

L'approccio allo studio della filosofia di Feuerbach suggerisce di accettare il dato di fatto, a testimonianza della sua natura articolata e per nulla ridicibile a formule precostituite, che essa è intimamente animata da un'evoluzione concettuale, strutturata di fasi differenti, ognuna con una sua peculiarità, pertanto esigenti chiavi di lettura specifiche al fine di delucidarne le questioni salienti. Appare, a tal fine, doveroso estendere la valenza di questa considerazione introduttiva anche per quanto concerne il confronto che Feuerbach stesso ha instaurato con l'idealismo tedesco del XIX secolo, cercando di contribuire a dissolvere un'immagine storiografica, fin troppo abusata, di netta cesura polemica fra Feuerbach e le massime sintesi teoriche di questa filosofia, conseguenza ovvia di certe vulgate ermeneutiche, eccessivamente dimentiche della gradualità dei passaggi, delle trasformazioni concettuali, anche e soprattutto tipiche di quei filosofi vittime, loro malgrado, per diversi motivi e a prescindere dai loro stessi intendimenti, di facili ed esiziali etichettature.

Da qui la forte esigenza, innanzitutto, di ripercorrere la linea evolutiva del pensiero di Feurbach in merito ai suoi giudizi espressi su Hegel e su Fichte, constatando l'iniziale ammirazione per l'idealismo, seguita da una critica centrata soprattutto su Hegel, culminante in una personale elaborazione categoriale del "Gattung", fino all'ultima fase in cui si evince con una certa chiarezza la radicalizzazione della critica all'idealismo nei termini di un'accentuata enfattizzazione materialistica. L'esclusione di una trattazione specifica della critica feurbachiana a Schelling trova la sua giustificazione nei contorni piuttosto definiti di tale critica, pertanto, non appare suscettibile di successivi chiarimenti bensì di una succinta ricostruzione. La critica a Schelling prende corpo intorno al 1830, in particolare, è la prospettiva della filosofia positiva a costituire il bersaglio polemico di Feuerbach, che contesta la possibilità di conciliare cristianesimo, filosofia e scienza.

La radicalizzazione di questa polemica inizia intorno al 1838, in occasione della pubblicazione del *Boyle*, all'epoca della collaborazione con Ruge e Echtermeyer e assume una certa articolazione argomentativa nel X capitolo de *L'Essenza del Cristianesimo*, in cui Schelling è accostato a Bohme, essendo considerato l'artefice di una bislacca teoria teocosmogonica, in cui da Dio, puro spirito e luminosa autocoscienza, si

deduce la natura, che è al contrario, confusa, oscura, priva di ordine, giustificando tale derivazione con l'assunzione dell'esistenza di un elemento impuro in Dio stesso. L'esplicito riferimento è quello concernente le schellinghiane *Ricerche sull'essenza della libertà*. In secondo luogo, all'interno di questa ricostruzione far emergere il più possibile quali aspetti della filosofia di Feuerbach sono stati espressamente finalizzati al confronto e alle polemiche con Hegel e con Fichte. Il difficile punto di partenza è: Che cosa intende Feuerbach per idealismo? Per avere un quadro dell'evoluzione di giudizio che Feuerbach ha compiuto dell'idealismo tedesco è opportuno considerare in prima battuta il *De Communitate, Infinitate, Unitate atque rationis*, lo scritto del 1828 con cui il filosofo consegue il diploma in filosofia all'università di Erlangen. L'interesse dell'opera consiste nella polemica con la filosofia critica poiché "l'impulso alla conoscenza infinita dimostra la necessità e la possibilità di conoscere l'assoluto contro la filosofia critica, così come la forza di gravità dimostra la sua esistenza attraverso la propria capacità astrattiva".¹ Più specificatamente la polemica con il criticismo è incardinata sul rifiuto dell'ipotesi di stabilire la limitatezza della ragione, poiché non si può percepire un limite che non sia pensabile, per cui "la dissertazione conclude affermando che l'impossibilità della ragione possa essere intesa in qualche modo come limitata".² In questa cornice teorica spicca il giudizio sulla filosofia fichtiana. Fichte è additato come filosofo di profonda originalità, l'artefice di un'autentica impronta idealistica in ambito speculativo, il "Messia della ragione speculativa", il "Genio idealistico"³, promotore di soluzioni reali per il superamento della "contrapposizione fra soggetto e oggetto"⁴, riuscendo a svecchiare l'immagine stessa della speculazione attraverso l'idea del pensiero in termini di funzione e attività. Al contrario l'osservazione per cui "l'Ascheri e il Cesa hanno fatto notare come la prospettiva della dissertazione, con la condanna del finito e del sensibile, sia stata successivamente rovesciata nella concezione antropologica a tinte naturalistiche degli anni maturi"⁵, sembra suggerire l'ipotesi che i giudizi di Feuerbach sull'idealismo risentano di un'evoluzione, che costituisce di fatto un indicatore dei mutamenti concettuali all'interno della stessa filosofia feuerbachiana. L'incidenza dell'apparato concettuale hegeliano sulla filosofia genetico - critica, anche nelle sue fasi intermedie di sviluppo, è tangibile nel momento in cui è sufficiente riferirsi alla nota categoria del "Gattung" di matrice hegeliana.

La formulazione feuerbachiana della categoria di "genere" matura grazie agli apporti della *Fenomenologia dello Spirito*, della *Scienza della Logica*, e dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, assumendo probabilmente una dignità razionale neanche rinvenibile in Hegel stesso. Tuttavia in tale ripresa emerge il ruolo influente dell'ermeneutica

religiosa di Strass, che avrebbe consentito a Feuerbach di conferire a questa categoria una curvatura spiccatamente antropologica: "L'interpretazione cristologia di Strass aveva infatti ripreso tale termine hegeliano, interpretando *die Idee der Gattung* come sinonimo di *Menscheit*, prosegue lo sforzo di 'realizzare' l'hegelismo, di tradurre cioè in chiave antropologica la filosofia hegeliana."⁶

L'enfatizzazione della categoria del "Gattung" non è il mero residuo concettuale della lezione appresa da un allievo da un suo maestro, perché essa è funzionale all'instaurazione della strategia di della riappropriazione di quell'umanità andata smarrita nei fumi alienanti della religione. Il "Gattung" è lo scrigno categoriale che custodisce in sé quell'essenza infinita, ma di natura umana, che l'aberrazione proiettiva ha relegato oltre l'umano. Esso è "quell'al di qua" che costituisce il tesoro perduto dell'uomo.

A dimostrazione della rilevanza di tale categoria, non è casuale che anche gli ultimi approdi della Feuerbach-forschung abbiano riaffermato la portata filosofica della critica feurbachiana alla filosofia hegeliana in termini rielaborativi, poiché il riconoscimento che la "filosofia di Hegel è costruita in modo sbagliato" anticiperebbe una più matura "visione antropologica e materialistica" e che pertanto, le stesse celebri ricerche feuerbachiane sul fenomeno religioso anticiperebbero la "riforma della filosofia"⁷. La rottura che Feuerbach ha compiuto con la filosofia hegeliana è espressamente sancita per la prima volta, nello scritto del 1839 intitolato *Per la critica della filosofia hegeliana*, in un processo di accentuazione della dimensione empirica a svantaggio di quella astrattamente speculativa. Si avverte, così, l'esigenza di ricordare all'uomo fedele alla speculazione astratta, eccessivamente incline ad avallare la pretesa tutta teoreticistica di aggirare i vincoli della realtà. È questo lo spirito che anima lo scritto *Per la critica della filosofia hegeliana*, non trascurando la specificità della prospettiva hegeliana, nella sua aperta divaricazione con quella schellinghiana. La filosofia speculativa tedesca, così distante dalla saggezza salomonica, è inequivocabilmente identificata con l'idealismo di Hegel, che, a sua volta, si oppone all'orientalismo di Schelling, secondo uno schema di contrapposizione concettuale riassumibile nella dicotomia fra filosofia dell'identità e filosofia della differenza: "La filosofia speculativa tedesca costituisce la diretta antitesi dell'antica saggezza salomonica. Mentre quest'ultima non vede nulla di nuovo sotto il sole, quella vede soltanto del nuovo; mentre l'uomo dell'oriente perde di vista, per l'unità, la differenza, l'uomo dell'Occidente dimentica, per la differenza, l'unità; mentre il primo spinge la sua indifferenza per l'eterna uniformità sino all'apatia della stupidità, il secondo esalta la sua sensibilità per l'alterità e la diversità sino all'ardore febbrile della *imaginatio luxurians*. E quando io dico: la filosofia speculativa tedesca, intendo, in specie [...] quella hegeliana;

perché la filosofia di Schelling fu, a voler essere precisi, una pianta esotica - la vecchia identità orientale su suolo germanico -per cui la propensione della scuola schellinghiana per l'Oriente è un tratto caratteristico essenziale di essa, mentre al contrario la propensione per l'Occidente e la svalutazione dell'Oriente è un segno distintivo specifico della scuola hegeliana. Di contro all'orientalismo della filosofia dell'identità l'elemento caratteristico di Hegel è quello della differenza.⁸

Nell'illustrazione del metodo hegeliano Feuerbach osserva che esso è solo pretenziosamente orientato a riprodurre il corso naturale, ma in realtà l'elemento fondamentale è la circolarità, che ne rappresenta la cifra, nonché il motivo di superiorità rispetto alla filosofia di Fichte: "Per sistema si intende un cerchio chiuso in se stesso, ciò che non continua, in linea retta, sino all'infinito, ma, alla fine, torna al suo inizio. La filosofia hegeliana è anche, di fatto, il sistema più compiuto che ci sia mai stato. Hegel ha fatto davvero ciò che Fichte voleva ma non riuscì a fare, perché Fichte conclude soltanto con un dover-essere, e non con una fine identica all'inizio."⁹

L'elemento caratteristico della logica filosofica di Hegel è argomentato in stretta relazione con la tradizione filosofica moderna, individuando come comun denominatore, la rottura, il divorzio dalla dimensione della sensibilità: "Alla filosofia hegeliana può quindi essere rivolta la stessa critica che investe tutta la filosofia moderna, a partire da Cartesio e da Spinoza: di aver operato una insanabile rottura con l'intuizione sensibile di aver immediatamente presupposto la filosofia."¹⁰

Nell'ambito di queste considerazioni Feuerbach non accetta la replica che farebbe valere il carattere fondamentalmente propedeutico della *Fenomenologia dello Spirito* sulla *Scienza della logica*, perché se è vero che la *Logica* ha la *Fenomenologia* dietro di sé, è anche vero che la realtà effettuale, che rappresenta il contrario dell'essere logico gode di una sua ineliminabile indipendenza. Piuttosto, è proprio la *Fenomenologia* a essere vagliata criticamente, soprattutto nelle parti che accamperebbero la legittimità di spiegare, in chiave schiettamente dialettico-idealista, il passaggio dalla certezza sensibile alla percezione, all'intelletto e così via, ovvero di tutto quel pacchetto di argomentazioni hegeliane che pone al centro dell'indagine il superamento progressivo dello stadio della conoscenza sensibile, e che si risolve nell'esito finale di includere l'oggetto nel soggetto. Secondo Feuerbach le argomentazioni hegeliane in tal senso, non rivelando neanche una certa originalità dimostrativa, non riuscirebbero a dimostrare quell'universalità che si pretenderebbe di aver raggiunto. Il nucleo della polemica è il tentativo hegeliano di mostrare che nel momento fenomenologico della coscienza sensibile il particolare, che si mostra come verità, in realtà è autocontraddittorio perché per comprendere il particolare bisogna passare

all'universale. Secondo Hegel, infatti, la certezza sensibile crede che sia vero il "qui" spazialmente determinato e l' "ora" temporalmente specificato. Ma, in realtà, il 'qui' indicato come verità dalla certezza sensibile è tale solo presupponendo un "qui" universale che non è più particolare. Dicendo: il "qui" è l'albero che vedo si pensa di affermare una verità; ma un altro vede una casa più lontana e afferma che il "qui" non è l'albero bensì la casa. Il capitolo vorrebbe dimostrare che l'essere sensibile e individuale è invece universale: "Per la coscienza sensibile il primo capitolo della *Fenomenologia* non è quindi altro che l'argomento fritto e rifritto di Stilpone di Megeira, -che qui però è rivolto nella direzione opposta -; non è altro che un gioco di parole che il pensiero-già ben certo di essere la verità-vuole imporre alla coscienza naturale."¹¹

L'obiettivo della critica feurbachiana è il ruolo giocato dall'universalità del linguaggio nell'argomentazione hegeliana. Non è un caso che la trattazione fenomenologia sia incardinata sul riconoscimento dell'indicibilità dell'individuale e sul fatto che l'universale espresso dal linguaggio, è, in ultima analisi, la verità della certezza sensibile: "Il primo capitolo ha come contenuto: La certezza sensibile, o il questo e l'opinione. Esso indica il grado della coscienza in cui questa considera come l'essere vero e reale e l'essere sensibile e individuale, che però più tardi, con un cammino sotterraneo, si dimostra come un essere universale. 'Il questo è un albero'; ma io vado oltre e dico: 'il questo è una casa'. La prima verità si è dileguata. 'L'ora è notte'; ma non dura a lungo, ed eccomi a dire 'L'ora è giorno'. La prima pretesa verità è ora diventata 'stantia'. L'ora si dimostra dunque come un ora universale, come un molteplice sensibile (negativo). E lo stesso accade con il qui. Anche il qui non dilegua, ma è costantemente nel dileguare della casa, dell'albero, ecc. e gli è indifferente di essere casa o albero. Di nuovo, il 'questo' si mostra dunque come semplicità mediata o come universalità. L'individuale che noi opiniamo nella certezza sensibile, non può quindi nemmeno essere espresso da noi. 'Il più verace è il linguaggio: in esso confutiamo immediatamente perfino la nostra opinione; e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio esprime solo questo, così è escluso che si possa dire quell'essere sensibile che noi opiniamo".¹²

Feuerbach rigetta quest' argomentazione evidenziando che il 'qui' e l' 'ora' della certezza sensibile non possono mai essere universali, ma sono sempre di valenza singolare. Secondo la critica che egli conduce, Hegel confuterebbe non il 'qui' oggetto della conoscenza sensibile, bensì il 'qui' logico. In questo senso per Feurbach la fenomenologia si scopre essere, in definitiva, logica fenomenologia: "Il qui fenomenologico non si differenzia in nulla da un altro qui che io fisso; esso si mostra quindi anche come un qui universale, perché di fatto è già un universale; ma il qui reale è distinto, e

proprio in un modo reale, da un altro qui: è un qui esclusivo. 'Per es. il qui è l'albero. Io mi volto, e questa verità è dileguata'. Si sarà dileguata nella *Fenomenologia*, dove voltarsi costa soltanto una parolina; ma nella realtà, nella quale io devo fare una conversione al mio corpo pesante, il qui, anche se dietro le mie spalle, mi si mostra come un'esistenza assai reale. L'albero limita le mie spalle; mi impedisce di essere nel luogo che esso già occupa. Hegel confuta non il qui che è oggetto della coscienza sensibile, e che noi consideriamo oggetto differenziandolo dal puro pensare, ma il qui logico, lo ora logico [...]. La fenomenologia non è altro che la logica fenomenologia. Solo da questa prospettiva si può scusare il capitolo sulla certezza sensibile."¹³

Nel rifiuto del ragionamento hegeliano gioca con una certa evidenza un certo ruolo lo scarto, la differenza sussistente fra la realtà sensibilmente avvertibile e l'astrattezza abilmente azionata nella dimensione linguistica. Feuerbach mantiene saldo lo iato incolmabile fra la dimensione del pensiero e quella dell'essere, ricalcata su quella esistente fra il piano logico e quello ontologico. D'altronde è già nelle prime battute dello scritto che si evince in forma stringata un giudizio complessivo sul pensiero di Hegel, identificato come filosofia dell'"idea presupposta", laddove l'unica filosofia che parte senza presupposti è quella capace di mettere in discussione se stessa. In questo senso è evidente la sintonia fra Hegel e le filosofie moderne che hanno presupposto come "verità la loro filosofia". Emerge, così, abbastanza nettamente la configurazione del rapporto fra la filosofia hegeliana e la filosofia genetico-critica. La prospettiva genetico-critica non si risolve in esiti dimostrativi, né in approdi concettuali inamovibilmente dogmatici, bensì nell'intenzione di distinguere nettamente fra ambito soggettivo e ambito oggettivo. Ne consegue che la filosofia genetico-critica sta a quella dell'assoluto come la concezione puramente naturalistica della natura sta a quella puramente teologica della stessa: "Filosofia genetico-critica non è quella che dimostra o comprende dogmaticamente un oggetto dato attraverso la rappresentazione-per gli oggetti meramente reali, dati immediatamente, cioè attraverso la natura, è perfettamente valido ciò che Hegel dice - ma quella che ricava l'origine di esso, che pone in discussione se l'oggetto sia reale o soltanto una rappresentazione, o in generale un fenomeno psicologico, quella che, insomma, distingue nel modo più rigoroso tra il soggettivo e l'oggettivo [...] per chiarire con un paragone il rapporto che c'è tra lei e la filosofia assoluta [...]. Si può dire che essa sta alla seconda come la concezione puramente fisica o naturalistica sta alla concezione teologica della natura."¹⁴

Alla "mistica razionale", come è in via definitiva etichettata la filosofia hegeliana, alla teo-filosofia, Feurbach oppone la filosofia concepita

espressamente come scienza della natura. La natura, pertanto, si studia nella sua naturalità, rifuggendo le fantasticherie della filosofia speculativa: “La filosofia è la scienza della realtà nella sua verità e totalità; ma la sostanza della realtà è la natura (nel senso più universale del termine). I segreti più reconditi sono contenuti nelle più semplici cose naturali, quelle che calpesta il filosofo speculativo che brama fantasticamente un aldilà. L'unica fonte di salvezza è il ritorno alla natura.”¹⁵

Anche nei *Frammenti per il mio curriculum filosofico* campeggia in maniera rilevante la critica ad Hegel. Nel frammento intitolato *Lezioni di logica e metafisica tenute ad Erlangen (sit venia verbo!) (1829-1831-1832)*, Feurbach concepisce la logica come metafisica in quanto risultato necessario della stessa storia della filosofia, ribadendo il suo rifiuto della definizione hegeliana come filosofia assoluta, ultima e suprema: “Signori! Voglio parlarvi di logica, ma non nel modo con cui essa viene comunemente insegnata, benché, per completezza, debba esporvi anche questa, sia pure da un punto di vista storico; voglio parlarvi della teoria del pensare come teoria della conoscenza, come metafisica [...] come Hegel l'ha intesa e l'ha esposta, [...] ma insieme non ne parlo come Hegel dandole il significato di filosofia assoluta, ultima e suprema, ma soltanto nel significato di organo della filosofia.”¹⁶

Nel frammento intitolato *Dubbio del 1827-1828*, Feuerbach affronta Uno dei problemi eterni della filosofia: il tipo di relazione che intercorre fra pensiero ed essere, fra logica e natura all'interno della costruzione teorica hegeliana. Negando la possibilità di un passaggio fra pensiero ed essere, Feuerbach evidenzia che la logica, per se stessa, si rivela autoreferenziale e tautologica, di conseguenza non è diretta a una conoscenza diversa da quella che ha di se stessa, non può dunque conoscere o far conoscere la natura: “Che rapporto c'è tra pensiero ed essere, tra logica e natura? È fondato il passaggio dal primo al secondo termine? Dov'è la necessità, dov'è il principio di questo passaggio [...] la logica da se stessa, non sa altro che se stessa, il pensare[...]. Se non ci fosse una natura, la logica, vergine immacolata, non sarebbe in grado di generarne una, mai e poi mai.”¹⁷

Una riflessione, quest'ultima, che si riallaccia all'*Essenza del cristianesimo* dove si evince una critica che riteniamo di un certo rilievo, anche storiografico, per quella che costituisce una rivalutazione di riflesso, se non proprio occasionale, di Kant, al cui trascendentalismo Feuerbach non aveva risparmiato riserve. Nel contesto argomentativo del XX capitolo dell'opera, in cui si affronta il tema dell'esistenza di Dio, con l'intenzione di farne emergere le contraddizioni, Feurbach nota che lo scopo ultimo di dimostrare Dio è quello di esteriorizzare l'interiorità dell'uomo. Dio diviene sensibile. Limitatamente a questa circostanza Feuerbach dimostra di

rivalutare Kant su Hegel, compiendo un'eccezione anche verso se stesso, verso le sue stesse riserve intellettuali verso il trascendentalismo kantiano, poiché dimostra di condividerne la soluzione dell'indeducibilità dell'esistenza di Dio dalla sua mera pensabilità logica, secondo quanto lo stesso Kant si è premurato di argomentare nei celebri passi di cui si compone la dialettica trascendentale, quelli appunto incardinati sulla trattazione della reale portata gnoseologica da riconoscere alla teologia razionale, così pregena della tradizionale prova ontologica anselmiana, che tenta la legittimazione del passaggio dalla sfera logica a quella ontologica: "Com'è noto, Kant, nella sua critica delle prove sull'esistenza di Dio, ha affermato che l'esistenza di Dio non si può provare con la ragione. Kant perciò non meritava il biasimo che ricevette da Hegel. Kant, invece, ha completamente ragione: da un concetto io non posso dedurre l'esistenza [...]. La ragione non può fare a meno di un suo oggetto dei sensi."¹⁸

La fecondità del tema del "Gattung" in Feurbach deve essere notata non solo nell'originale e personale riformulazione della categoria di "Genere", bensì nelle implicazioni non sempre lineari, e quindi problematiche, che esso stesso pone. Nell'assunzione che la riduzione della filosofia di Feuerbach risponde, in via definitiva, all'esigenza di cogliere i fondamenti reali dell'uomo, le fondamenta del suo essere sensibile e concreto, non si può certo negare che il tema della "soggettività", in quest'ottica di privilegiamento della categoria di "genere", si complessifichi, per cui si apre un duplice problema: "1) Si mostra che il discorso dell'essenza del genere dell'uomo presuppone l'accettazione della presenza della comunità nella realtà. Quindi Feurbach insiste sul fatto che [...] l'universale spetti al singolo 'come unità di pensiero, che ha luogo nella rappresentazione, ma non esiste nella realtà o che vi partecipa'. 2) D'altro canto è concesso di aver chiarito che Feuerbach in alcun modo vi rinuncia a parlare di universalità, rapporti reali, [...] a parlare della sensibilità."¹⁹

In altre parole ne *L'Essenza del cristianesimo* emergerebbe una dialettica problematica fra 'genere' e 'singolo', fra 'universale' e 'particolare', schiudendo un'aporia piuttosto difficile, che in termini classici si annuncia come il 'problema dell'individuazione'. Se e solo se il 'Gattung' costituisce l'essenza dell'uomo, ovvero l'universale in cui però i singoli trovano un solido radicamento ontologico, rimane il fatto che fra la dimensione originaria e quella secondaria sussiste sempre una distanza, un solco differenziale. Non è un caso, né tanto meno secondario il fatto che tale differenza emerga nella circostanza della riflessione sui limiti umani, che non devono essere riferiti all'uomo universale, ma sempre e comunque al singolo uomo: "Ogni limitazione della ragione o dell'essenza dell'uomo in generale si basa su un inganno, su un errore. Certamente, l'individuo umano può, e addirittura deve

sentire e conoscere se stesso come limitato - e in ciò consiste la sua differenza dall'animale. Può, però, prendere coscienza dei suoi limiti, della sua finitezza, soltanto perché la perfezione, l'infinità del genere gli è oggetto, indipendentemente dal fatto che sia oggetto del sentimento, o della coscienza morale, o della coscienza pensante. Se, tuttavia, fa dei suoi limiti i limiti del genere umano, ciò è dovuto all'inganno di sentirsi una cosa sola con il genere - un inganno che è intimamente connesso con l'indolenza, la pigrizia, la vanità e l'egoismo dell'individuo. Infatti, un limite che conosco come limite esclusivamente mio, mi umilia, mi fa vergogna e mi rende inquieto. Perciò per liberarmi da questo senso di vergogna, da questa inquietudine, trasformo i limiti della mia individualità in limiti dell'essenza umana stessa."²⁰

Mentre ne *L'Essenza del Cristianesimo* il problema rimarrebbe aperto, nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, troverebbe una chiara soluzione poiché con "genere" Feuerbach intende non qualcosa di astratto ma una concreta realizzazione dell'essere-uomo negli individui [...]. 'Gattung' non è un concetto diventato illusione o un'astrazione della realtà, ma la concreta realtà dell'universale."²¹ Nonostante questa precisazione, tuttavia è difficile non notare che l'universalità del genere umano rimane distante dalle sue individuali e singole realizzazioni, quasi un'ipostasi che mostra tutta la sua divaricazione con gli uomini concreti. Proprio il recupero della concretezza segna il confronto con l'idealismo di Fichte. In *Spiritualismo e materialismo* Feuerbach radicalizza²², com'è noto, la critica all'idealismo, rivolgendo la polemica non solo verso Hegel ma anche e soprattutto verso Fichte. Certamente Feuerbach dimostra che non gli sfugge l'impostazione teorica dell'idealismo, per cui non vi è un aprioristico rifiuto della ragion d'essere del soggetto, assumendo così dell'idealismo l'istanza di partire dal soggetto, dall'io, dato che l'essenza del mondo dipende evidentemente solo dalla mia soggettività; piuttosto egli contesta la pretesa dell'attività nullificante dell'io che tenderebbe a neutralizzare dell'esteriorità. Alla pretesa di inghiottire astrattamente nell'io il "tu" oggettivo, Feuerbach oppone una concezione correlativa del polo soggettivo e di quello oggettivo, nella ferma convinzione che l'io che toglie l'esistenza delle cose sensibili, non ha esso stesso alcuna esistenza, è un io soltanto pensato e non reale. L'io reale è soltanto quello a cui si contrappone un tu, un oggetto. Nell'ottica idealistica non esisterebbe nessun tu, come non esiste nessun oggetto in generale. Al trascendentalismo idealistico e alla sua arzigogolata operazione soggettivistica di dissoluzione dell'oggetto si oppone la fedeltà alla realtà esterna, all'umana, ineliminabile dipendenza da essa, rifiutandone l'assunzione di fondo circa la modalità dell'indagine della realtà esterna, del mondo, che nell'ottica idealistica si risolverebbe ad una mera faccenda di

ordine teorico. Tuttavia il mondo e tutti gli enti che lo compongono, prima di configurarsi come oggetto del conoscere, quindi della speculazione teoretica, costituiscono un oggetto del volere, cioè rientra originariamente nella sfera pratica. Alla visione freddamente teoreticistica del mondo se ne oppone una passionalmente volontaristica, nel suo slancio appropriativi dell'oggetto. Per sostenere questa tesi Feuerbach insiste sul potere del desiderio, sul potere di spinta appropriativa verso gli oggetti del mondo, rivelativi della funzione della volontà, ma anche della costitutiva dipendenza del soggetto dagli oggetti esterni: "Il difetto fondamentale dell'idealismo è appunto questo, che esso si pone e risolve la questione della oggettività e della soggettività. Della realtà o dell'irrealtà del mondo solo da un punto di vista teorico, laddove invece il mondo originariamente, da principio, è oggetto dell'intelletto solo perché è oggetto del volere, della volontà di essere e di avere [...]. Comunque, la potenza del desiderio con cui mi approprio dell'oggetto, e lo consumo, non è forse insieme un'espressione del potere che esso esercita sopra di me, della mia dipendenza da lui? Non è forse un'espressione del fatto che esso mi è indispensabile ed essenziale, che io vivo e sussisto soltanto mercé sua [...], in un rapporto non esclusivamente negativo, ma anche positivo, non solo di dominio, ma anche di soggezione e di doverosa riconoscenza."²³

Tutto ciò costituisce la necessaria premessa a tutta la costruzione fichtiana di marca intellettualistica di derivazione, deduzione, dell'oggetto dal soggetto: "Io sono e penso, anzi sento solo in quanto 'soggetto-oggetto', ma non nel senso identico - o analitico, per usare l'espressione kantiana - di Fichte, per cui, il pensante e il pensato sono una cosa sola con l'oggetto, bensì nel senso per cui l'uomo, o la donna, è un concetto sintetico, difatti io non posso sentirmi e pensarmi come uomo o come donna senza oltrepassare me stesso, senza collegare al sentimento o al concetto di me stesso il concetto di un altro essere diverso, ma insieme analogo a me."²⁴

Già nell'ottica ermeneutica di Schmidt è stato evidenziato il fatto che la potenzialità filosofica di Feuerbach risiede in primo luogo nello sviluppo in chiave anti-idealistica dell'astrattismo gnoseologico, che ha affettato la filosofia occidentale, dalla modernità fino ad Hegel. Il rifiuto della deducibilità del mondo dalla dimensione tautologica dell'io (Io=Io), nel ribadire l'impossibilità di una soggettività chiusa in se stessa, si articola in via definitiva in una gnoseologia definibile come "esistenzialismo della corporeità", in cui si sostanzia "una triplicità di elementi che sono soggettività, corpo e mondo che formano un'unità concreta"²⁵. La contrapposizione a Fichte trova nutrimento nella divergenza che Feuerbach dimostra di avere circa la considerazione assai differente della vera, autentica natura da riconoscere all'io. In tal senso, assume rilevanza l'insieme di riflessioni feurbachiane espresse nel recensire uno scritto del fichtiano J.F. Reiff,

sostanziate nel rigetto "di ogni posizione trascendentalista mettendo con chiarezza l'accento sulla corporeità dell'io"²⁶. Alla posizione di Reiff Feurbach oppone l'ineludibile apporto della dimensione empirica nel rinvenimento dell'oggetto di conoscenza, giungendo a scorgere nel sodalizio fra riflessione ed esperienza il terreno da cui emerge lo spirito: "Reiff poneva la differenza essenziale tra la filosofia e le scienze nell'essere la filosofia - a differenza delle seconde - priva di presupposti e di un oggetto determinato. A questo Feurbach opponeva che l'oggetto sensibile come oggetto di scienza non è precostituito, ma è trovato nell'empiria; quindi non è un *prius* per le scienze, è un *posterius*. D'altro canto merito della filosofia moderna è di aver riunificato 'l'attività empirica' con 'l'attività pensante' [...]. In questa fusione di empiria-filosofia, sensi-pensiero, l'empiria e i sensi appaiono come ciò da cui deve scaturire poi il pensiero, lo 'spirito'. È quindi dai sensi, dalla corporeità che nasce lo spirito."²⁷

Alla divergenza di vedute sulla vera natura dell'io si aggiungono le riserve all'indirizzo delle specifiche soluzioni argomentative fichtiane volte a fornire una spiegazione esauriente della ricettività, della passività dell'io, dello stesso molteplice sensibile, della natura stessa, in definitiva a tutto quel pacchetto di questioni attinenti al processo di deduzione che Fichte concepisce per delucidare la derivazione dell'io empirico dall'io assoluto, nella fase in cui è il non-io ad agire sull'io. Sotto accusa è la nota considerazione fichtiana secondo cui la stessa passività dell'io è, in realtà, un aspetto particolare della stessa attività, nel senso che nella passività l'io non è soggiacente a qualcosa che patisce, ma il patire stesso rientra nell'essere attivo dell'io, per cui Feurbach sostiene, di contro, che la passività dell'io rivela l'attività dell'oggetto.

Facendo valere la forza propria dell'oggetto sul soggetto, enfatizzandone il potere vincolante sull'io, Feuerbach dimostra non solo di approdare ad una sorta di realismo gnoseologico, ma appare suggerire una prospettiva più ampia in cui l'io corporeo è il canale diretto e privilegiato ai fini dell'instaurazione del rapporto con la dimensione mondana, nei termini della maturazione di "una sorta di concezione 'esistenziale' del corpo, che trascende ogni significato puramente conoscitivo per porsi come illimitata apertura al mondo da parte della soggettività."²⁸

La riconfigurazione concettuale feurbachiana operata sull'io, così distante dal conferimento di un'assolutezza che gli consentirebbe uno svincolo totale dall'umiliazione dei limiti impostigli dal mondo, bensì, al contrario, concepita in termini di uno strutturale radicamento corporeo, nella consapevolezza della non esauribilità della questione dell'io in termini teoricamente gnoseologici, quindi della necessità di un'integrazione della dimensione umana dei bisogni e dei desideri, conosce come esito finale

anche un serio ripensamento dei tradizionali rapporti circa il riconoscimento della priorità da stabilirsi fra processo razionale ed eruttività istintuale, per cui si ribalta tale consolidata gerarchia, antepoendo l'originarietà dell'istinto sullo stesso processo e sulla stessa attività razionale: "Forse che la luce non è anch'essa un oggetto di desiderio e di piacere per l'occhio, e quel che è toccabile non è un oggetto di piacere e di desiderio per il tatto?"

E la mano è forse per noi soltanto 'l'invitante compagna di dolci galanterie' nei confronti dell'altro sesso? Non accarezziamo con piacere animali, cani, gatti, cavalli e persino oggetti inanimati esterni a noi? Il bambino non vuole forse ciò che vede? Per lui l'oggetto dell'occhio idealistico non è insieme anche oggetto della cupidigia realistica o materialistica?"²⁹

Emerge con una certa evidenza che le critiche dell'ultimo Feuerbach alla filosofia fichtiana sono dichiaratamente funzionali ad un recupero della dignità esistenziale dell'esteriorità, cioè della realtà, dell'oggettività-mondo, unitamente e conseguentemente ad una riconosciuta centralità filosofica del ruolo gnoseologico, e non solo, riconosciuto alla corporeità, ma anche alla sensibilità in generale, quale canale principale di accesso al mondo, rivalutando così tutta la sfera dei bisogni e dei desideri dell'uomo singolarmente e concretamente inteso.

La portata di quest' approdo feurbachiano la si comprende appieno se si considera l'osservazione effettuata in sede critica, secondo la quale proprio "la ricezione della filosofia della sensibilità di Feuerbach" da parte del giovane Marx abbia contribuito alla elaborazione di una visione politica sui "Sistemi dei bisogni" combinata con un "processo di assimilazione della filosofia di Hegel".³⁰

Diversamente nel confronto con Hegel, al di là della tesaurizzazione della categoria del "Gattung", si può riconoscere la cifra polemica di Feuerbach nella valutazione che ne ha fatto Pareyson nei suoi celebri *Studi sull'esistenzialismo*, in cui, in ultima analisi, il filosofo della risoluzione della teologia in antropologia è accomunato a Kierkegaard, riconoscendogli il merito di aver espresso una filosofia per un verso emergente dallo sfaldamento dell'hegelismo, per un altro verso sviluppo e implicazione dello stesso idealismo assoluto: "Kierkegaard e Feuerbach hanno dunque svolto dall'hegelismo due possibilità tipiche in esso implicite: il finito di fronte all'infinito e il finito come infinito; l'uomo davanti a Dio e l'uomo-Dio; la soggettività della verità e l'umanizzazione di Dio; il teismo e l'ateismo, il teandrismo e l'umanismo."³¹

In conclusione, senza la tentazione della non rivedibilità ermeneutica, il confronto feurbachiano con le filosofie di Hegel e di Fichte traccia due direzioni di pensiero, che, differenziandosi, in realtà si completano, strutturando così una linea concettuale coerente e organica. Da

un lato, infatti, la ripresa della categoria hegeliana del "Gattung", come si è cercato di evidenziare, sfocia nel riconoscimento cioè del riconoscimento dell'infinitudine del genere umano, che si complica nel quadro della concepibilità dei rapporti fra l'Uomo e gli uomini, fra Universale e particolare, tema su cui Leonardo Casini ha ribadito le sue perplessità circa l'esito reale della filosofia feurbachiana nel suo sforzo di conferire al "gattung" una "concreta realizzazione"³².

Dall'altro, la polemica sviluppata all'indirizzo di Fichte sviluppa potentemente l'esigenza del recupero della concretezza umana dentro la cornice di una visione sensistica e corporea, testualmente tangibile nell'evoluzione della sua filosofia, che appare suggerire la tacita concezione di una sorta di umanesimo della finitudine, una vera e propria «negazione di un entusiastico antropocentrismo, che svincola l'uomo dalla natura e dalle vicissitudini della storia del mondo»³³, ma che, al contrario, considera le limitazioni e i patimenti a cui è costitutivamente esposto.

¹ L. CASINI, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 374.

² Ivi, p. 38.

³ J. MADER, *Fichte Feuerbach Marx, Leib dialog Gesellschaft*, Verlag Herrder, Wien 1968, p. 93.

⁴ L. CASINI, op. cit., p. 40.

⁵ Ibidem.

⁶ U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Torino 1972, p. 147.

- ⁷J. GRANDT, *Ludwig Feuerbach und Die Welt des Glaubens*, Verlag Westfalisches Dampfboot 2006, p. 25.
- ⁸L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen philosophie*, Gesammelte Werke, Akademie Verlag-Berlin-1970, vol. 9, 1839-1846, pp.16-17, trad. it. *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Opere*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Bari 1965, p. 109.
- ⁹L. FEUERBACH, *Zur Kritik der hegelschen philosophie*, Gesammelte Werke, cit., vol. 9, p. 25, trad. italiana, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Opere*, cit.,p. 177.
- ¹⁰Ivi, p. 42, e trad. p. 134.
- ¹¹Ivi, p. 44 e trad. p. 136.
- ¹²Ivi, pp.42-43 e trad. p. 135.
- ¹³Ivi, p.44 e trad. p. 137.
- ¹⁴Ivi, 52-53 e trad. p. 145.
- ¹⁵Ivi, p. 61 e trad. p. 154.
- ¹⁶Ivi v..10, p. 158 e trad. p. 351.
- ¹⁷Ivi, pp.155-156 e trad. p. 348.
- ¹⁸Ivi, vol. 5, pp. 341-342 e trad. p. 249.
- ¹⁹M. BYKOVA, *Subjektivitat und Gattung*, "Internationale Feuerbachforschung", Waxmann Verlag, Münster 2006, p. 122.
- ²⁰Ibidem.
- ²¹L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentum*, cit., v..5, pp.37-38; trad. it. cit, pp. 69-70.
- ²²M. BYKOVA, op. cit., p. 124.
- ²³In un'ottica che si apre al ripensamento del materialismo di Feurbach riteniamo importante non dare per scontato questo aspetto, considerato che proprio in *Spiritualismo e materialismo* è degna di nota la ricezione feurbachiana del pensiero di Molescott nelle motivazioni al rifiuto dell'esito ultimo dell'idealismo, cioè la soggettivizzazione dell'oggettivo, della definitiva spiritualizzazione dell'oggetto: "Quando Feuerbach nei suoi scritti più maturi affrontò Molescott e la sua teoria dell'alimentazione, lo fece nello spazio di una critica all'idealismo [...]. La riduzione dell'oggetto - sia in virtù dell'idealismo o della Religione - a mera manifestazione fenomenica [...], risulta nella prospettiva di Feuerbach falsa ed è duramente attaccata in conformità dei suoi scritti di cultura scientifica sul nutrimento." J. HYMERS, *Verteidigung von Feuerbach Molescott-Rezeption:Feurbachs offene dialektik*, "Internationale Feuerbach Forschung"; Ludwig Feuerbach (1804-1872), Wax Mann, Münster 2006, p. 134.
- ²⁴L. FEUERBACH, *Spiritualismus und Materialismus*, Gesammelte Werke, cit.,v. 4; trad. it. *Spiritualismo e materialismo*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 186-187.
- ²⁵Ivi, p. 172 e trad. p. 184.
- ²⁶C. SCHMIDT, *Il Materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, De Donato editore, Bari 1973, pp. 129-130.
- ²⁷L. CASINI, *La riscoperta del corpo*, cit., p. 154.
- ²⁸Ibidem.
- ²⁹L. FEUERBACH, *Spiritualismus und Materialismus*, cit., v.4, p. 173 e trad. p. 186.
- ³⁰J. KANDA, *Die Feuerbach-Rezeption des jungen Marx im Licht der Junghegelialismus-Forschung*, in "Internationale Feuerbachforschung", Waxmann Verlag, Münster 2006, p. 115.
- ³¹L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni editore, Firenze 1950, p. 72.

³² L. CASINI, *Die Globalisierung: Eine Verwirklichung oder rein demontiert des feuerbachschen universalen Humanismus*, "Internationale Feuerbachforschung", Waxmann Verlag, Münster 2006, p. 230.

³³ L. M. ARROYO, *War Feuerbach ein "Verkenner des Bösen"?* "Internationale Feuerbachforschung", Waxmann Verlag, Münster 2006, p. 65.