

FEUERBACH TRA HOBBS E SCHOPENHAUER: DUE ETICHE E DUE ANTROPOLOGIE A CONFRONTO

di Giuseppe Moscati

Le grandi tematiche della felicità e della virtù, del desiderio e della volontà, ci forniscono una chiave di rilettura, tra l'altro, del possibile confronto di un autore come Ludwig Feuerbach con un suo contemporaneo, Arthur Schopenhauer¹, e con un altro "filosofo-antropologo" che a suo tempo si era occupato delle stesse questioni, vale a dire Thomas Hobbes. Proviamo a trarre, su tali aspetti, delle brevi considerazioni proprio in riferimento al possibile rapporto tra le visioni del mondo di questi tre autori.

Partiamo da Schopenhauer, che viene letto da Feuerbach in particolare nel 1860, è da lui apprezzato in riferimento ad alcune argomentazioni etiche, ma che nel complesso dal filosofo bavarese viene giudicato un "moralista soprannaturalista", anche se di particolare prestigio². Se, infatti, a Feuerbach dovette interessare da vicino ciò che Schopenhauer scriveva della volontà di vivere e della corporeità, dell'etica e delle sensazioni, ad essere inaccettabile per il filosofo bavarese rimaneva l'impronta metafisica di quella morale, nonché il suo esito nichilistico. Nel suo *Spiritualismo e materialismo*, anzi, Feuerbach sarebbe entrato nel vivo del discorso sulla sensazione e sul suo oggetto: «"La sensazione, di qualunque specie sia –dice Schopenhauer, *un idealista contagiato peraltro dall'epidemia' del materialismo*– resta limitata alla regione compresa entro la pelle, e non può quindi contenere mai niente che si trovi al di là di questa pelle, dunque fuori di me". Ora però l'oggetto non è per noi soltanto oggetto della sensazione, è anche la base, la condizione, il presupposto della sensazione; all'interno della nostra pelle noi abbiamo un mondo oggettivo, ed è questo soltanto il motivo per cui ne trasponiamo uno ad esso corrispondente fuori della nostra pelle»³.

L'etica schopenhaueriana, insomma, «appariva a Feuerbach degna di considerazione in quanto aveva individuato nella compassione un fondamento positivo, reale, e quindi efficace dell'azione morale. Le riserve di Feuerbach riguardavano, invece, l'interpretazione metafisica data da Schopenhauer al principio della compassione, che si sarebbe dovuto invece più coerentemente riportare al principio sensibile della felicità, e soprattutto la distinzione del carattere intellegibile da quello fenomenico attraverso cui Schopenhauer –in questo fedele discepolo di Kant– pretendeva di mediare la più assoluta libertà del volere con la sua più rigorosa determinazione»⁴.

Credo che rimanga significativo, comunque, che, ad appena otto anni dall'uscita de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il giovane Feuerbach discutesse, nel corpo centrale dei suoi *Pensieri sulla morte e sull'immortalità dell'anima*, della *rappresentazione* che l'uomo si fa del mondo in cui vive. «L'Essere essenziale di un individuo –leggiamo– è perciò anche il modo del suo pensare; da questo, infatti, dipende e viene determinato il modo del suo senti-

re, del suo intendere e del suo agire e, in generale, il suo restante Essere; infatti, il mondo è come egli se lo rappresenta ed egli stesso è ciò che il mondo è per lui e come è per lui. Il tuo modo di pensare, determinato e particolare, che mai ha sostenuto la prova del fuoco della scepsi e della negazione, è dunque per te il principio fondamentale assoluto tanto del tuo Essere quanto di tutte le tue rappresentazioni, di tutti i tuoi pensieri, di tutte le tue intuizioni. Ma nelle conseguenze di questo principio [...], cioè nelle tue rappresentazioni, conoscenze ed intuizioni determinate, spunta in te la coscienza della mancanza, dei confini di esse, e quindi del loro stesso principio»⁵, mancanza che solo in quelle condizioni (conseguenze e determinazioni) si rende “oggetto per te”⁶. «Per ciò –insisteva Feuerbach– consideri il mondo che ti rappresenti come il mondo effettivo in quanto tale»⁷.

Quanto invece alla questione del rapporto Feuerbach-Hobbes, esso può dirsi anche confronto tra due “opposte antropologie”: all’*homo homini lupus* hobbesiano, infatti, Feuerbach oppone un deciso *homo homini Deus*. In particolare su questo aspetto ha impostato la sua lettura del saggio di Feuerbach del 1846, *Contro il dualismo di corpo e anima, di carne e spirito*, Gian Franco Frigo, il quale parla di “ateismo umanizzante” e di vero e proprio rovesciamento del pessimismo hobbesiano⁸. «Come l’Autore stesso avverte –egli scrive– è un saggio di chiarificazione dei *Principi della filosofia dell’avvenire* [...]. In essi, Feuerbach, rigettando con forza ogni forma di estraneazione idealistica o teologica, indicava come unico tema della riflessione filosofica l’uomo nella sua naturalità e finitezza. Il saggio sul *Dualismo* rappresenta dunque una ripresa e un chiarimento di quel compito attraverso la messa a fuoco della struttura concettuale “duplicante” che caratterizza la razionalità non solo teologica, ma anche scientifica dell’epoca moderna e senza il cui superamento nessuna autentica antropologia è possibile. L’esaltazione convinta e non priva di *pathos* della sensibilità in tutte le sue sfumature propone un’antropologia in cui l’uomo diventa *homo homini Deus*, capovolgendo il pessimistico motto di Hobbes che sta emblematicamente all’inizio del pensiero moderno»⁹.

Qui è l’antropologia, dunque, il faro verso cui la filosofia nuova è invitata a dirigersi, è l’idea di un’*antropologia radicata nei sensi e in ciò che sta a cuore all’uomo* –compresa la religione– ad essere cioè idea guida per l’uomo a-venire. In essa rivivono tutte le convinzioni feuerbachiane più profonde, dall’unità di carne e spirito al concetto di natura spinozianamente (o brunianamente) intesa, dal rapporto io-tu all’etica comunicativa, dal linguaggio come massimo potenziale di valore dialogico alla “passività” dell’essenza umana... Ma, pur riconoscendo la imprescindibilità di adottare, in quella *filosofia dell’avvenire* che Feuerbach propone e auspica, dei principi passivi, e, pur ammettendo che l’uomo è se stesso nel mentre avverte il bisogno –e scopre la propria come una natura suscettibile di essere “ferita” da ciò che le è esterno (oggetto o altri oggetti)–, Feuerbach respinge la visione dell’*homo homini lupus* non potendo dividerne la radicalità del pessimismo.

L’uomo di Feuerbach, d’altra parte, è costitutivamente *aperto all’Altro*, ricerca una *via etica di comunione* (e con essa una *politica* in tal senso), tende al soddisfacimento dei *propri* e degli *altrui desideri*, sa, cioè, riconoscere

l'istinto di felicità degli altri *al pari* del suo, riconosce *la differenza* –anche sessuale– *nell'unità*¹⁰. Proprio qui, nel quadro di un'argomentazione etica che si gioca tra i termini di unità, responsabilità ed impegno-autoimpegno, Walter Schulz va alla ricerca di una notevole vicinanza di prospettiva tra l'etica di Martin Buber e l'etica del rapporto (*Ethik des Bezuges*) feuerbachiana. Lo studioso tedesco così scrive in merito: «L'etica umanistica individuale, che appartiene alla borghesia del XIX secolo, viene messa in dubbio in modo decisivo nel primo dopoguerra. Si cerca di concepire un'etica in cui sia centrale il *rapporto reciproco tra gli uomini (das menschliche Miteinander)*. Il concetto di responsabilità diventa qui di nuovo essenziale proprio nel suo significato originario secondo cui ognuno è responsabile nei confronti di un altro in quanto è un Tu. L'impostazione di quest'etica dialogica però è sostenuta da un presupposto determinato: al contrario dell'etica individualistica umanistica, il rapporto reciproco (*Miteinander*) va elevato a categoria fondamentale, in quanto deve essere garantito come rapporto reale. Ciò implica che sia necessario trovare una *differenza* tra l'io e il Tu che renda impossibile "livellare" i due termini. Il primo pensatore che ha elaborato espressamente questa argomentazione è Feuerbach [...]. Feuerbach –sostiene opportunamente Schulz– fonda il rapporto interumano nella differenza *tra 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*»¹¹. E il Feuerbach maturo torna più volte sul tema, come ad esempio in quelle pagine di *Spiritualismo e materialismo* in cui il processo di maturazione è inteso come "la vera identità di soggetto e oggetto"¹².

Del resto è proprio il confronto con un autore come Buber che può aiutarci a riconsegnare il giusto valore alle pagine di Feuerbach, tanto più che il debito culturale di *Ich und Du* (1913) nei confronti dell'opera feuerbachiana è esplicito¹³. «Nel rapporto inter-soggettivo il comportamento rivelativo dell'io –ha notato Prini– si pone in funzione e nella prospettiva di un tu come rivelante e rivelato. L'io è certamente ipseità, ossia è se stesso, autorelazione, sia pure all'inizio soltanto virtuale, ma il sé di questa autorelazione perderebbe ogni senso se non fosse fin dall'inizio anche etero-relazione, relazione all'altro»¹⁴.

Perciò l'uomo, secondo Feuerbach, non può *ridursi* ad un essere che contende i beni ai propri simili, non può proprio fare a meno della sua "fede" nell'unità con gli altri uomini. Lo stesso Alberto Burgio scrive: «"Homo homini Deus" è il "supremo principio pratico" di una filosofia capace di restituire alla comunità degli uomini il governo del proprio destino»¹⁵, mentre nella *Presentazione* al saggio del '46 il Frigo non poteva che concludere con la messa in evidenza dell'attualità del filosofo tedesco: «La teoria di Feuerbach, secondo cui l'uomo nella religione *ha a che fare con se stesso*, ha fatto epoca. L'oggetto della filosofia contemporanea è effettivamente *solo l'uomo in rapporto con la natura e con l'altro uomo*. Feuerbach ha reso effettivamente obsoleto lo strumentario con cui il teologo e il credente un tempo si avvicinavano a Dio. Oggi il cristiano e il teologo non si preoccupano, né sentono l'esigenza, di provare razionalmente l'esistenza di Dio: come per il pensiero dell'essere, anche per il pensiero di Dio sembrano usurate e inservibili tutte le categorie e le strategie

che finora avevamo usato. Ormai ogni nuovo modo di considerare Dio e la religione deve fare propria l'indicazione di Feuerbach, scorgendovi *in primo luogo un problema dell'uomo*. Dalla prospettiva contemporanea, che ha accettato di vivere nell'orizzonte della morte di Dio, possiamo interpretare l'ateismo di Feuerbach come il cosciente ritirarsi dell'uomo *nella sua naturalità* nel senso in cui Heidegger ha parlato di un ritirarsi dell'essere nell'accadere e nel venire a compimento naturali ("Storia dell'essere significa destino dell'essere"¹⁶). Una *naturalità*, che per Feuerbach e per noi, non è affatto pacificata e in sé compiuta, ma –conclude il critico– scissa e *aspirante a una pienezza di senso*, per soddisfare la quale l'uomo ricorre all'autoestraniazione religiosa o esperisce il divino come assenza»¹⁷.

Su naturalità e impulso alla liberazione dell'uomo feuerbachiano si era già espresso, con riferimento allo stretto legame del pensiero feuerbachiano con il vissuto dell'uomo Feuerbach, Antonio Banfi. Il quale ci suggerisce che «il centro vivo e personale della filosofia di questo pensatore apparentemente freddo, rigido, malato di insuperabile isolamento, è proprio *la fede e l'amore per l'uomo*; non per l'uomo di ragione dell'illuminismo e neppure per l'uomo spirituale del romanticismo idealista, ma per l'uomo *in carne ed ossa* che nella sua *naturalità* stessa ha il principio di un *intimo sviluppo*, per l'uomo che ha il suo equilibrio dinamico nell'*infinita, inappagabile sete di felicità*, verso cui si tende con tutta la forza del suo *sentimento* e del suo *desiderio*. La *liberazione* di quest'uomo dai molti vincoli che l'incatenano è il problema centrale del pensiero di Feuerbach, che pur di questi vincoli ha dolorosamente sofferto»¹⁸. Ecco perché l'etica e la visione antropologica feuerbachiana, confrontate con le posizioni di altri due classici del pensiero filosofico quali sono Hobbes e Schopenhauer fungono, quanto all'attualità di Feuerbach, da significativa, decisiva cartina al tornasole.

¹ Nell'ambito della critica, è forse Ferruccio Andolfi ad interpretare in maniera più equilibrata il rapporto Feuerbach-Schopenhauer (cfr. F. ANDOLFI, *L'eudemonismo di Feuerbach*, in L. FEUERBACH, *Etica e felicità*, Guerini e Associati, Milano 1992, pp. 109-111), assieme al Pacchi (cfr. A. PACCHI, *Introduzione ad AA.VV., Materialisti dell'Ottocento*, a cura dello stesso, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 16-21), il quale affronta le tematiche della conoscenza, della materialità e della corporeità, su cui è invece da vedere soprattutto il saggio di L. CASINI, *La riscoperta del corpo*. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Studium, Roma 1990.

² Cfr. F. ANDOLFI, *L'eudemonismo di Feuerbach*, cit., in particolare pp. 109-110.

³ L. FEUERBACH, *Spiritualismo e materialismo specialmente in relazione alla libertà del volere*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 189 (corsivi miei). «Noi sentiamo –continua Feuerbach– “all'interno della pelle” – ma all'interno di una pelle che è porosa, al punto che sull'intera superficie cutanea di un uomo adulto non si trovano meno di sette milioni di pori, vale a dire di aperture, di uscite verso l'al di là della pelle [...]. Respiriamo prima ancora di vedere, di udire, di toccare, di odorare, di gustare; respiriamo perché senz'aria non possiamo vivere né sentire. Senza respiro non c'è ossigeno, almeno per noi e in noi, senza ossigeno non c'è fuoco né calore, senza calore non c'è sensazione né entusiasmo. L'ardore della sensazione, dell'entusiasmo –noi sentiamo, anzi, soltanto in stato di eccitazione nervosa– non è una frase poetica, ma una verità percepibile ai sensi, dimostrabile anche con il termometro. Quasi tutte le lingue e i pensatori dell'antichità identificano addirittura anima, spirito, principio vitale con aria, etere (aria finissima delle regioni superiori), calore, fuoco» (ivi, pp. 189-190).

⁴ F. ANDOLFI, *Introduzione* a L. FEUERBACH, *Spiritualismo e materialismo...*, cit., pp. 25-26 nota 23. Lo stesso Schopenhauer, del resto, identifica coscienza e corporeità, svelando le proprie influenze materialistiche frutto di letture filosofiche (Hobbes, Cabanis, illuminismo francese in generale), ma anche scientifiche (Bichat, Magendie). Per questo, cfr. A. PACCHI, *Introduzione* ad Aa.Vv., *Materialisti dell'Ottocento*, cit., p. 17.

⁵ L. FEUERBACH, *Pensieri sulla morte e sull'immortalità dell'anima*, a cura e con una preziosa *Introduzione* di F. Bazzani, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 133-134.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 134.

⁷ *Ibid.* Riguardo alla volontà, il giovane filosofo già aveva scritto: «Attraverso la specie del volere, la volontà –che in sé, in quanto sostanza ed elemento, è eguale ed una in tutti gli uomini– diviene la tua volontà, specificata, limitata, differenziata; diviene, cioè, *carattere*» (*ivi*, p. 103, corsivi miei). Il carattere veniva così a coincidere, in quanto volontà determinata, con l'essenza stessa della persona: «Ma tu stesso, questo soggetto particolare, non sei assolutamente nulla al di fuori di questa volontà specificata; questa specie della volontà, questo limite della volontà una ed uguale a se stessa, è *la tua essenza, sei tu stesso*. Il carattere dell'uomo, infatti, non è una qualità o un possesso del medesimo, bensì fa tutt'uno con lui in quanto soggetto particolare [...]. Ciò che tu sei lo sei soltanto nell'ambito di questa misura» (*ibid.*, corsivi miei).

⁸ Cfr. G.F. FRIGO, *Homo homini Deus, ossia l'ateismo umanizzante*, in L. FEUERBACH, *Contro il dualismo di corpo e anima, di carne e spirito*, "Micromega", n. 1 (gennaio-dicembre) 1997, pp. 147-151.

⁹ *Ivi*, pp. 147-148.

¹⁰ Nei *Principi della filosofia dell'avvenire* si legge: «Il punto di vista naturale per l'uomo, il punto di vista della differenza tra l'io e il tu, tra il soggetto e l'oggetto, è il punto di vista assoluto, e di conseguenza anche il punto di vista della filosofia» (L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di L. Casini, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 138-139, § 56).

¹¹ W. SCHULZ, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. V: *Responsabilità*, trad. di M. Garda, Marietti, Genova 1988, pp. 121-122.

¹² Cfr. L. FEUERBACH, *Spiritualismo e materialismo...*, cit., pp. 190-191

¹³ «Buber, che era stato alla scuola di Jodl, confessa di aver ricevuto da Feuerbach, fin dalla sua giovinezza, "l'impulso decisivo" (*Il problema dell'uomo*) per la sua teoria dell'io-Tu [...]» (U. PERONE, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Torino 1992, p. 177). Del principio dialogico, comune a Feuerbach e Buber, poi, si sono interessati il Löwith e il Sass (cfr. C. CESA, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 157-158).

¹⁴ P. PRINI, *Alcune considerazioni sopra l'interpersonalismo delle scelte e delle responsabilità*, in Aa.Vv., *Libertà ed etica della responsabilità*, Cittadella, Assisi 1997, p. 20.

¹⁵ A. BURGIO, *Introduzione* a L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, prefaz. di A. Banfi, Feltrinelli, Roma 1994, p. XVIII.

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura dello stesso, trad. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, p. 106.

¹⁷ G. F. FRIGO, *Presentazione* di L. FEUERBACH, *Contro il dualismo...*, cit., p. 151 (corsivi miei).

¹⁸ A. BANFI, *Prefazione* a L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 7 (corsivi miei).