

Giuseppe Moscati

L' *ICH-DU* IN LUDWIG FEUERBACH. LA DIMENSIONE ETICA
DELL'ALTRO NELLA "FILOSOFIA DELL'AVVENIRE"

«Quando io amo adegua la mia vita a quella di un Altro, pongo me e la mia essenza non in me stesso bensì nell'oggetto che amo, lego il mio Essere all'Essere di un Altro, sono *solo nell'Altro, con l'Altro, per l'Altro*»¹.

Leggere la tematica dell'alterità in un classico del pensiero filosofico quale è Ludwig Feuerbach è essenzialmente svelarne uno degli aspetti più attuali, scoprire nella sua opera la modernità del modo di percepire l'Altro e al contempo sottolineare quella che è una delle più costanti categorie di riferimento della sua produzione filosofica. Di essa, infatti, la più recente critica ha voluto evidenziare l'attenzione ai concetti di Io-Tu, amore e reciprocità come figlia dell'essenza sensibile dell'uomo. La bella introduzione, per esempio, che Fabio Bazzani ha voluto dedicare alla sua traduzione dei *Pensieri* feuerbachiani del 1830 – il testo “maledetto” che costò la perdita della cattedra universitaria al giovane Feuerbach – ci parla dell'*etica comunicativa* che si afferma via via quale base della vita intellettuale del filosofo bavarese². E questo, attraverso la progressiva definizione di un progetto fondamentale,

¹ L. FEUERBACH, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, herausgegeben. von einem seiner Freunde*, Nürnberg 1830; trad. it. di F. Bazzani, *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 168 (corsivi miei).

² Cfr. F. BAZZANI, *Introduzione* a L.F., *Pensieri...*, cit., p. XX.

quello della “filosofia dell’avvenire”, progetto che impegna Feuerbach per gran parte della sua attività e comunque ne caratterizza quasi tutti gli scritti.

La relazione etica *Ich-Du* cominciava ad interessare il Nostro già a partire dal 1828, quando, ventiquattrenne, conseguiva la libera docenza presso l’Università di Erlangen discutendo la dissertazione latina *De infinitate, unitate atque communitate rationis*. Intento di questa ed esigenza di questi anni è di ricercare una “qualificazione essenziale” che accomuni (e quindi avvicini) gli uomini: e così il giovane Feuerbach arrivava ad individuare questo elemento di universalità nella ragione, ma in una ragione fortemente *dell’uomo*, forza non a lui esteriore bensì potenziale punto di incontro, accordo, comunione con gli altri uomini.

Se l’articolazione della “filosofia dell’avvenire”, la auspicata “filosofia nuova” o “riformata”, investirà in modo particolare gli ultimi anni ’30 e la prima metà dei ’40, l’interesse dell’immediato dopo-*Dissertatio* e dei primi corsi di insegnamento è per il rapporto della ragione con la natura, il classico binomio pensiero-essere che porta con sé la riflessione su individuo e genere, da una parte, e su datità, oggettività, soggettività e intersoggettività, dall’altra. È dall’analisi del *rapporto conoscitivo* che l’uomo stabilisce (o tenta di stabilire) con ciò che gli sta attorno che nasce nel filosofo l’attenzione al rapporto etico – e ancora una volta, perciò, conoscitivo – del soggetto con il soggetto, quest’ultimo simile eppure insieme *altro*.

I *Gedanken*, poi, collocano già nel ’30 la vera natura dell’io nel tu, la stessa essenza e vita della mia esistenza individuale (che non è mai tale) nella realtà dell’Altro: è in questa fase che va rintracciato, forse, l’aspetto di maggiore originalità di Feuerbach rispetto al maestro Hegel, laddove Karl Löwith parla della nascita, in filosofia, ad opera dell’“antropologia” feuerbachiana della “vera e propria *problematica* dell’uomo”³. Questa problematica, così, ha reso Feuerbach consapevole della necessità del passaggio dalla logica all’essere pur nel superamento dell’idea di essi come due enti separati e a sé: «Il problema dell’essere – si legge proprio nei *Gedanken* – è un problema pratico, un problema in cui è impegnato il nostro stesso essere, un problema che tocca la vita e la morte. Ed essendo noi a ragione attaccati al nostro essere, non vogliamo certo farcelo portar

³ Cfr. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Feuerbach*, Europa Verlag, Zurigo-New York 1941; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Einaudi, Torino 1971, p. 458.

via dalla logica»⁴. Ma, una volta approdata all'essere, la filosofia di Feuerbach sentirà l'*urgenza della riforma*: da attuare con l'aiuto di un metodo ancor più critico del kantiano, e perciò detto "genetico-critico", essa riforma ha da fare i conti innanzitutto con il sistema di Hegel, che, sostanzialmente, ha fatto "dell'essere del pensiero degli altri un essere in sé"⁵. L'autore della *Fenomenologia*, chiarisce Feuerbach, «ha messo da parte le *causae secundae*, che troppo spesso sono le *causae primae*»⁶, sopprimendo con esse proprio il mondo della *sensibilità* e della *corporeità*; egli ha così celato all'uomo la sua *reale essenza*, negandogli il possesso di una componente vitale, l'intuizione sensibile, e ha fatto tutto ciò in virtù di una "verità" dogmatica⁷ che «doveva essere dimostrata, sottratta ai limiti dell'intuizione intellettuale, meramente soggettiva, doveva insomma valere anche per gli altri»⁸.

L'attenzione all'alterità

La lotta dell'intuizione sensibile contro quella intellettuale è così portata avanti dalle *Vorläufige Thesen* e dai *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, nonché da altri due scritti chiarificatori⁹ sempre dell'aureo biennio 1842-43: tutte opere, queste, tese a liberare la filosofia dalla "chiusura metafisica" da più parti impostale (specie da religione e idealismo), riproponendo quell'unità di anima e corpo, di carne e spirito, che l'idea che l'uomo si esaurisca nella sola ragione aveva arbitrariamente dilacerato.

⁴ L.F., *Pensieri...*, cit., p. 110.

⁵ Cfr. L.F., *Zur Kritik der hegelischen Philosophie*, "Hallische Jahrbücher" 1839; trad. it. di N. Bobbio, *Critica della filosofia hegeliana*, in ID., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura dello stesso, Einaudi, Torino 1971³, p. 19.

⁶ *Ivi*, p. 45.

⁷ E sui limiti di una ragione "duplicante" molto insisterà il Feuerbach del biennio 1842-43, svelandone la radice comune che ha con la struttura fideistica della mentalità religiosa.

⁸ L.F., *Critica...*, cit., p. 26.

⁹ Per i quali possiamo vantare le traduzioni, direttamente dai manoscritti feuerbachiani, di Francesco Tomasoni (L.F., *Übergang von der Theologie zur Philosophie*, trad. it. di F. Tomasoni, *Passaggio dalla teologia alla filosofia*, in F. TOMASONI, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 84-133) e di Carlo Ascheri (L.F., *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung 1842-43*; trad. it. di C. Ascheri, *Necessità di un cambiamento 1842/43*, in C. ASCHERI, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 118-155 (ma già in ed. critica dello stesso, in L.F., *Kleine Schriften*. Nachwort von Karl Löwith, Frankfurt a. M. 1966, pp. 220-234).

Un simile progetto, che avrebbe poi trovato nel saggio del '46 *Contro il dualismo di corpo e anima* un notevole corollario, mirava in primo luogo a ridare piena cittadinanza filosofica all'idea dell'uomo integrale, indicato da Feuerbach come realizzabile solo a partire dalla dimensione del Tu, o meglio dell'incontro¹⁰ dell'Io col Tu. E già nel '30 il filosofo bavarese aveva scritto con estrema chiarezza eppure con profondità filosofica che «la nostra esistenza è inseparabile dall'esistenza di altri»¹¹; anzi, «gli altri partecipano della nostra essenza, della nostra natura di individui particolari, non meno necessariamente di quanto noi partecipiamo di noi stessi»¹².

La *Critica* rivolta al maestro, d'altra parte, riconosce la verità “esclusivamente nell'unione dell'io e del tu”¹³; si dichiara poi essa stessa aperta, soggetta al proprio superamento, prendendo con ciò le distanze dal “pensiero puro” della scuola idealista, e dichiara l'atto conoscitivo dell'altro come scopo fondamentale del pensiero filosofico di cui si fa portavoce. E allo stesso tempo prepara l'esposizione positiva della *filosofia nuova* nel testo delle *Tesi provvisorie* del '42 e in quello dei *Principi* dell'anno seguente, nei quali Feuerbach chiarisce che l'etica impronta di sé qualsivoglia ricerca filosofica, dal momento che al centro rimane sempre e comunque l'uomo, ma ribadisce che i filosofi non possono prescindere dalla figura dell'uomo *tra* gli uomini, *con* gli uomini, proprio perché non esiste l'io isolato, l'uomo non può mai essere solo e singolo!

L'individuo cesserebbe di essere tale se fosse in sé e per sé¹⁴: è proprio il *fatto costitutivo* del suo aver bisogno dell'altro a dare ragione *naturalmente* all'etica comunicativa e a conferire alla dimensione dell'alterità lo statuto di termine di confronto, orizzonte di conoscenza ed anche di garanzia conoscitiva. All'interno della *comunità etica* – prima ancora che scientifica – delineata soprattutto nei *Grundsätze*¹⁵, infatti, l'Altro costituisce la stessa *possibilità* umana di conquistare l'integralità: nel dirigermi

¹⁰ Poi “eredità” buberiana in pieno '900, di cui più avanti.

¹¹ L.F., *Pensieri...*, cit., p. 156.

¹² *Ivi*, pp. 156-157.

¹³ Cfr. L.F., *Critica...*, cit., p. 27.

¹⁴ Come leggiamo in un passo dei *Todesgedanken* con riferimento alla mitologia classica, l'individuo «annegherebbe nella strabocchevole fonte delle perfezioni come Glauco nel vaso di miele» (L.F., *Pensieri...*, cit., p. 17). Glauco, figlio di Minosse e Pasifae morì soffocato dopo essere caduto in un vaso di miele. Sarà poi Esculapio a riportarlo indietro dal regno dei morti.

¹⁵ E Norberto Bobbio proprio nei *Principi* ha individuato “l'esposizione più completa e avvincente” della filosofia “riformata” proposta da Feuerbach (cfr. N. BOBBIO, *Avvertenza* a L.F., *Principi...*, cit., p. XII).

verso l'Altro, mi completo pur mantenendo la mia singolarità, il mio essere individuale abbandona, grazie al Tu, il suo misero "Essere-per-sé", ma non per questo rinuncia alla propria, *irripetibile* natura.

La modernità dei *Principi* feuerbachiani può, allora, essere colta in uno dei passi più significativi: «Le idee scaturiscono *soltanto* dalla comunicazione, solo dalla conversazione dell'uomo *con* l'uomo. L'uomo si eleva al concetto, alla ragione in generale, non da solo, ma *insieme con l'altro*»¹⁶. E tale modernità di pensiero ci è confermata subito dopo, quando Feuerbach coglie la portata filosofica della sua accentuazione del valore dialogico della *comunicazione* nell'orizzonte etico della *comunione*: «Due uomini occorrono per creare l'uomo, sia l'uomo spirituale sia quello fisico: la comunione dell'uomo con l'uomo è *il primo principio* e il primo criterio della verità e della validità universale»¹⁷.

Attualità feuerbachiane

L'attualità di Feuerbach, e in particolare delle "opere dell'avvenire", conosce oggi, credo, una valenza a più livelli. Proprio a partire dalla concezione dell'alterità e dalla tematizzazione del rapporto *Ich-Du*, di tipo comunitario e a base *sensualista*, si possono evidenziare delle notevoli "parentele filosofiche" con questa filosofia, di vari autori contemporanei, in particolar modo impegnati nel dibattito intorno ai problemi morali.

In ambito tedesco non possono non venire in mente nomi quali quelli di Martin Buber, Ernst Bloch, Karl Otto Apel, e dello stesso Karl Löwith; ma analogie significative si possono cogliere anche in scritti di Karl Barth, Hans Küng, Jürgen Habermas o Karl Jaspers e altri, pur con differenze di fondo non secondarie. Questo anche perché vi è una certa *complessità* del rapporto Io-Tu rispetto alla figura idealista del soggetto cosciente che pone sé e il mondo e che quindi si caratterizza come sostanzialmente *autotrasmittente*: l'io feuerbachiano, in definitiva, si sostanzializza nell'altro, la sua stessa essenza prende corpo grazie all'incontro con quella dell'altro, ma proprio perché sente di dover prendere le distanze

¹⁶ L.F., *Principi...*, cit., p. 126 (corsivi miei).

¹⁷ *Ibid.* (corsivo mio). Ecco dov'è la divergenza essenziale, la differenza sostanziale tra la filosofia feuerbachiana e quella idealista: quest'ultima, infatti, ha al suo centro una soggetto per Feuerbach inaccettabile, ha, perciò, «ragione quando cerca nell'uomo l'origine delle idee, ma poi ha torto quando vuole ricavarla dall'uomo isolato, considerato rigidamente come un essere che è per se stesso, come anima, in una parola dall'io considerato senza un tu dato nei sensi» (*ibid.*).

dallo spirito assoluto hegeliano. Questo, secondo Feuerbach, non facendo esperienza dell'alterità finisce per essere un limite per se stesso e si autorecinge in una ragione monologica e perciò assai povera; il pensiero, al contrario, ha per sua stessa natura l'*esigenza di apertura* a tal punto che vive all'interno della comunione e si nutre del confronto. Ma la fruizione del tu che mi è di fronte non può che avvenire per tramite dei sensi, disgiungere dai quali l'intelletto «a noi non è lecito»¹⁸!

Se, per esempio, leggiamo quanto scrive Habermas nel suo *Agire comunicativo* del 1967 a proposito dell'"esperienza comunicativa", che egli fa discendere «da un rapporto di interazione che collega almeno due soggetti nel quadro dell'intersoggettività»¹⁹, non è difficile cogliere l'eco delle parole feuerbachiane sulla necessità della presenza e cooperazione di due uomini per creare l'uomo, e sul rapporto di filiazione delle idee stesse con la comunicazione dell'uomo con l'uomo. E Habermas, d'altra parte, chiarisce che «la *teoria* si riferisce alle condizioni di *intersoggettività* dell'esperienza, le quali sono messe in rilievo dalla comunicazione stessa»²⁰...

E, allora, l'idea socratico-platonica del dialogo come essenza della filosofia nel suo stretto legame con la vita che può essere presa a rappresentare il terreno comune su cui si muovono questi autori: anche il Löwith ha, per conto suo, portato avanti la tematica dell'*Ich-Du*, cogliendo nella natura dell'individuo il "ruolo" di "uomo-con-gli-altri" (*Mitmenschen*)²¹, e ad essa si rifà, in realtà prima del Löwith, Hans Ehrenberg nel '22, quando – come ci informa Ugo Perone²² – viene pubblicata, a Stoccarda, un'edizione delle *Tesi* e dei *Principi* da lui curata. Si riconosce così, in Feuerbach, una problematizzazione del rapporto tra gli uomini come base di una nuova morale²³, di portata epocale e perciò dai *Principi* presentata come "avvenire".

¹⁸ *Ivi*, p. 127.

¹⁹ J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Philosophische Rundschau (1967); trad. it. di G. Bonazzi, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 154.

²⁰ *Ivi*, p. 155 (corsivi miei).

²¹ In suo saggio del 1928, e quindi di molto anteriore al suo illuminante quadro dell' '8-'900 tedesco, *Da Hegel a Nietzsche*, che è del '41 (K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei Masken Verlag, München 1928).

²² Cfr. U. PERONE, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Milano 1992, p. 177.

²³ Cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, trad. it. di A.L. Küntler-Giavotto, Morano, Napoli 1966, pp. 92-93 (il testo è nato da un corso di conferenze tenuto presso l'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova).

All'interno del suo progetto di riforma della filosofia, Feuerbach si era pronunciato in modo chiaro sugli stessi presupposti del filosofare: condizione imprescindibile per la filosofia è la sua unità con la vita e «una filosofia senza sensibilità, fuori della sensibilità, al di sopra della sensibilità, è una filosofia senza verità, senza realtà, senza unità con l'uomo»²⁴. Ed anzi «se la verità è nell'uomo allora la verità deve mostrarsi anche nelle emozioni, negli impulsi umani, nei fenomeni psicologici»²⁵: infatti «perché desideriamo conoscere anche la figura fisica di un poeta, di un uomo spirituale? Perché guardiamo il ritratto di un grande pensatore del passato? Perché non ci basta il suo pensiero? Da dove viene questo trapasso dal pensiero all'essere? Perché non dubitiamo di vedere lo spirito, quando vediamo lui, il suo volto, perché riconosciamo la sensibilità come espressione reale del suo essere»²⁶.

Ma la convinzione che non ci possa essere riflessione se non a partire dalla vita sensibile e che quest'ultima sia la stessa essenza dell'essere umano appare davvero carica di un senso attuale: «Che cosa deve dunque significare – è il Löwith a chiederselo – la tendenza proclamata da Feuerbach verso l'uomo “in quanto uomo”, se non che l'uomo elevato a principio della filosofia non abbia al di sopra di sé alcuna istanza da cui possa ancora essere determinato? L'uomo diventa necessariamente relativo all'uomo, quando l'Assoluto ha soltanto in lui il suo “fondamento e il suo terreno”»²⁷.

E attuale è la concezione feuerbachiana della corporeità, secondo la quale «l'amore effettivo, vero, umano è essenzialmente patologico, cioè amore che si lascia prendere dalle sofferenze materiali, reali dell'umanità. (...); si prende cura del corpo dell'amato nel modo più affettuoso e per amore dell'amato del proprio corpo»²⁸. È l'idea di quell'amore reale che non

²⁴ L.F., *Necessità...*, cit., p. 147.

²⁵ *Ibid.* (i corsivi corrispondono alle sottolineature dell'Autore).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo...*, cit., p. 94.

²⁸ L.F., *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (pubblicato nel 1866 in ID., *Sämtliche Werke*, a cura dello stesso Feuerbach, Wigand, Lipsia 1846-1866, vol. X); trad. it. di C. Cesa, *Spiritualismo e materialismo, specialmente in relazione alla libertà del volere*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 117. Credo opportuno ricordare qui quella che è quasi una massima di Fernando Savater che, richiamando lo Spinoza delle riflessioni sulla morte, scrive: «Il nostro corpo è fatto per la vita e s'imparenta solo con la vita, ma ha bisogno di molti altri corpi per sussistere» (F. SAVATER, *Apóstatas razonables*. Semblanzas, Biblioteca Mondadori, Madrid 1990; trad. it. di Olivo Bin, *Apostati ragionevoli*. Ritratti di ribelli illustri, Il Mulino, Bolo-

ha niente a che spartire con le dispute teologiche – cui tanto il giovane universitario, insofferente, aveva assistito nelle Heidelberg, Berlino ed Erlangen degli anni '20 – a tornare prepotentemente nelle pagine di quel saggio del 1866, *Spiritualismo e materialismo*, in cui il Feuerbach maturo rielabora le riflessioni nate una ventina di anni prima con il *Contro il dualismo di corpo e anima*. Quell'amore in cui il filosofo crede e che «non sa nulla del conflitto tra corpo e anima, nulla di una psicologia separata o addirittura indipendente dall'anatomia e dalla fisiologia»²⁹. Tutto ciò lo spingeva a metterci in guardia sulla *pericolosità* di una ignoranza del proprio corpo a partire dalla relazione con gli altri: «Quante *malattie* – egli insiste – non solo fisiche, ma anche spirituali, *morali*, non derivano dalla mancanza di questa autoconoscenza corporea! Quanti fraintendimenti e maltrattamenti del nostro prossimo da maltrattamenti e fraintendimenti di ciò che più di ogni altra cosa ci è prossimo, il nostro corpo!»³⁰. Ecco, dunque, lo spirito “feuerbachiano” che ritroviamo, per esempio, in un Leo Strauss che, in una lettera al Löwith datata 1946, nell'ambito di un auspicato “ritorno alla visione naturale”, scrive che la sessualità «è, come tutto ciò che è naturale, un mirabile mistero (solo i moderni sono tanto pazzi da credere che la “creazione” di un’“opera d’arte” sia più mirabile e misteriosa della generazione di un cane...) – un mistero mirabile, di rango superiore a tutto ciò che gli uomini hanno fatto: la “moralità” non ha un'importanza *maggiore* per i filosofi»³¹.

In questo senso, la filosofia morale che, attraverso la “prospettiva dell'avvenire”, prende corpo negli scritti della maturità, pone il Nostro al centro di una giustificata *Feuerbach-Renaissance* che si attua, appunto, a più livelli.

gna 1995, p. 81 (corsivi miei). Per il concetto di corporalità in Feuerbach è oggi imprescindibile lo studio (che rielabora ricerche di anni) di Leonardo Casini, di recente pubblicazione (L. CASINI, *La riscoperta del corpo*. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Studium, Roma 1990).

²⁹ L.F., *Spiritualismo e materialismo...*, cit., p. 117.

³⁰ *Ivi*, p. 112 (corsivi miei).

³¹ K. LÖWITH – L. STRAUSS, *Dialogo sulla modernità*, trad. it. di A. Ferrucci e intr. di R. Esposito, Donzelli, Roma 1994, p. 30. E Walter Schulz dice che proprio Ludwig Feuerbach è stato il primo pensatore ad aver elaborato espressamente la tematica della differenza Io-Tu in chiave sessuale: «Feuerbach fonda il rapporto interumano nella differenza *fra i sessi*. Solo questa duplicità sessuale come pura naturalità esclude la possibilità che l'Io e il Tu nel rapporto di riflessione si annullino reciprocamente come autentici *partners*» (W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*. Fünfter Teil: Veränderten, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1972; trad. it. di M. Garda, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*. Volume quinto: responsabilità, Marietti, Genova 1988, p. 122; ma cfr. pure pp. 121-122 per la “dipendenza” di Buber da Feuerbach).

È Ferruccio Andolfi a mettere in chiaro uno degli aspetti “vivi” del pensiero feuerbachiano: «Il nucleo centrale di quest’etica è costituito da un’idea a cui Feuerbach era pervenuto nello svolgimento della critica della religione³²: l’impulso a essere felici (*Glückseligkeitstrieb*), l’egoismo, l’amore di sé (*Selbstliebe*) non costituiscono solo il fondamento della fede, e dell’alienazione religiosa, bensì anche la *condizione* necessaria e inevitabile dell’esistenza dell’uomo, di ogni sforzo di incivilimento e *della stessa moralità*»³³. Ma nel mondo feuerbachiano «non viene meno – continua l’Andolfi – l’idea di un’autodeterminazione, realizzata attraverso la stessa complessità degli scambi sociali. Non esiste contrasto tra la legge dell’altro e l’autonomia, perché appunto essa diviene la *mia propria* legge. L’altro che determina l’io al dovere è l’istinto di felicità del tu, ma ciò può avvenire solo attraverso la mediazione di un potere interno di autodeterminazione. Se la morale non può essere dedotta da un io puro non sensibile che pensi se stesso³⁴, non può esserlo neppure dal comando dell’altro³⁵. Alla base della morale c’è il *nesso* dell’io con il tu. Ciò che Feuerbach prospetta non è quindi una revoca assoluta dell’autonomia, bensì piuttosto un’“unione dell’autonomia kantiana e dell’eteronomia, dell’autolegislazione e della legislazione a opera di uno diverso da sé”^{36,37}. E così il critico feuerbachiano poteva concludere: «Troviamo qui impostato un *problema* di sviluppo *psicologico-morale* che è divenuto centrale nel dibattito specialistico dei nostri giorni»³⁸, annotando poi che il

³² In particolare con il suo *Das Wesen der Religion* del 1846, dove tuttavia l’analisi ricerca il suo oggetto più nella natura che nell’uomo, forse anche in seguito alle critiche che avevano bersagliato, cinque anni prima, il celebre *Das Wesen des Christentums*.

³³ F. ANDOLFI *L’eudemonismo di Feuerbach, Postfazione* a L.F., *Etica e felicità*. Con una raccolta di aforismi di argomento morale, a cura di F. Andolfi, Guerini, Milano 1992, 1997⁶, p. 106 (corsivi miei).

³⁴ Parlavamo, a tal proposito, del soggetto “monologante” e autofondativo proprio della scuola idealista, scuola che Feuerbach più volte ha avuto modo di definire “filosofia dell’identità” (cfr., p. es., L.F., *Critica...*, cit., p. 36), volendo significare come l’idealismo sia il pensiero che si pone, in maniera del tutto arbitraria, al di sopra di qualsiasi filosofia critica o scettica e quindi *al di là* di qualsivoglia limite. L’identità, appunto, di soggetto conoscente e oggetto conosciuto (e di spirito e materia) si dissolve in essa, tra l’altro, in una totale subordinazione del secondo al primo, tanto che la natura funge alfine da “pura posizione” dello spirito.

³⁵ Essendo, il fine sperato dell’unione *Ich-Du*, quello di un dialogo “non alienato”, come direbbe Apel (di cui oltre).

³⁶ Cfr. L.F., *Spiritualismo e materialismo...*, cit., p. 69.

³⁷ F. ANDOLFI, *L’eudemonismo...*, cit., p. 120.

³⁸ *Ivi*, p. 121 (corsivi miei).

suo riferimento è al confronto fra la tesi di Kohlberg (ripresa da Habermas stesso) secondo cui lo “sviluppo morale” avrebbe il suo culmine nel “riconoscimento di principi universali di giustizia”, e quella di Carol Gilligan e altri, propensi ad interpretare il livello dell’autonomia morale, in senso kantiano, quale “stadio avanzato ma non finale dello sviluppo”³⁹.

Ad un altro livello, relativamente alla “struttura naturale dei bisogni” e alla base sensibile del “rapporto interumano”, la vitalità della pagina feuerbachiana è ricordata da Claudio Cesa, il quale mette l’accento sul “principio dialogico” come uno degli aspetti della “filosofia nuova” cui più di un autore contemporaneo ha guardato con attenzione⁴⁰.

L’*Ich-Du*, comunque, è in definitiva una prospettiva non dimentica della singolarità dell’io e del tu, e Feuerbach è ben consapevole dell’importanza, per l’uomo, del mantenere la propria *irripetibilità* «Io sento, voglio, penso al pari di te; ma non penso con la tua ragione o con una ragione comune, bensì con la mia, che si trova in questa testa qui»⁴¹. A prevalere deve essere, secondo il Nostro, una immediatezza estremamente individualizzata, che sappia abbandonare la riduzione hegeliana all’universale e allo stesso tempo oltrepassare la condizione individualistica tipica dell’Essere-per-sé: è in questo progetto filosofico che il Cesa invita a cercare «il più importante elemento di novità dei *Principi* rispetto alle precedenti trattazioni di Feuerbach sull’argomento»⁴². Un motivo, questo, che può forse essere ben sintetizzato dall’“imperativo categorico” che Feuerbach solleva nel §51 della sua opera: «non essere filosofo e uomo distintamente; non essere null’altro che un uomo pensante; non pensare in quanto pensatore, cioè valendoti di una facoltà di per se stessa isolata e scissa dalla totalità dell’uomo reale: *pensa come essere vivente e reale*, perché in quanto tale tu sei esposto all’influsso vivificatore e rianimatore dei flutti del mare universale; *pensa inserendoti nell’esistenza, nel mondo, e considerandoti una parte di esso*; non pensare nel vuoto dell’astrazione come una

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 121 nota 30.

⁴⁰ Cfr. C. CESA, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978, 1995², pp. 156-158. Oltre al Löwith, il Cesa segnala in particolare gli scritti di H.-M. Sass, quanto al richiamo “ad un umano non riducibile a logica e storia”, e di Alfred Schmidt, circa un carattere emancipativo ed utopico della *Sinnlichkeit* feuerbachiana (cfr. *ibid.*).

⁴¹ L.F., *Spiritualismo e materialismo...*, cit., p. 101. E Jaspers, nel 1932, dirà che «io non posso diventare me stesso se l’altro non vuole essere se stesso, non posso essere libero se l’altro non lo è, *non posso essere certo di me se non lo è l’altro*» (K. JASPERS, *Philosophie*, trad. it. e cura di U. Galimberti, *Filosofia*, Einaudi, Torino 1978, p. 657, corsivo mio).

⁴² C. CESA, *Introduzione a Feuerbach*, cit., p.50.

monade isolata, come un monarca assoluto, come un dio che sta al di fuori del mondo e non vi partecipa; allora soltanto tu potrai ottenere che il contenuto del tuo pensiero costituisca un' *unità di pensiero ed essere*⁴³.

La polemica con il maestro Hegel, che accomunava gli spiriti della Sinistra hegeliana, ci fornisce poi un'ulteriore occasione per mettere in luce l'attualità feuerbachiana: in Italia è stato Luigi Pareyson ad insistere sulla modernità delle tematiche affrontate da Feuerbach e Kierkegaard, le quali possono riaffacciarsi «con straordinaria efficacia, a distanza d'un secolo, sulla scena filosofica europea, per opera dell'esistenzialismo e del marxismo; ed ora che, con l'affievolirsi del neopositivismo imperante per alcuni decenni, l'attenzione è nuovamente rivolta ai problemi dell'uomo, quei temi si ripresentano con rinnovato interesse»⁴⁴. Il loro stesso modo di pensare e di vivere rappresenta, secondo Pareyson, una "ribellione" significativa nei confronti della "risoluzione della realtà nel pensiero" propria del filosofare hegeliano e della "giustificazione del presente" connessa che fa perdere di vista il rapporto uomo-mondo e la relazione interindividuale⁴⁵. Verso l'uomo integrale, totale perché calato in un mondo che è "attività effettiva", la filosofia dei due critici dello Hegel si caratterizza quale "incarnata" proprio nel mentre guarda con rinnovato interesse a quelle *causae secundae* che l'idealismo aveva rigettato: tutto ciò allo scopo di riaffermare la centralità dell'uomo con il suo portato (corporeale, emozionale...) ribaltando il teocentrismo imperante. Pur nei diversi approdi, allora, Feuerbach e Kierkegaard condividono un pensare di fondo che oggi rivive energicamente e al dibattito filosofico contemporaneo consegnano quelle due "istanze perentorie", come le definiva Pareyson nel 1950⁴⁶, dalla riflessione sulle quali non si può prescindere.

Per tornare al valore dialogico dell'io-tu, recuperando quella colorazione utopico-emancipativa che nell'opera feuerbachiana riconosceva lo

⁴³ L.F., *Principi...*, cit., p. 135 (corsivi miei). Una condizione, quella del sentirsi parte dell'universo, che permette all'uomo di avere una visione-vita integrale e non parziale, "totale" e non scissa: la lacerazione uomo/mondo, come d'altra parte quella carne/spirito, toglie infatti all'uomo la fondamentale possibilità di intessere la "vitale" rete di rapporti con le cose e con gli altri. E facendo questo, nega al soggetto la capacità di discernimento sull'oggetto, la cui natura –o reale o psicologica– viene a costituirsi come un mistero perché mistificata. Di qui la condizione alienata, in ultima analisi figlia di una rappresentazione (-proiezione) distorta riconducibile alla concezione dualistica che avanza l'idea della scissione Dio/mondo, fede/ragione...

⁴⁴ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1950, 1985⁴, p. 9.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 47.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 75-76.

Schmidt nel 1973⁴⁷ (a proposito di un materialismo “arricchito” dalla prospettiva di una modernissima “sensibilità”), vale la pena fare riferimento al significativo tentativo di mediazione reale-ideale portato avanti da Karl Otto Apel. L’antropologia proposta dall’autore di *Transformation der Philosophie* – titolo già di per sé un po’ “feuerbachiano” –, ha come suo terreno la comunità in senso moderno e in esso si muove alla ricerca di un “processo emancipativo”, una “prassi di emancipazione”. Come tale, parte, al pari dell’antropologia umanista di Feuerbach, dalla *critica della ideologia* (e qui ci si rifà presente ancora il pensiero dei francofortesi) e prende corpo quindi come de-costruzione dell’*ipse dixit*, simbolo della tradizione più statica, e di un certo dualismo – anche se indirettamente – colpevole degli esiti alienanti che hanno ridotto l’uomo ad oggetto.

L’agognata emancipazione è qui: il ricorso ad una teoria del “dialogo sociale” mira alla suggestiva utopia del superamento dell’obiettivismo moderno; e Apel, guardando ad una “trasformazione reale” della società oltreché della filosofia, finisce per fondare questa teoria sulla funzione dialogica della comunicazione e ripropone pertanto una *dialettica* in certo senso imparentata con quella “riformata” di Feuerbach, più, credo, che con quella “classica” hegeliana⁴⁸. Tanto più che Apel stesso ha tenuto a proporla come “al di qua dell’idealismo e del materialismo”: «chi argomenta – si legge nel saggio del 1973 – presuppone già sempre due cose contemporaneamente: in primo luogo, una *comunità reale della comunicazione* di cui egli stesso è diventato membro attraverso un processo di socializzazione, e, in secondo luogo, una *comunità ideale della comunicazione* che sia in grado per principio di comprendere adeguatamente il senso dei suoi argomenti e di giudicare definitivamente della loro verità»⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. A. SCHMIDT, *Emancipatorische Sinnlichkeit, L. Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Hanser, München 1973; trad. it. di G. Valera e G. Marramao, *Il materialismo antropologico di L. Feuerbach*, De Donato, Bari 1975. La lettura dello Schmidt, che va ben oltre quella marxista “ortodossa”, si richiama molto alla Scuola di Francoforte e specialmente al Marcuse di *Ragione e rivoluzione* (1941).

⁴⁸ Come ci spiega il Cesa, Feuerbach in realtà ha impostato un problema che dopo di lui avrà enorme importanza: quello di porre un processo “dialettico” trovando al tempo stesso il modo per uscirne, per «spezzare, cioè la catena delle sempre risorgenti contraddizioni. Nelle *Tesi* questo proposito è già ben presente, ma non ancora in forma pura (...). Nei *Principi*, invece, la rottura è, metodologicamente, molto più netta (...)» (C. CESA, *Introduzione a Feuerbach*, cit., p. 47).

⁴⁹ K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973 (2 voll.); trad. it. parz. di G. Carchia, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 263. L’elemento dialettico, chiarisce poi Apel, è nel presupporre, da

L'elemento del dialogo era, in Feuerbach, di importanza non secondaria già da molto prima del fecondissimo periodo della prima metà degli anni '40: le "opere dell'avvenire" devono molto, infatti, e per contenuti e per impostazione, non tanto agli studi compiuti sulla storia del pensiero filosofico dell'età contemporanea al Nostro⁵⁰, quanto, piuttosto, alle ricerche sulle "filosofie della tolleranza", in particolare su quelle di Pierre Bayle – cui Feuerbach dedica un saggio nel 1838 – e di Spinoza⁵¹. Ma *Tesi e Principi*, oltreché strettamente legati al *Per la critica hegeliana* del '39, hanno una continuità significativa con i *Todesgedanken* giovanili: sulla base delle riflessioni su morte e immortalità dell'anima, e rielaborando alcuni aspetti di un'etica illustre come quella spinoziana, Feuerbach rinviene nell'opera filosofica la possibilità dell'io di aprirsi alla vera immortalità, quella dell'*unione col tu*, essendo, l'opera, il luogo «in cui l'uomo – ci chiarisce l'Ascheri – non è più separato dall'altro dalla scorza delle proprie e delle altrui particolarità sensibili»⁵².

In quella che Hans Georg Gadamer definirebbe "fusione degli orizzonti", l'*Ich-Du* è un binomio indissolubile che si muove tra "i due poli dell'umana esistenza"⁵³, ovvero il *bisogno* (da cui essa nasce) e l'*amore* (in cui si realizza). E se lo stesso Gadamer ci dice – nel suo *Verità e metodo* del 1960– che la "verità del dialogo", «il *logos* stesso non è né mio né tuo»⁵⁴, non possiamo non ricordare le parole di Feuerbach del 1839: «L'impulso alla comunicazione è un impulso originario, è l'impulso stesso verso la verità. È un fatto che noi diventiamo coscienti e certi della verità del no-

parte del soggetto membro, la comunità ideale *in* quella reale ("possibilità reale della società reale"), pur nella consapevolezza del fatto che la reale è comunque "lontana" da quella ideale della comunicazione (cfr. *ivi*, pp. 263-264). «Non rimuovere questa idea [del male *nella* storia] – ha scritto lo Schulz –, e tuttavia agire come se un giorno una migliore umanità diventasse realtà: questo è il paradosso al quale l'etica è subordinata» (W. SCHULZ, *Le nuove vie...*, cit., p. 6, corsivo mio).

⁵⁰ Anche se centrali rimangono le pagine su Fichte, e su di esse insiste Johann Mader nel suo *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft* (Herder, Vienna 1968, per cui cfr., in particolare, pp. 6-98).

⁵¹ Carlo Ascheri fa riferimento, circa le "influenze moderne", anche a Bruno e Böhme (cfr. C. ASCHERI, *Feuerbach 1842...*, cit., p. 174).

⁵² C. ASCHERI, *Feuerbach 1842...*, cit., p. 35. Sul rapporto scrittore-uomo il filosofo di Landshut scrisse nel 1834 *Abälard und Heloise, oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristic-philosophischer Aphorismen* (pubblicato ad Ansbach).

⁵³ L'espressione è di Bobbio (cfr. N. BOBBIO, *Prefazione* a L.F., *Principi...*, cit., p. IX).

⁵⁴ H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960; trad. it. e cura di G. Vattino, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1989⁶.

stro stesso essere attraverso gli altri, e s'intende che non si tratta di questi o quegli altri considerati in modo puramente accidentale. *La verità non è esclusivamente né mia né tua*, ma è universale»⁵⁵. Ed anzi Feuerbach considera vero esclusivamente «il pensiero in cui l'io e il tu si riuniscono; e questa unione è la conferma, l'indizio, l'affermazione della verità, soltanto perché è già essa stessa la verità»⁵⁶.

È bene ora richiamare la prospettiva che del rapporto io-tu ha dato Martin Buber, il quale, partendo dall'idea del *Mitmenschen* feuerbachiano come “fatto fondamentale dell'esistenza umana”, approda anch'egli alla convinzione per cui la stessa esistenza dell'io è data e garantita solo dal suo relazionarsi al tu: «L'io-Tu⁵⁷ – bene ha detto Francesco Miano – è per Buber la relazione immediata, l'assoluta unità»⁵⁸. E in Feuerbach abbiamo letto dell'insistenza sull'unione *Ich-Du* come immediatezza (perché immediata è la relazione sensibile) e come vita...

Questo perché la massima aspirazione di Feuerbach è stata sempre, per l'intera sua attività “accademica”⁵⁹ e produzione filosofica, quella di «fare della filosofia questione dell'umanità»⁶⁰. Ma l'immediatezza feuerbachiana è una categoria anch'essa ricca di collegamenti e attualità, e forse non è del tutto azzardato riprendere quanto Emmanuel Lévinas scrive a proposito di “vulnerabilità e contatto”: «La sensibilità è esposizione all'altro. (...). La sensibilità, la prossimità, l'immediatezza e l'inquietudine che in essa significano, non si costituiscono a partire da un'appercezione qualunque che mette la coscienza in rapporto con un corpo: l'incarnazione *non è un'operazione trascendentale* di un soggetto

⁵⁵ L.F., *Critica...*, cit., p. 15.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 15-16 (corsivi miei). E ancora: «Ogni esposizione, ogni dimostrazione (...) ha (...) l'atto conoscitivo dell'altro come suo scopo ultimo» (*ivi*, p. 18) e perciò solo nell'unione col tu con cui mi confronto posso riscoprire la “verità” dell'intuizione sensibile (cfr., p. es., *ivi*, p. 27).

⁵⁷ La cui prima trattazione “sistematica” buberiana è del 1923 (*Ich-Du*, presente in M. BUBER, *Il principio dialogico*, trad. it. di P. Facchi e U. Schnabel, Ediz. di Comunità, Milano 1958).

⁵⁸ F. MIANO, *Su Buber e Jaspers*. Ipotesi per un confronto, in AA.VV., *La filosofia del dialogo*. Da Buber a Lévinas, a cura di M. Martini, Cittadella, Assisi 1995, p. 276.

⁵⁹ Un aggettivo che difficilmente si accorda con lo spirito del pensatore bavarese e tantomeno adatto deve risultare per la storia personale della sua carriera universitaria, troncata già nel 1830, cioè con gli “eretici” *Todesgedanken!*

⁶⁰ K. LÖWITZ, *Max Weber und Karl Marx* (1932), Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 1988; trad. it. di A. Künkler-Giavotto, *Max Weber e Karl Marx*, in ID., *Marx, Weber, Schmitt*, pref. di E. Nolte, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 56.

che si situa nel cuore stesso del mondo che *si rappresenta*⁶¹; l'esperienza sensibile del corpo è fin d'ora incarnata. Il sensibile – maternità, vulnerabilità, apprensione⁶² – annoda il nodo dell'incarnazione in un intrigo più ampio dell'appercezione di sé; intrigo in cui sono *annodato agli altri* prima di essere annodato al mio corpo»⁶³.

In Lévinas l'io si apre all'Altro grazie a quella dimensione "sensibile" che è il volto; ma anche in Feuerbach l'*Ich* si dischiude al *Du*, e lo fa superando il proprio Essere-per-sé solamente grazie alla propria corporeità: «Cogliere sé nell'altro e tramite l'altro –ha scritto Fabio Bazzani nella sua *Introduzione ai Todesgedanken*–, nonché cogliere l'altro nel Sé, significa scalzare il Sé dal trono della sua presunta autofondazione ed autolegittimazione»⁶⁴. E il critico feuerbachiano acutamente aveva notato che l'insistenza di Feuerbach sull'unione Io-Tu, e in particolare sull'amore, «non ha solo una valenza teoretica ma ne ha anche una etica, ed ha una valenza intrafilosofica ed epocale, grazie alla quale si rimette in discussione l'insieme della tradizione culturale filosofica e teologica della modernità»⁶⁵.

⁶¹ Si pensi al concetto feuerbachiano di *proiezione*.

⁶² Scrive il Cesa del Feuerbach maturo: «Riprendendo sue antiche tesi, Feuerbach spiega che già alla radice di ogni uomo sta un rapporto di amore tra due altri esseri umani; dal ventre della madre, e poi succhiandone il latte, l'uomo è avvezzato a dividere i beni della vita con un altro (...)» (C. CESA, *Introduzione a Feuerbach*, cit., pp. 127-128).

⁶³ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff Publishers, B.V. 1978; trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, 1995², pp. 95-96 (corsivi miei).

⁶⁴ F. BAZZANI, *Introduzione a L.F., Pensieri...*, cit., p. XVI.

⁶⁵ *Ibid.*. «Si comprende, allora –leggiamo più avanti–, il collegamento tra la morte e l'etica, lo svilupparsi di una problematica etico-comunicativa che di fatto costituisce l'esito ultimo dei *Gedanken* così come, sotto molti riguardi, l'esito ultimo dell'intera produzione feuerbachiana, la sua filosofia dell'avvenire, il cui nucleo etico, *critico del sussistente e propositivo del cambiamento*, consisterà in quel ricordato rapporto tra l'Io e il Tu, in quel rapporto che nel '30 trova le sue prime anticipazioni proprio nell'idea di un *aprirsi dell'unità alla differenza* e nel tradursi di ciò nel dato dell'*amore quale morte, Auflösung*, dell'*individuo in sé e per sé*» (*ivi*, p. XIX, corsivi miei).

