma saperlo non ha importanza. Tutto questo è certo, tutto questo ci insegna l'intuizione della natura, perfino in ogni goccia di rugiada, in ogni pulviscolo solare, che la direzione, la tendenza, la forza

l'attività di isolamento, separazione, individuazione, cui perciò deve la 2r
sua origine anche l'individualità della terra, appartiene tanto essenzialmente alla natura, quanto la forza o tendenza, a lei opposta, di unificazione, di attrazione o comunque si voglia chiamare, infatti l'essenza della natura è il contrasto, il dualismo, come con evidenza dimostrano sia i fenomeni piú universali, sia quelli piú particolari e individuali.

§ 20

La natura è eterna o ha avuto origine? Questa terra, questi pia-

diese Sonne, diese Fixsterne, kurz alle Körper, inwiefern sie aus bestimmten, individuellen, verschiedenen Körper zusammengesetzt sind, mögen wohl entstanden sein, aber die Grundstoffe, Grundkräfte, oder Grundwesen, oder wie man sonst die Elemente heißen mag, sind sicherlich unentstanden und unableitbar [1], denn wo die Individualität aufhört, hört auch die Zeit auf. Aber vermöge des von ihrem Wesen unabsonderlichen Dualismus werden sie sich auch stets zu individuellen Gestalten verbunden haben und noch in Zukunft verbinden, wenn auch zu Individualitäten ganz anderer Art als die gegenwärtigen. Die Natur überhaupt sich entstanden denken, sie also als nicht seiend denken, ihre Existenz aufheben und dann wieder setzen, das heißt die Einbildungskraft zur Schöpferin der Natur machen.

§ 21

Die Wissenschaft zerteilt, was in der Natur ein Ganzes ist, vereinzelt, was in ihr vereinigt, trennt, was in ihr verbunden ist. So trennt z. B. die Physik

[1] aber die Grundstoffe ... unableitbar: vgl. *W. R.*, § 19.

2v die Eigenschaft oder Erscheinung der Schwere von allen übrigen Eigenschaften der Körper ab und macht sie so zu einer selbständigen Eigenschaft. Es entsteht daher notwendig die Frage: was ist denn nun aber das Wesen, die Ursache der Schwere? Und die Antwort darauf fällt ebenso notwendig negativ aus: wir wissen sie nicht, ja sie ist unerforschlich. Allein diese für sich selbst fixierte Schwere existiert nicht in der Natur, sie ist nur eine Abstraktion des Denkens; in der Wirklichkeit existiert die Schwere nur als spezifisches Gewicht, und dieses spezifische Gewicht ist selbst wieder in der Wirklichkeit keine selbständige Eigenschaft, sondern unzertrennlich verbunden mit einer Menge anderer spezifischer, eigentümlicher Eigenschaften. Wenn aber in der Natur die Schwere stets nur eine individuelle ist — anders fallen die Steine auf dem Merkur, als auf der Erde, anders fällt der Merkur gegen die Sonne als die Erde — wenn die allgemeine Schwere nur eine Eigen-

neti, questo sole, queste stelle fisse, in breve tutti i corpi, in quanto sono composti di corpi diversi, individuali, determinati, possono sí aver avuto origine, ma le sostanze fondamentali, le forze o gli enti fondamentali, o comunque si vogliano chiamare gli elementi, sono sicuramente ingenerati e inderivabili [1], infatti dove cessa l'individualità, cessa anche il tempo. Ma in virtú del dualismo, inseparabile dalla loro essenza, si sono pure costantemente associati in forme individuali e continueranno a farlo anche in futuro, benché in individualità di specie del tutto diversa rispetto a quelle attuali. Immaginarsi che la natura in quanto tale abbia avuto origine significa quindi concepirla come non esistente, togliere la sua esistenza e poi di nuovo porla, significa fare dell'immaginazione la creatrice della natura.

§ 21

La scienza distingue ciò che nella natura è un tutt'uno, separa ciò che in essa è unito, divide ciò che in essa è congiunto. Cosí per es. la fisica separa

[1] ma le sostanze ... inderivabili: cfr. *E. R.*, § 19.

da tutte le altre proprietà dei corpi la proprietà o il fenomeno del peso 2v.
e ne fa una proprietà indipendente. Da ciò sorge necessariamente la questione: ora qual è però l'essenza, la causa del peso? E la risposta suona altrettanto necessariamente negativa: non la conosciamo, anzi è imperscrutabile. Tuttavia questo peso, fissato per sé stesso, non esiste nella natura, è solo un'astrazione del pensiero; nella realtà il peso esiste solo come peso specifico, e questo peso specifico a sua volta non è esso stesso nella realtà una proprietà indipendente, bensí indissolubilmente congiunta con una quantità di altre specifiche, peculiari proprietà. Se però nella natura il peso è sempre un peso i n d i v i d u a l e — le pietre cadono in altro modo su Mercurio che sulla terra, Mercurio è attratto verso il sole in modo diverso della terra — se il peso universale è solo una proprietà dell'intelletto, ma non dei corpi, allora si risolve anche da sé stessa la questione di una particolare causa, di una parti-

schaft des Verstandes, aber nicht der Körper ist, so hebt sich auch von selbst auf die Frage nach einer besonderen Ursache, einem besonderen Wesen der Schwere. Sollen uns daher die Unbegreiflichkeiten und Unerklärlichkeiten, auf

31r Untrennbarkeit, Einheit als Zweckmäßigkeit erscheinen, und wenn du folglich der Erde einen anderen, einen Ihrer Beschaffenheit widersprechenden Ort, also den unpassenden, unvernünftigen Ort gibst, so muß natürlich dir ihr wirklicher Ort als der passende, richtige, vernünftige Ort erscheinen. « Wenn der Schnee eine schwarze Farbe hätte oder die letztere in den Polargegenden der Erde vorherrschte ... so wären die gesamten Polargegenden der Erde eine mit organischem Leben unerträgliche, finstere Einöde ... So gibt die Anordnung der Farben der Körper... einen der schönsten Beweise für die zweckmäßige Einrichtung der Welt ». Jawohl, wenn der Mensch nicht Schwarz aus Weiß machte, wenn nicht die menschliche Torheit mit der Natur nach Belieben schaltete, so waltete auch keine göttliche Weisheit über der Natur [1] [2].

Der Vogel hat nicht diesen Bau, damit er fliegt, sondern er fliegt, weil er so organisiert ist, daß er fliegen muß [3]; der Hase nicht seine Beine, damit er davonläuft, sondern er läuft davon, weil er nicht anders als durch die Schnelligkeit seiner Beine sich behaupten, sich erhalten kann. Und er ist nicht deswegen, wie Galen sagt, wehr- und waffenlos und zur Flucht geschickt, weil er furchtsam, sondern er ist furchtsam, weil er wehr- und waffenlos ist,

[1] einen ihrer Beschaffenheit ... Natur: Die Stelle ist im *Ms* mit Bleistift durchgestrichen.

[2] « Wenn der Schnee ... Natur: vgl. *W. R.*, § 46.

[3] Der Vogel ... muß: vgl. *W. R.*, § 47.

31v gleichwie der Löwe nicht deswegen, wie derselbe sagt, starke Zähne und Klauen hat, weil er ein mächtiges und mutiges Tier, sondern um-

colare essenza del peso. Se perciò le cose incomprensibili e inspiegabili

devono apparire nell'unità, nell'inscindibilità come finalità, e se di con- 3r
seguenza tu assegni alla terra un altro luogo, in contraddizione con la sua conformazione, dunque non appropriato, irrazionale, naturalmente il suo luogo reale ti deve apparire come il luogo appropriato, giusto, razionale. « Se la neve avesse un colore nero o questo predominasse nelle regioni polari della terra ... allora tutte le regioni polari sarebbero un oscuro deserto, incompatibile con la vita organica... Cosí la distribuzione dei colori dei corpi offre una delle piú belle prove dell'ordinamento finalistico del mondo ». Certo, se l'uomo non facesse di bianco nero, se la s t u p i d i t à u m a n a non disponesse a proprio piacimento della natura, su questa non imperebbe neppure una s a p i e n z a d i v i n a [1] [2].

L'uccello non ha questa struttura per poter volare, bensí vola giacché è cosí organizzato che deve volare [3]; la lepre non ha cosí le sue gambe per poter correre via, bensí corre via poiché non può altrimenti affermarsi, conservarsi. E non è, come Galeno dice, indifesa, disarmata e idonea alla fuga per il fatto che è timida, bensí è timida poiché è indifesa e disarmata,

[1] un altro luogo ... d i v i n a : il passo nel manoscrittto è cancellato con matita.

[2] « Se la neve ... d i v i n a : cfr. *E. R.*, § 46.

[3] L'uccello ... volare: cfr. *E. R.*, § 47.

e parimenti il leone, come lo stesso afferma, non ha robusti artigli e 3v
zanne per il fatto che è un animale possente e coraggioso, bensí è tale

gekehrt also ist, weil er solche Organe hat; denn mit dem Organ zu etwas ist notwendig auch die Lust, der Trieb, der Mut dazu, mit dem Vermögen notwendig auch das Gefühl dieses Vermögens, mit kräftigen Organen notwendig also auch das Gefühl der Kraft verbunden. Aber woher kommt es denn, daß die jungen Stiere, noch ehe sie Hörner haben, schon mit denselben stoßen wollen? Daher weil ihre Hörner nicht von außen und zufällig sich an den Kopf ansetzen, weil sie ihnen daher wenn auch nicht schon am, doch wenigstens im Kopfe stecken, im Zusammenhang des übrigen Organismus enthalten sind; also wenngleich noch nicht das Organ, doch der Trieb zum Stoßen vorhanden ist. Warum ist aber der Stier so organisiert, daß er nur mit den Hörnern, nicht mit den Klauen und Zähnen sich wehren d. h. sich geltend machen kann? weil er aber nur dadurch dieses bestimmte, wirkliche, individuelle Wesen ist, daß du nichts von ihm weg, nichts zu ihm hinzutun kannst, ohne sein Wesen aufzuheben, weil im Sinne der Natur notwendig ist, was in deinem der Natur entfremdeten Sinne zufällig. Und dieses individuelle Wesen selbst wurde — wie? wissen wir freilich nicht, aber so viel wenig-

4r stens ist offenbar — unter solchen Bedingungen und Einschränkungen der organisierenden Natur, unter welchen kein anderes als dieses Tier entstehen konnte [1].

[1] Hier ist das Blatt durchgeschnitten.

4v Die Spinne kann nicht auch nicht spinnen und anderes spinnen als sie spinnt. Das Tier kann immer nur dieses einzige und sonst nichts und es kann eben deswegen dieses einzige so meisterhaft, weil es alles andere nicht kann, weil in dieser einen Verrichtung sein ganzes Vermögen aufgeht [1].

[1] Die Spinne ... aufgeht: vgl. *W. R.*, § 47.

poiché ha simili organi; infatti con l'organo idoneo a qualcosa è necessariamente collegata anche la voglia, l'istinto, il coraggio di raggiungerla, con organi vigorosi è quindi necessariamente collegato anche il sentimento della forza. Ma come si spiega allora che i torelli prima ancora di avere le corna, già vogliono dare cornate? Col fatto che le loro corna non si appiccicano alla testa dal di fuori e per caso, perciò anche se non sono già sulla testa, stanno almeno dentro la testa e sono incluse nell'insieme del restante organismo; quindi anche se non c'è ancora l'organo, è però presente l'istinto a dare cornate. Ma perché il toro è cosí organizzato che può difendersi, ossia farsi valere solo con le corna, non con gli artigli e le zanne? Perché appunto solo cosí è questo essere determinato, reale, individuale, che non puoi togliergli, né aggiungergli nulla senza togliergli la sua stessa essenza, perché ciò che nella tua mente alienata dalla natura è casuale, nel senso della natura è necessario. E questo stesso essere individuale si è prodotto — come? certo non lo sappiamo, ma fino a questo punto al-

meno è chiaro — in determinate condizioni e circostanze della natura 4r
organizzatrice, nelle quali solo questo animale, e non altri poteva sorgere [1].

[1] Qui il foglio è spezzato.

Il ragno non può non filare e filare altrimenti da come fa. L'animale 4v
può sempre fare solo quest'unica cosa e nient'altro e proprio per questo può eseguirla in modo cosí magistrale, poiché non può fare tutto il resto, poiché in quest'unica prestazione si esaurisce l'intero suo potere [1].

[1] Il ragno ... potere: cfr. *E. R.*, § 47.

INDICE DEI NOMI

Abelardo, 3 n, 37 n, 49.
Adam Ch., 81 n.
Adamo, 4 n.
Agostino (S.), 51, 53 n, 55, 57, 58.
Agrippa C., 186-87 n, 188-89 n.
Alessi A., 43 n.
Alszeghy Z., 45 n.
Amman O., 125 n.
Anassimandro, 70.
Andolfi F., 151 n, 158 n.
Aristotele, 170, 184-85 n.
Arvon H., 25, 37 n.
Ascheri C., xi, xiv, xy, 3 n, 11 n, 21 n, 39 n, 64 n, 77 n, 131, 137 n.
Atanasio, 51, 52, 55, 64.
Augusto, 276-77 n.

Barlow N., 125 n.
Barnikol E., 4 n, 5 n, 6 n.
Bastholm Ch., 92.
Bauer B., 1 n, 3 n, 4-6, 10, 11 n, 13, 14, 18-21, 140.
Bauer E., 15.
Baumgarten S. J., 92 n, 236-37.
Bayle P., 45, 69, 74-6, 82, 86 n, 88, 100, 103, 121, 136, 192-93 n.
Benecke H., 1 n, 138.
Bernardi L., 16 n.
Boccara N., 97 n.
Bockmühl K. E., 21 n.
Bodei R., 8 n, 69 n.
Boezio, 48, 50.
Böhme J., 40, 76.
Bolin W., xv, 1 n, 8, 31, 38, 123 n, 167 n.
Bonaparte L., 114.
Bonifacio A., 120 n.
Bonsiepen W., 139 n.
Börnstein H., 13 n.
Borruso G., 140 n.
Bourassa F., 58n, 61 n, 63 n.
Boyle R., 71 n.
Braun H.-J., 143 n, 156 n, 167 n, 168 n.
Briggs A., 95 n, 111 n.
Brown R. E., 52 n.
Brunotte H., 46 n, 68 n.
Buchner H., 139 n.
Buffon G.-L., 128.

Cabada Castro M., 161 n, 163 n, 167 n.
Cagnetti F., 6 n.
Canobbio G., 44 n, 45 n.
Caruso P., 108 n.
Casaubon I., 44.
Cases P., 10 n.
Casini E., 125 n.
Casini L., 150 n, 155 n.
Casini P., 80 n.
Casolo Ginelli L., 64 n.
Caullery M., 125 n.
Cesa C., xv, 2 n, 3 n, 4 n, 6 n, 16 n, 20 n, 21 n, 25 n, 30 n, 37 n, 38 n, 46 n, 47 n, 57 n, 64 n, 69 n, 107 n, 159 n.

Cesare, 13.
Cetrangolo E., 179 n.
Claudiano, 178-79.
Chapelle A., 145 n.
Cirillo Aless., 49, 51, 59, 60, 64.
Codino F., 17 n, 18 n.
Cole G. D. H., 16 n.
Colli G., 9 n.
Connell O', 13.
Constant B., 318-19.
Corday Ch., 114 n.
Cornehl P., 21 n.
Cornu A., 6 n, 11 n, 123 n.
Cromwell, 13.
Cudworth R., x, xiii, 46 n, 67-89, 97-9.
Cuvier G. L., 125, 128-29.

Dal Pra M., x.
Darwin Ch., xiii, 116, 124-29, 154.
Daumas M., 120 n, 125 n.
Daumer G. F., 137, 142, 143, 155, 157.
De Bosis L., 108 n.
De Negri E., 139 n.
Dedekind E., 123.
Democrito, 69-70.
Descartes R., 72, 75, 77, 81, 88, 176-77.
Di Giuro V., 94 n.
Diderot D., 160 n.
Didot Frères F. M. M., 114 n.
Dieffenbach E., 124 n, 125.
Dilthey W., 34, 140 n, 162 n.
Du Petit Thouars, 109.
Durkheim E., 169 n.

Eliade M., 108.
Eloisa, 3 n, 37 n, 49.
Engels F., 5, 6-7, 13-5, 17-9, 31-2, 35.
Epicuro, 87.
Erdmann J. E., 3 n.
Esiodo, 97, 101.
Esquiros A., 114-15.
Eusebio, 49 n.

Feiner J., 45 n.
Feuerbach A., 1 n.
Feuerbach E., 1 n, 122 n.
Feuerbach F., 15 n, 122 n.
Feuerbach M., 168.
Fichte I. H., 143, 146.
Fichte J. G., ix, 27-8, 139.
Ficino M., 84.
Fieldhouse D. K., 94 n, 109 n, 111 n.
Filippini E., 162 n.
Filone, xiii.
Fischer K., 22 n.
Fitz-Roy R., 124 n.
Fleischer K. M., 4 n.
Flick M., 45 n.
Frantz C., 58 n, 144, 145 n, 146, 147, 152 n, 155 n.
Franzelin G. G., 44 n.
Frazer J. G., 108.
Friedrich G., 60 n.

Galeno, 334-35.
Galling K., 68 n.
Galtier P., 45 n, 60 n, 62 n.
Gana F., 120 n.
Gentile G., 24-5.
Geymonat L., 125 n.
Gigot Ph.-Ch., 17 n.
Giovanni (S.), 6, 58 n.
Giovanni Crisostomo, 51.
Giovanni Damasceno, 49, 51, 55, 80.
Gobineau J.-A., 116.
Goethe J. W., 37-8.
Gregorio Nazianzeno, 51.
Gregorio Nisseno, 48, 49, 55, 56, 59.
Grün K., 16-8, 19 n, 29 n, 38-40.
Guilloux L., 17 n.
Gysi L., 71 n, 72 n, 77 n.

Halévy D., 17 n.
Harrison J., 68 n.
Haym R., 26-9, 31, 33, 34, 42, 83 n, 134, 147, 161, 162, 164.
Heede R., 139 n.
Hegel G. W. F., x, xi, xii, 4, 5 n, 6, 8-9, 20 n, 24-5, 28-33, 40, 46-7, 57, 69 n, 77 n, 107 n, 135, 136, 137 n, 138-43, 145-46, 147-52, 155, 157, 159, 160-61, 167, 168.

Heidegger M., 10.
Heine H., 1 n.
Herder J. G., 26, 28.
Hermes Trism., 304-5 n, 307-8 n.
Herwegh G., 2 n, 5, 7 n, 134 n.
Heß M., 5, 8 n, 13 n, 16, 18.
Hobbes Th., 71, 72, 74, 75, 79, 81-2, 87, 88, 97, 99, 100.
Hobson J. Atkinson, 112.
Hockel A., 52 n.
Höfer J., 44 n.
Hoffmeister J., 2 n.
Humboldt A., 116.
Humboldt K. W., 26, 28.
Husserl E., 162.

Ilting K. H., 140 n.
Ippocrate, 12 n.
Ireneo, 53 n.

Jacobi F. H., 139, 146.
Jefferson Th., 123 n.
Jodl F., xv, 20, 31, 38, 165-66.

Kamenka E., 169 n.
Kant I., ix, 24, 28-33, 139, 146, 161, 167, 168.
Kapp Ch., 1 n, 2 n, 7 n, 36 n, 37 n, 39, 40 n, 43 n, 122 n, 123 n, 128, 133-34.
Kapp E., 168 n.
Kapp F., 2 n, 8 n, 123, 124 n.
Karrer L., 45 n, 46 n.
Kierkegaard S., 9.
King P., 124 n.
Kittel G., 60 n.
Kohut A., 31.
Kosing A., 33 n.
Kriege H., 15-7, 123, 155.
Künkler Giavotto A. L., 9 n.

La Place P. S., 330-31.
Lafont G., 63 n.
Lamarck J. B., 128.
Landucci S., 100 n.
Lange F. A., 19, 29-31.
Lasson G., 140, 159 n.
Le Clerc J., 80.
Leibniz G. W., 24 n, 66 n, 69, 80, 121, 157-58, 163, 164.
Lenin V. I., 32-3, 83 n.
Lester P., 125 n.
Leucippo, 69-70.
Lévi-Strauss C., 108, 109 n.
Livio, 264-65 n.
Löhrer M., 45 n.
Löwith K., 9-10, 16 n, 26, 162.
Lübbe H., 9 n, 22 n.
Lucrezio, 81, 87.
Lutero, 4 n, 5 n, 7 n, 13, 41, 43, 57, 90, 110 n, 133, 142, 294-95.
Lyell Ch., 126.

Maccagnolo E. ,64 n.
Mackay J. H., 11 n.
Maldonado, 44 n.
Malthus T. R., 96 n, 125.
Manacorda A., 7 n, 14 n, 17 n.
Mario, 13.
Marramao G., 22 n.
Martina G., 110 n.
Martini G., 24 n.
Marx K., xii, 5, 6, 8 n, 9 n, 11-20, 21, 24, 39, 123, 160 n.
Massimo Martire, 49.
Maury, 120.
Mazzone A., 10 n.
Meiners Ch., 92.
Menu, 152, 274-75 n.
Mill J. S., 97 n.
Mitscherlich Ch. G., 276-77 n.
Moleschott J., 66, 106, 156.
Molesworth W., 82 n.
Mondella F., 125 n, 126 n.
Mondolfo R., 25.
Moni A., 159 n.
Montagnari M., 6 n.
Montagnini F., 60 n.
Monteleone R., 112 n.
Montinari M., 17 n.
More H., 71, 73.
Morra V., 94 n.
Moschus, 70.
Mosè, xiii, 86, 276-77.

Mosheim J.-L., x, xiii, 68-9, 75-6, 78-82, 84-5, 88.
Mühlen H., 50 n.
Müller J., 144, 146.
Nerrlich P., 4 n.
Newton I., 80.
Nietzsche F., 9 n.

Oberti E., 140 n.
Omero, 2, 97-8, 101, 183-84 n.
Omodeo P., 125 n.
Orazio, 176-77 n, 179 n, 254-55, 276-77 n.
Orfeo, 262-63 n.
Origene, 52.
Orlandi G., x.

Pacchi A., x, xv, 31 n, 71 n, 73 n, 77 n.
Paine Th., 123 n.
Pallas P. S., 92, 192-93 n.
Panicieri S., 94 n.
Paolo (S.), 52, 138, 182-83 n.
Paulus E. G., 39.
Penzo G., 11 n.
Perone U., 143 n.
Petau D., x, xiii, 43-67, 80 n, 85, 89, 98.
Philonenko A., 157 n.
Pitagora, 86.
Platone, xiii, 28, 71, 72, 78-9, 84-6, 138.
Plekhanov G., 20, 32-3.
Pocar E., 26 n.
Pöggeler O., 139 n.
Polin R., 72 n.
Pritchard, 109-10.
Proudhon P.-J., 17.
Protagora, 70.
Prudenzio, 53 n.
Prutz R., 4 n, 14 n.

Quandt G., 262-63 n.

Rahner K., 44 n, 45 n, 52 n, 60 n, 61 n, 62 n, 63 n.
Rambaldi E. I., x, 1 n, 4 n, 7 n, 9 n, 25 n, 32 n.
Rau A., 29-30, 35.
Rawidowicz S., xi, 25, 35, 39.
Redeker M., 140 n.
Reimer P., 4 n.
Riccardo Vittorino, 54 n.
Riva G., 11 n.
Rjazanov D., xv, 20 n.
Robespierre, 13.
Rohrmoser G., 9 n.
Rolph, 122.
Rosen Z., 18 n.
Rosenkranz K., 7, 8 n, 69 n.
Rossi M., 6 n, 8 n, 10 n.
Rossi P., 34 n.
Ruge A., 2 n, 4 n, 5, 6 n, 7-8, 11-4, 23 n, 39, 65 n, 94 n, 123, 139 n.
Russel B., 97 n.

Saß H.-M., xi, xv, 3 n, 4 n, 5 n, 9 n, 11 n, 15 n, 22 n, 133 n.
Scarpat G., 60 n.
Schaden E. A., 22 n.
Schaller J., 22-4, 26, 29, 33, 40.
Scheffczyk L., 49 n, 52 n.
Schelling F. W., 12-3, 21, 28, 39, 162.
Schibich J., 2 n, 137 n.
Schierse F. J., 58n.
Schiller F., 37.
Schleiermacher D. F., 136, 138-44.
Schmerler R., 158 n.
Schmidt A., 22 n, 34 n, 156 n, 167 n.
Schnackenburg R., 52 n.
Schneider E., 146 n.
Schott G., xv.
Schott U., xi, 20 n, 21 n, 26 n.
Schröter J. F., 92, 236-37 n.
Schuffenhauer W., xi, xv, 5 n, 8 n, 13 n, 33 n, 39 n, 123 n, 128 n, 135.
Schuhmann, 162 n.
Schulz S., 60 n.
Schulz W., 139 n.
Schwarz K., 22 n, 138 n.
Scott W,. 306-7, n.
Sergi P., 95 n.
Serres E. R. A., 114-15.
Socrate, 180-81 n, 310-11.
Soffritti O., 60 n.

Spinoza B., 6, 18, 20, 34, 69, 75-6, 78, 84, 87, 138, 158.
Starcke C. N., 30-1, 33, 35, 38, 167.
Stirner M., 6, 10, 11 n, 14, 16, 25 n, 27, 28 n, 38 n, 42.
Straßmaier J., 17 n.
Stratone di Lampsaco, 70.
Strauß D. F., 1 n, 3-4, 5 n.

Tannery P., 81 n.
Taubert I., 5 n.
Telesio B., 82.
Teodoro Abucara, 49, 56.
Teofilo Antiocheno, 80.
Tertulliano, 53.
Thies E., xi, 3 n, 10 n, 21 n.
Togliatti P., 7 n, 31 n.
Tomasoni F., ix, x, 20 n, 31 n, 59 n, 66 n, 89 n, 107 n, 124 n, 143 n, 156 n, 157 n, 159 n, 170.
Tommaso Aquinate, 56.
Trevelyan G. M., 94 n, 95 n, 96 n, 111 n, 112 n.

Vacca V., 108 n.
Valera G., 22 n.
Valerio Massimo, 262-63.
Vegni Talluri M., 125 n.
Virgilio, 254-55.

Wartofsky M. W., 160 n, 162 n, 168 n.
Weber M., 9 n.
Weber O., 46 n, 68 n.
Wessenborn, 264.
Widenmann E., 93.
Wigand O., 1 n, 5 n, 15 n, 36, 43 n, 94 n, 123 n, 133.
Wolf H. E., 92 n.
Wolfson H. A., 64 n.

Zadro A., 79 n.
Zeller E., 4 n, 58 n, 67 n, 140 n, 146, 147.
Zlocisti Th., 16 n.

Stampato presso la Tipografia
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza