



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

La questione del soggetto in Feuerbach:  
dagli scritti giovanili a “L'essenza del cristianesimo”

Relatore:

Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Laureando:

Filippo Biselli

Matricola n. 1149477

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

*Ai miei genitori e a mia sorella Enrica*

## Indice

<b>Introduzione.....</b>	<b>3</b>
<b>I. Dall' interiorità alla spazialità: la <i>Gattung</i> nella filosofia genetico-critica. .7</b>	
1. La questione della coscienza nel giovane Feuerbach.....	7
2. Verso l'antropologia: la <i>Critica dell'«Anti-Hegel»</i> .....	10
3. La nascita della “filosofia genetico-critica”.....	15
4. La prospettiva antropologica in <i>Per la critica della filosofia hegeliana</i> ....	22
<b>II. L'essenza del Cristianesimo: la <i>Gattung</i> tra essenza ed esistenza.....</b>	<b>33</b>
1. La duplice struttura della Coscienza e la sua oggettivazione.....	33
2. Universalità e sentimento: la questione dell'articolazione dei predicati....	39
3. La <i>Gattung</i> come intersoggettività sensibile e corporea.....	44
<b>Conclusione.....</b>	<b>51</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>53</b>

## Introduzione

Con il presente lavoro intendo tematizzare il rapporto tra soggetto e oggetto nell'opera di Ludwig Feuerbach, al fine di affrontare, nello specifico, il problema della genesi della soggettività, tracciando la storia della nozione di *Genere*<sup>1</sup> (*Gattung*) dagli scritti giovanili alla prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo*. Per il filosofo, tale nozione costituisce l'essenza stessa dell'essere umano, ovvero la sua peculiare posizione nel mondo già a partire dagli esordi teorici, per tramontare infine con la *Teogonia* e con l'ultima problematica etica.

In primo luogo, va considerato che Feuerbach non distingue rigorosamente i termini categoriali di *soggetto* e *oggetto*, ma che essi permangono in uno stato di indeterminatezza tale per cui non è chiaramente delimitato l'ambito del pensiero e quello della natura<sup>2</sup>. Infatti, egli stesso ha dimostrato a più riprese di considerare tale indeterminatezza come una difficoltà e, incalzato dalle critiche dei recensori e di altri membri della sinistra hegeliana, tentò di chiarificare la questione in alcuni luoghi della sua opera, come nei capitoli introduttivi a *L'essenza del cristianesimo*; tuttavia, ogni suo sforzo in tale direzione non è riuscito mai ad approdare a un esito definitivo e soddisfacente. Va inoltre considerato che la difficoltà prende le mosse anche dalla particolare svolta filosofica intrapresa da Feuerbach e dai giovani hegeliani, mediante la quale essi contribuirono a porre fine alla cultura filosofica dell'idealismo. Come conseguenza della critica del sistema e del suo smembramento, essi mettono temporaneamente fine alla questione della scientificità della filosofia, ovvero al problema del suo collocamento nello spazio dei saperi e delle pratiche scientifiche moderne, eliminando così un'esplicita tematica gnoseo-critica dalla loro riflessione filosofica. In prima istanza, soggetto e oggetto non entrano più in gioco con l'intento di verificare le condizioni trascendentali dell'esperienza e della conoscenza, ma sono utilizzati in funzione di un sapere che è riappropriazione dell'essenza umana all'uomo stesso, cioè un recupero della sue potenzialità sensibili e corporee, che intende trasformare la filosofia in sentire comune, in sapere di sé che assume un senso

---

<sup>1</sup> Derivante dalla filosofia della natura di Hegel attraverso la mediazione di David F. Strauss, v. E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, pp. 169-170, La Nuova Italia, Firenze 1966.  
<sup>2</sup> C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, pp. 35-36, Laterza, Bari 1978.

immediatamente sociale e politico: è così che, per Feuerbach, la filosofia diviene antropologia.

Dall'antropologia dei primi anni '40 al naturalismo del '46 in poi, nonostante i mutamenti di impostazione, la gnoseologia feuerbachiana è sempre un "realismo del rispecchiamento" ma non priva di un'istanza critica<sup>3</sup>. Il dato sensibile, umanizzato, non è pre-riflessivo, ma è un immediato che, di volta in volta, si pone come risultato di un processo inteso quale cammino epocale della coscienza e delle modalità con cui essa si rapporta alla natura. Queste forme di coscienza, tuttavia, sono solo una traduzione umana dell'originarietà della natura: «nel pensiero il reale è rappresentabile non in numeri interi ma soltanto in frazioni»<sup>4</sup>. In questo senso, l'intento critico non è più operato dalla ragione verso se stessa, ma dalla coscienza verso le mistificazioni psicologiche che ne oscurano la natura sensibile: tali sono per Feuerbach la religione e la teologia, che egli arriva a considerare 'frintendimenti patologici'. Se religione e teologia risultano in tal senso essere espressione di un'infantilità storica, neppure le scienze si sottraggono alla critica feuerbachiana; ciò nonostante, queste ultime non subiscono lo stesso feroce attacco rivolto alle prime, in quanto le scienze non sarebbero altro che un'ulteriore 'traduzione umana' della natura, e quindi, rispetto a essa, soltanto un altro punto di vista parziale.

Nell'originarietà e nell'inesauribile infinitezza della natura si nasconde allora un'istanza pre-categoriale e pre-riflessiva che ostacola il modello critico finora descritto riproponendo, secondo alcuni critici come R. Haym, il problema di una *cosa in sé* inconoscibile e inaccessibile alla soggettività. Al contrario però, la natura alla quale Feuerbach intende ricondurre "l'ubriaca speculazione" costituisce un'esperienza (*Erlebnis*) come sentimento di dipendenza e di passività del soggetto e come chiave d'accesso per il riconoscimento di una differenza corporea, fondamento di ogni conoscenza categoriale e di ogni legame intersoggettivo e comunitario, che può essere letta come recupero nel nuovo contesto pratico-politico della questione del trascendentale<sup>5</sup>. Si cercherà quindi, in questo attraversamento degli scritti precedenti alle *Tesi* e ai *Principi*, di mettere in luce i caratteri del "principio sensualistico".

---

3 A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, p. 99, tr. it. G. Valera e G. Marramao, De Donato, Bari 1975.

4 L. Feuerbach, *Principi di filosofia dell'avvenire*, in *Scritti Filosofici*, p. 265, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1976.

5 Per la lettura di R. Haym, v. F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana, ricostruzione genetica dell'Essenza della religione*, pp. 26-28; 161-163, La Nuova Italia, Firenze 1986.

Alla luce della panoramica fin qui descritta relativamente al rapporto tra coscienza e natura, risulta evidente come soggetto e oggetto oscillino, si confondano e sconfinino l'uno nell'altro. In particolar modo, ciò avviene nel momento in cui essi interagiscono con la coppia concettuale individuale-universale, distinta dal giovane Feuerbach nella dissertazione del 1828 in singolarità sensibile e universalità della ragione, essa in seguito viene condotta verso un mutamento chiasmatico dei termini. Nel presente lavoro si considererà il momento di universalità del sensibile che viene preparato dalla svolta del saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* del '39.

La nozione di Genere è strettamente connessa all'universalità, nel senso in cui non può esserci vera universalità che non sia Genere: il termine *Gattung* rinvia sia alla sfera categoriale del linguaggio, come nome di tutti i nomi che può avere a oggetto l'intero della realtà, sia alla naturalità biologica della specie, a un universale non come un'astrazione comune ma come somma di forze materiali<sup>6</sup>. È in tale tensione, già propria della semantica del termine, che si carica di ambiguità l'utilizzo che ne fa Feuerbach.

Nel primo capitolo si tenterà di mostrare come la *Gattung*, da termine interiore e speculativo proprio della ragione universale, si 'spazializza' nell'umanità come luogo di sintesi fra spirito e natura. Si partirà dunque da un breve riepilogo delle posizioni della dissertazione, a cui seguirà l'analisi dei saggi *Critica dell'«Anti-Hegel»* del '35, che prelude all'antropologia e alla critica della filosofia, e di *Per la critica della filosofia positiva* del '38, dove si assiste all'applicazione del "metodo genetico-critico" alla filosofia, per poi affrontare la critica ad Hegel.

Il secondo capitolo si occuperà di mostrare come i risultati raggiunti negli anni '30 assumano una particolare configurazione nella prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo*, che rappresenta la fase di passaggio fra l'idealismo giovanile e il materialismo antropologico della maturità; si vedrà se questi diano luogo ad una reale sintesi, oppure se siano una semplice giustapposizione delle piattaforme teoriche che emergono dalla dissertazione.

---

6L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 78, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano 2003.

# I. Dall' interiorità alla spazialità: la *Gattung* nella filosofia genetico-critica

## 1. La questione della coscienza nel giovane Feuerbach

Per poter seguire il corso dell'evoluzione della *Gattung* nella filosofia feuerbachiana, va innanzitutto messa in luce la struttura della coscienza e della ragione universale nel primo Feuerbach. Si tratta di una struttura teorica che resta un punto cardine della sua riflessione filosofica fino agli anni della maturità e dei suoi manifesti filosofici. In questo capitolo cercherò di cogliere, attraverso dei testi degli anni '30, il mutamento di prospettiva con la quale Feuerbach guarda questa struttura teoretica fondamentale. Si consideri a questo proposito un frammento giovanile datato 1828, breve sunto della dissertazione:

Tutti gli uomini sono d'accordo su questo punto, che pensano; il pensare non è nulla di particolare, attribuito ad alcuni e di cui altri siano privi; pensare è una qualificazione ideale dell'uomo; esso è quindi qualcosa di comunitario, di universale; la ragione è l'umanità degli uomini in quanto essi sono pensanti, ne è il genere. Ma che rapporto c'è qui tra genere e individuo, essenza ed esistenza, ragione e soggetti pensanti? All'incirca come si configura, in genere, il rapporto tra universale e individuale, per esempio tra il naso e i singoli nasi esistenti? [...] Se si prescinde dalla costituzione particolare e dalla singolarità di essa questo naso non è diverso da quello dell'altro, e in tutti i casi l'essenza è uguale a se stessa. Ma il naso non esiste, è un *abstractum*; ci sono solo i molti diversi nasi; l'essenza uguale a se stessa non è qui null'altro che idea; pensiero. Ma forse che ogni singolo uomo, che ha un naso singolo e particolare, ha anche una singola e particolare ragione? Anche la ragione è soltanto un *abstractum*? No! Mentre io penso, quando sono un soggetto pensante, è in me reale e presente la ragione come ragione, immediatamente. È necessario che essenza ed esistenza siano qui la stessa cosa, indissolubilmente, e che io in quanto pensante, nell'atto del pensare, abbia nei confronti della ragione, che è l'essenza dell'individuo, un rapporto diverso da quello che collega me, individuo sensibile, al genere. Nel pensare io sono pura essenza, nel pensare è tolta la differenza tra universalità e singolarità. La ragione esiste nell'individuo in se stesso. [...] Nel pensare, inteso come atto di realizzazione della ragione, ovvero in quanto pensante io non sono questo o quello, ma nulla e nessuno, non sono un uomo ma semplicemente l'uomo, non sono fuori dagli altri, non sono diverso e separato da essi - tale sono soltanto come ente sensibile- ma sono una sola cosa con tutto proprio perché la ragione, in quanto identità di se stessa o identità assoluta, è l'unità di tutti, perché la sua esistenza è unità, come la sua essenza. La manifestazione sensibile della infinita unità e universalità della ragione è il linguaggio. Non che il linguaggio renda universale il

pensiero: si limita a mostrare e a realizzare ciò che il pensiero è in se stesso: non il mio pensiero ma il pensiero di tutti, almeno come potenzialità.<sup>7</sup>

L'uomo è un essere pensante ed universale, dunque la ragione è il genere dell'uomo, la sua essenza comunitaria. Essa lo precede e lo fonda nella sua essenza, e per questo motivo la ragione è l'incondizionato a partire dal quale la dissertazione prende le mosse, l'uomo è quindi il genere in quanto c'è una ragione di cui egli partecipa<sup>8</sup>. L'uomo infatti non è solo ragione, ma è anche sensibilità, che tuttavia è separazione, particolarità, irrazionalità. Nell'atto di pensiero l'individuo perde la sua limitatezza, in un rapporto di immediata partecipazione fusionale nell'universale<sup>9</sup> e nel linguaggio viene identificata la modalità di attuazione, nella realtà sensibile, di questa compartecipazione<sup>10</sup>

Accanto all'essenza, nel frammento si parla di esistenza. Nella seconda parte della dissertazione Feuerbach distingue tra coscienza e conoscenza<sup>11</sup>. La prima è genere per il fatto che, essendo relazione a se stessa, essa è relazione primigenia che fonda la conoscenza rivolta alle esistenze: Il conoscere è quindi detto specie della coscienza. Coscienza e conoscenza «[...] vanno considerate non solo in rapporto agli uomini ma anche alle cose, ed alla loro conoscenza. La coscienza, infatti, anche se la conoscenza ed il pensiero delle cose è in rapporto alla sua propria natura, non pensa né conosce per sé sola, ma *pensando le cose esterne*; mentre pensa viene costretta in forme di pensiero universali e necessarie, sotto le quali essa sistema le nozioni delle cose. E quelle forme non sono nate dalla coscienza che è opposta e che si oppone alle cose; che anzi quelle forme, per il fatto che sono necessarie, e non sono né derivate dall'esperienza, né create dalla coscienza o dal pensiero soggettivo, *esprimono ed indicano una certa armonia oscura delle cose e del pensiero, la cui causa va ricercata solo nel pensiero oggettivo, che deve necessariamente precedere la coscienza*»<sup>12</sup>. Il pensiero oggettivo, in questo passaggio, equivale all'autocoscienza in quanto ragione universale, la quale precede sempre la coscienza.

---

7 L. Feuerbach, *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico* in *Scritti Filosofici*, pp. 283-285.

8 F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, p. 66, Morcelliana, Brescia 2011.

9 Per l'analisi della continuità tra dissertazione e scritti della maturità, v. R. Finelli, *Un parricidio mancato*, cap. 4, pp. 164-230, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

10 Permettendo di leggere la filosofia di Feuerbach come filosofia della comunicazione, v. C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, pp. 6-7, collegato al proposito "epocale" e "storico" di emancipazione dalla religione v. *Lettera a Hegel*, in *Scritti Filosofici*, p. 8.

11 C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, pp. 94-101, Laterza, Bari 1963.

12 L. Feuerbach, *De Ratione una, universalis, infinita*, Erlangen 1828, pp. 25-26, cit. in Ivi, p. 108.



La relazione tra logica e natura viene risolta nell'autocoscienza<sup>13</sup>, nella conoscenza quindi si dà solo «una specificazione, una individualizzazione della relazione tra soggetto infinito e oggetto infinito che è l'unità duale, la struttura una e bina, dell'autocoscienza, in quanto pensiero di pensiero»<sup>14</sup>. Il pensiero universalizzante infinitizza ogni contenuto, ogni individualità, annullandola nell'unità organica che è il suo Genere, la sua essenza universale. L'essenza dialettica del conoscere si riassume quindi nel porre e negare la determinazione concreta, che attraverso se stessa è unità di forma e materia.

Anche a livello della sensibilità, tuttavia, emerge una spinta che porta all'universalizzazione. La sensibilità, infatti non è altro che la ragione finita, la quale si rivolge ad una serie di oggetti limitata che si adattano alla sua forma. Così anche il desiderio materiale e l'appetito fisico sono spinte all'universalizzazione, alla realizzazione del desiderio e quindi dell'unità anche se non riescono a realizzarla pienamente.<sup>15</sup>

Feuerbach sembra quindi muovere il suo filosofare a partire dalla differenza tra essenza ed esistenza, tra natura e spirito, in cui l'individuo è insufficiente e non coincide mai con l'universale. Questa mancanza non viene colmata dal dispositivo dialettico della mediazione, che «non trova respiro e articolazione nel filosofare di Feuerbach, il quale appare risolversi molto più nel verso dell'immediatezza e dell'unità organica. [...] la rinuncia alla vita corporea e sensibile, all'esistenza individuale, per raggiungere il genere, l'unità con tutti gli esseri umani si consuma infatti nell'immediatezza della coscienza del medesimo individuo e nell'alternarsi delle sue modalità d'esistenza»<sup>16</sup>. Il Genere, quindi, è un termine speculativo interiore all'uomo, che si realizza nella dimensione del sapere come puro atto intellettuale di fusione degli individui nella ragione.

## 2. Verso l'antropologia: la *Critica dell'«Anti-Hegel»*

Negli scritti successivi, in particolare nei *Pensieri sulla morte e sull'immortalità* del 1830, si hanno delle specificazioni ulteriori riguardo la Gattung e una serie di

---

13 C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, p.108.

14 R. Finelli, *Un parricidio mancato*, p. 169.

15 Ivi, p. 172.

16 Ivi, p. 173.

problematiche affascinanti che meritano un ulteriore studio. Prendo in esame in questa sede alcuni momenti della *Critica dell'«Anti-Hegel»*, come tentativo, da una parte, di sistemazione delle riflessioni giovanili sulla coscienza, e dall'altra come preludio della prospettiva antropologica<sup>17</sup>

In questo breve saggio Feuerbach è intento a prendere posizione contro Bachmann in difesa di Hegel, che veniva accusato da quest'ultimo di far dipendere Dio dalla coscienza, ma soprattutto intende delineare una sua posizione autonoma. In questo scritto si hanno quindi due importanti trattazioni: una sul ruolo della coscienza e una sul ruolo della critica in filosofia, che sarà poi fondamentale nel suo confronto col maestro; lo scritto si apre proprio con quest'ultima.

A partire dagli anni '30, Feuerbach si occupa di storia della filosofia, maturando la distinzione tra idea ed esposizione di un sistema filosofico. La critica di un sistema, quella originata dalla sua corretta comprensione, può essere attuata in cinque modi, che Feuerbach elenca richiamandosi ad esempi celebri di storia della filosofia<sup>18</sup>. Il nocciolo di questi superamenti sta nel metodo di confutazione, che avviene assumendo come valido il sistema precedente e mostrando, in accordo col procedere del pensiero, come esso stesso, o uno dei suoi principi sia in contraddizione, o con sé, o con la totalità dei suoi principi.

Questa critica immanente è quindi da Feuerbach connessa alla distinzione fra idea ed esposizione della filosofia<sup>19</sup>. Feuerbach ritiene che i sistemi filosofici siano posizioni necessarie della ragione ma che, allo stesso tempo, ognuno di questi sistemi sia un semplice punto di vista della ragione su se stessa. In ogni filosofia, ciò che viene conservata, è la sua idea, il suo nocciolo, il suo contenuto, mentre l'esposizione è ciò che mostra di essere inadeguata alla luce dell'idea, e quindi è l'aspetto del sistema sottoposto a contingenza e passibile di miglioramento e sviluppo da parte di una nuova esposizione. Il critico, che ha colto adeguatamente l'idea universale della filosofia nel sistema, ha quindi il compito di esporre ciò che il filosofo criticato aveva detto inadeguatamente, oppure non era riuscito a esprimere perché non trovava la rappresentazione adatta a farlo. Il filosofo, che critica fraintendendo il sistema, non è

---

17 C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, pp. 249 e 253-256.

18 L. Feuerbach, *Critica dell'«Anti-Hegel»*, tr. it a cura di Davide dall'Ombra, pp.7-9, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2015.

19 Claudio Cesa ha insistito sull'origine fichtiana di questa distinzione, v. *Introduzione agli Scritti Filosofici*, p. XII e *Introduzione a Feuerbach*, pp. 25-27.

quindi stato capace di attuare la sua *unio essentialis* con la filosofia, con l'idea nascosta, confondendo invece la filosofia con il filosofo in carne ed ossa<sup>20</sup>. Questa critica è importantissima perché sarà poi ritorta contro Hegel, che qui sta difendendo.

Nella quarta parte comincia la trattazione sulla coscienza. Bachmann, portavoce di un «punto di vista sbadatamente empirico»<sup>21</sup> sostiene che lo spirito sia totalmente dipendente dalla materia; vi sono, infatti, casi, di infermità fisica a cui corrisponde un deperimento spirituale come negli storpi o anche negli ubriachi che dimostrerebbero tale dipendenza. Tuttavia, secondo Feuerbach, questa non è altro che un'operazione arbitraria di Bachmann, che ha fatto dello spirito una materia, caratterizzata in realtà da un'immensa differenza come tra l'individuo e lo spirito. L'individuo è infatti finitezza, materialità, ed è quindi marchiato dalla contingenza: la fame, la sete e i bisogni in generale altro non dimostrano che l'uomo è anche materia. Ciò dimostra anche che le attività spirituali possono diventare attività della materia solo quando essa è perfetta: «l'uomo può elevarsi al mondo etereo del pensiero solo se è perfetto e in pace con se stesso, libero da tribolazioni, affezioni e preoccupazioni»<sup>22</sup>. È quindi insensato parlare di patimento dello spirito, perché a soffrire di tali mancanze è solo la materia, e quindi l'individuo.

Nella coscienza, in noi, si dà l'unità e la differenza di pensiero ed essere, spirito e materia. Dal punto di vista del soggetto egli può essere più o meno adeguato allo spirito, ma «lo spirito è il mondo oggettivo che risiede in noi è al contempo è indipendente da noi né può da noi, venire affetto»<sup>23</sup>. Lo spirito è quindi indifferente allo stato individuale ed è sempre unitario. Bachmann sostiene che nella coscienza vi sia l'identità di soggetto e oggetto ma poi ritiene che questa unità non sia originaria né duratura, perché vi sono manifestazioni della vita, come il sonno, ad esempio, in cui l'unità della coscienza si interrompe.

Feuerbach cerca quindi di dare una spiegazione antropologica dell'unità della coscienza:

Noi siamo solo in quanto siamo attivi, cioè attivi in quella maniera (a sua volta ben variegata al proprio interno) che più si adegua alla nostra intima e particolare essenza, nella sola in cui possediamo il sentimento di noi stessi e della nostra vita [...] La

---

20 L. Feuerbach, *Critica dell'«Anti-Hegel»*, pp. 9-10.

21 Ivi, p. 63.

22 Ivi, p. 65.

23 Ivi, p. 66.

coscienza stessa è l'essere dell'uomo. L'essere della pietra o della piante consiste invece nell'essere oggetto di un altro; invece l'essere dell'uomo consiste nell'essere oggetto di se stesso<sup>24</sup>.

Anche ammettendo che nel singolo vi possa non essere coscienza, in ogni caso l'unità si mantiene nella totalità della specie umana. Compito della filosofia è infatti quello di concepire i fenomeni nella loro totalità nel senso della loro essenza.

E questa totalità non è rappresentata nella coscienza dell'uomo come unità del pensare e dell'essere senza soluzione di continuità? Gli uomini che dormono costituiscono forse l'intera umanità?<sup>25</sup>

La coscienza della specie è sempre desta, ed è essa a fondare la realtà oggettiva del pensiero. Feuerbach dimostra dunque come anche l'esperienza attesti che la coscienza precede l'uomo. Il bambino, per diventare adulto, deve essere oggetto del sapere, dell'amore e delle cure di altri uomini:

Il bambino esiste solo in quanto oggetto della coscienza dei genitori, perché se non fosse l'oggetto del loro sapere non lo sarebbe nemmeno del loro amore e della loro cura, perché solo mediante il pensiero ogni cosa acquista anzitutto esistenza per l'uomo e diventa l'oggetto delle sue personali attività e dei suoi diretti interessi. La coscienza dei genitori è dunque l'affermazione dell'essere del bambino: il suo è un essere recuperato, conservato, al sicuro e garantito solamente in quanto è anzitutto oggetto del sapere [...] il successivo sviluppo del bambino non ha altro scopo se non quello di far sì che la sua propria essenza sia la coscienza, che prima si trovava in un'altra persona [...] L'altro Io, l'*alter ego*, è in generale per l'uomo il mediatore tra il suo essere naturale e il suo essere cosciente – *Homo homini Deus est*<sup>26</sup>.

Il giungere alla coscienza si attua quindi attraverso la mediazione di un altro uomo, che diventa il rappresentante della coscienza generica, in un rapporto che si declina principalmente nella dimensione del sapere.

Tale universalità si manifesta anche nelle forme inferiori della coscienza, come nel piacere, nel dolore e nella percezione che viene definita «ragione personale e sensibile, identica con la nostra sensibilità immediata e individuale»<sup>27</sup>. Nella percezione è presente il pensiero, che si occupa dell'esistenza delle cose e che non deve essere scisso dal pensiero, che si occupa dell'essenza: pena quella di cadere nelle contraddizioni degli empirici volgari come Bachmann. «L'intuizione senza pensiero è cieca» scrive Feuerbach citando Kant, e aggiungendo poi: «L'occhio dell'occhio è la coscienza:

24 L. Feuerbach, *Critica dell'«Anti-Hegel»*, p. 67.

25 Ivi, p. 69.

26 Ivi, pp. 73-74.

27 Ivi, p. 76.

vediamo solo perché anche il vedere è pensare. Tutte le nostre azioni sensoriali sono a un tempo atti di pensiero».<sup>28</sup>

Nelle pagine successive, Feuerbach formula una teoria della filosofia come rovesciamento. Il soggetto pensante, infatti, è essenzialmente diverso dal soggetto sensibile e individuale, è un Io trascendentale:

Chi non pensa infatti non è Io. “Il tuo Io vien fuori nel momento in cui il tuo pensiero riesce a risalire a se stesso”, dice Fichte. Per questo motivo un idiota non è un soggetto capace di intendere e di volere, non è una persona giuridica<sup>29</sup>.

Dunque, chi perde la ragione quindi perde se stesso, il suo bene più caro; ma è il pensiero che fonda il soggetto, ciò che lo rende tale, essendone, scrive Feuerbach, la *sostanza*. Quindi si può pensare il pensiero senza soggetto, ma non pensare un soggetto senza pensiero. Questa relazione tra il soggetto pensante e il pensare ha luogo laddove il predicato, oggetto del soggetto, ha il significato dell'essenza. Il soggetto, perciò, è reale solo per il significato assegnatogli dal suo predicato.

A questo punto Feuerbach fa un paragone con la vita: se facciamo di questa il predicato di un soggetto vivente, essa ne è la sua essenza, la sua determinazione piena. Un soggetto vivente, senza vita, pensato fuori dalla vita non possiamo fissarlo in sé come soggetto né come qualcosa di reale, come se il soggetto *disponesse* della vita. L'essente quindi non ha altra determinazione che l'essere: «L'essente è l'essere stesso»<sup>30</sup>. La filosofia ha quindi il compito di rovesciare il rapporto soggetto-predicato quale appare alla coscienza comune come punto di vista empirico, che considera il singolo, il soggetto prima del predicato, il singolo prima del genere.

In questi passaggi, come nota Claudio Cesa, si può ravvisare il tentativo di riordinare le riflessioni giovanili e di congiungere la piattaforma speculativa della ragione universale al problema del finito nella sua esistenza singolare.<sup>31</sup> Tra i due livelli si situa la categoria del pensiero rivolto all'esistenza delle cose. Questo pensiero è piacere, dolore, percezione, amore e attività per tramite del quale un essere è e coglie se stesso, e questi modi della coscienza sono espressione autentica dell'universale, il cui culmine resta l'uomo che coglie e che comprende se stesso e gli oggetti unitariamente

---

28 L. Feuerbach, *Critica dell'«Anti-Hegel»*, p. 77.

29 Ivi, p. 78.

30 Ivi, p. 80.

31 C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, p. 253-256.

nell'essenza. Coscienza e vita dunque sono unite, perché la coscienza è presente a tutti i gradi della vita sensibile.

Pertanto, nella *Critica dell'«Anti-Hegel»* si assiste a un interessante momento di transizione della teoria feuerbachiana dell'uomo. All'interno di una concezione ancora speculativa, riprodotta nella differenza tra pensiero dell'essenza e pensiero dell'esistenza, Feuerbach comincia a introdurre il mondo dell'uomo come sinonimo della coscienza universale, che è tenuto assieme dalla serie ininterrotta di atti di coscienza, come si evince dall'esempio del bambino. Feuerbach sta quindi trasformando la nozione di Genere in forma immanente della ragione-pensiero, condizione dello svolgimento della totalità degli atti, nella simultaneità delle singole operazioni intellettuali. Quel ruolo che qui è assegnato al pensiero viene a coincidere sempre più con la *Gattung* umana. I singoli atti di coscienza hanno come destinazione l'acquisizione dei caratteri distintivi della specie, e il movimento opposto, che va dall'universale genere all'individuo singolare, è invece realizzato dall'insieme degli atti compiuti dalla specie attraverso i quali ciascun singolo si soggettiva.

### 3. La nascita della “filosofia genetico-critica”

Negli anni successivi Feuerbach prosegue il progetto di scrittura della storia della filosofia moderna con i volumi *Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibniz* e il *Pierre Bayle*, in cui affronta e riapre, dopo la violenta critica contenuta nei *Gedanken* del 1830, la questione del rapporto fra filosofia e teologia, mostrando come stiano in un rapporto necessariamente contraddittorio ed esclusivo. La teologia è infatti la posizione della soggettività, ovvero è teoria in quanto esprime il punto di vista pratico, perché in questa l'uomo si riferisce agli oggetti, o ai soggetti, come persone. Nella teologia quindi l'uomo si occupa di Dio pensando sempre all'individuo, ricercando la conferma della sua propria soggettività. Essa è dunque contrapposta alla filosofia che, come abbiamo visto, ha come oggetto le essenze universali, rivolgendosi quindi al Genere e non all'individuo. L'aut aut fra le due è quindi inevitabile, e Pierre Bayle e Leibniz sono due filosofi che non riescono a fare i conti definitivamente con la teologia, fermandosi a metà strada. La filosofia infatti ha, per Feuerbach, un rapporto “genetico” nei confronti della teologia perché riconduce il dogma alla sua origine umana, situata nel sentimento, cercando quindi di giustificarlo non alla luce della

ragione astratta, il che darebbe luogo a violente contraddizioni, ma alla luce della vita sensibile e pratica dell'uomo già intrecciata con questa. La teologia è quindi una forma di razionalizzazione della religione, espressione originaria e autentica del divino, in quanto si fonda esclusivamente sulla fede. La fede è perciò misura dell'autenticità e della reale presa che una determinata credenza ha nella storia, nella società o in un individuo<sup>32</sup>.

Nel *Leibniz* si ha infine la tematizzazione della sensibilità come passività. La materia è infatti lo sfondo, la rappresentazione dei limiti delle monadi, la zona di passività che definisce le singolarità, un limite che coincide con la sua stessa esistenza. Quindi, attraverso il riconoscimento della sensibilità, il soggetto ha la facoltà di percepire oggetti che siano altri da lui e dai quali è esso stesso affetto<sup>33</sup>.

Successivamente Feuerbach rinuncia alla carriera universitaria, dando così inizio alla collaborazione con gli "Annali di Halle", rivista di impronta radicale. È in tale contesto che egli scrive nel 1838 il saggio *Per la critica della filosofia positiva*<sup>34</sup>, saggio in cui attacca la filosofia positiva di Schelling e dei suoi allievi, in particolare Jacob Sengler e Franz von Baader, i quali pretendevano di aver portato a compimento l'idealismo attraverso la nozione di personalità assoluta. In particolare, il secondo dei due autori, aveva operato un capovolgimento in senso mistico del pensiero cartesiano: la prima delle certezze non veniva desunta dall'atto di pensare, ma dall'atto di essere pensato da Dio stesso, derivandone poi il concetto di immanenza in Dio, secondo cui tutto viene visto in Dio e attraverso di lui<sup>35</sup>. Per demistificare la messa in opera dalla filosofia speculativa schellinghiana, viene elaborato da Feuerbach uno studio dei rapporti di predicazione che costituirà il nucleo logico della critica alla teologia e della nuova impostazione "genetico-critica"<sup>36</sup>.

Innanzitutto, è il rapporto fra il pensiero universale e persona individuale ad essere declinato in modo nuovo. La filosofia "positiva" degli schellinghiani vuol fare della personalità l'oggetto per eccellenza della riflessione filosofico-teologica, ma il singolare, l'individuale, non può essere oggetto del pensiero.

---

32 Nel *Bayle* si ha una determinazione più precisa del carattere storico-sociale della religione. Vedi. U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, p. 105, Mursia, Milano 1972.

33 C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, p. 276.

34 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia positiva in Annali di Halle*, trad. it di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1981.

35 L. Casini, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, p. 161, Il Mulino, Bologna 1974.

36 E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, p. 12, La Nuova Italia, Firenze 1966.

La filosofia positiva [...] è proprio la fine della filosofia. Il suo principio non è altro che la personalità come *concretum*: Dio è essere personale o la personalità assoluta [...] Ma proprio là dove comincia la personalità in concreto, la filosofia è alla sua fine. La persona è oggetto dell'adorazione, della meraviglia, del consentire, dell'intuizione, ma non oggetto della scienza, non oggetto del pensiero. Persona è in me il non separabile da me, ciò che non si risolve nel concetto, ciò che resta fuori, che non si lascia rendere oggetto di speculazione.<sup>37</sup>

Quando si specula su di un essere personale, invece che intrattenere con esso rapporti personali, come ad esempio fede, stima, rispetto e amore, si esce dal rapporto personale stesso. In realtà i veri rapporti religiosi sono i rapporti terreni perché sono loro il vero oggetto del sentimento, è quindi il Genere, inteso come la totalità immanente di questi rapporti terreni, ad essere l'origine e la vera realtà sacrale e religiosa. Ciò che accade nella religione è che questi sentimenti sono trasferiti su di un essere lontano e trascendente, che non ha altra conseguenza che quella di impoverire l'uomo dei suoi legami naturali terreni. Feuerbach, attaccando filosoficamente la nozione di personalità e di individuo della filosofia positiva, sta operando di conseguenza una saldatura tra critica della religione e critica della situazione politica e sociale della sua epoca, nesso che continuerà ad essere centrale sia ne *L'essenza del cristianesimo* che nei manifesti degli anni '40<sup>38</sup>.

La filosofia positiva è il non credere che crede e il credere che non crede, la mancanza di verità e di carattere, il male specifico del presente quale ha attecchito nel campo della filosofia; è una menzogna con cui il nostro tempo cerca di sgattaiolare dalla morsa delle contraddizioni che lo lacerano da cima a fondo.<sup>39</sup>

La filosofia positiva è una commistione tra filosofia e religione, che non riesce ad essere pienamente né l'una né l'altra. Questa contraddittorietà è anche il sintomo di un'epoca non più cristiana, che si dirige verso lo sfaldamento della religione come fede nel mistero e in ciò che alla ragione appare assurdo. Come già affermato negli scritti precedenti, è nella natura del dogma quello di essere articolo di fede, quindi di essere contraddittorio verso la ragione; se quindi il dogma viene ricondotto a delle operazioni di giustificazione razionale, esso viene necessariamente negato.

La stessa contraddizione investe il rapporto fra teismo e panteismo. Per distinguersi dal panteismo, come fatto da Baader, la filosofia positiva si qualifica come "il sistema

---

37 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia positiva*, pp. 26-27.

38 W. Breckman, *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory*, pp. 120-122, Cambridge University Press, 1999.

39 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia positiva*, p. 29.



dell'immanenza in Dio", utilizzando quindi una categoria panteistica per confutare il panteismo. Immanenza è però l'espressione di una connessione intima, di un nesso intramondano in cui causa ed effetto, sostanza e attributi, sono termini inseparabili l'uno dall'altro. Personalità, al contrario, è una nozione che spezza questo legame reciproco, perché le singolarità sono le une fuori dalle altre senza avere una relazione di coimplicazione necessaria. La personalità di Dio, dunque, spezza il suo legame col mondo, che diviene qualcosa che gli è indifferente: Dio crea un mondo per distinguersi da esso come persona, per estroflettersi ed alienarsi in esso. Tuttavia, il nesso che lega Dio al mondo creato non è comprensibile filosoficamente perché la creazione dal nulla è una relazione arbitraria e non giustificabile tramite nessi necessari e quindi concettuali. Quindi, secondo Feuerbach, la relazione tra Dio e mondo si esemplifica nella teologia attraverso la proposizione "Dio è quello che vuole", mentre nella filosofia, che ricerca la necessità, la proposizione sarà traducibile in: "Dio è quello che deve essere".

All'arbitrio del volere divino poi corrisponde come atto teoretico l'immaginazione, poiché «solo l'immaginazione, non la ragione, può unire cose contraddittorie». Ciò che è pensabile è definito e delimitato dalla ragione, ma «l'immaginazione non ha limiti: è il senso per ciò che non ha senso»<sup>40</sup>. L'immaginazione sostituisce quindi al pensiero la rappresentazione, alla cosa l'immagine, al concetto il fantasma: di conseguenza, tutte le determinazioni della personalità non sono altro che rappresentazioni aconcettuali, immaginazioni ed infine antropomorfismi.

Agostino per esempio dice: dio si adira, ma senza affezione umana, senza passione. Peraltro il concetto dell'ira è proprio quello di una passione. Che è dunque l'ira di dio? Una rappresentazione cieca, un oggetto dell'immaginazione che resta un nulla per il pensiero [...] Il pensiero delimita, definisce, precisa misura e fine all'immaginare; dove invece il pensiero viene meno, si apre all'interpretazione e all'illusione un campo illimitato – donde l'impressione di profondità.<sup>41</sup>

La nozione di personalità assoluta è poi criticata sulla base di un'argomentazione riguardante la natura dell'autocoscienza, che è sempre un'autocoscienza individualmente determinata e delimitata, che consiste nell'atto stesso con cui essa si distingue da un altro e si pone come se stessa. Un'autocoscienza assoluta sarebbe quindi un nulla, perché non sarebbe pensabile senza la sua determinatezza individuale.

---

40 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia positiva*, p. 33.

41 Ivi, p. 34.

Tuttavia, poiché attraverso questa rappresentazione i filosofi positivi vogliono fondare le singole personalità individuali, ne consegue che:

Il concetto di una personalità assoluta è quello di una personalità singola, atomica, fissata per sé, e quindi anche l'autocoscienza della sostanza è un'autocoscienza individuale come la nostra. L'attributo "assoluta" con cui l'autocoscienza della sostanza va diversificata dalla nostra, non esprime dunque un *ens*, una realtà, un determinato concetto oggettivo, ma è semplice immaginazione, miraggio mediante il quale lo speculante si sposta nell'illusione che l'oggetto della sua speculazione non sia il suo proprio io, ma un altro, quello divino.<sup>42</sup>

Il meccanismo psicologico dell'alienazione religiosa avviene dunque in due fasi: la prima, inconscia, è la fase dell'oggettivazione di sé; la seconda, operata coscientemente dal soggetto, è l'attribuzione dei predicati umani alla rappresentazione alienata di sé, conferendo così "al fenomeno del suo proprio essere la parvenza di un essere oggettivo"<sup>43</sup>.

Il soggetto speculante si specchia in sé medesimo: il mezzo trasparente è il pensiero, lo sfondo il fantasma, la rappresentazione l'oscuro fondo aconcettuale su cui il predicato assoluto eleva il concetto in sé reale, come quello della coscienza, a immaginazione aconcettuale, e proprio con ciò a rappresentazione di un altro. Sul fondo oscuro del fantasma il pensiero diviene uno specchio in cui il soggetto scorge se stesso, ma infinitamente ingrandito, così che prende questa copia e immagine di se stesso per un altro essere e ad un tempo come proprio originale e archetipo.<sup>44</sup>

Così, quando Dio si pensa, in realtà a pensarsi è il soggetto speculante, che pensa la sua propria essenza come immagine trattenuta e poi separata da sé, infine ripresa ed ingigantita. Il pensare di Dio è quindi essenzialmente una forma di acquisizione della coscienza di sé da parte dell'uomo, e si vedrà poi come questo elemento entrerà in gioco anche nell'*Essenza del Cristianesimo*. In tal senso l'autocoscienza è un'attività distinguibile in tre momenti, che vengono resi autonomamente dalla religione come le tre sostanze o persone dal pensiero, effetto della proiezione immaginaria e "drammatica" del soggetto. Ciò che da egli viene pensato attraverso la proiezione di Dio – ovvero la sua essenza – è però sottratto al soggetto stesso, che vive una forma di godimento e di obnubilamento del sé nell'essere pensato da Dio.

Tra filosofo e speculante la differenza sta dunque nel riconoscere l'origine antropologica delle rappresentazioni religiose, e nella capacità di distinguere tra la

---

42 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia positiva*, p. 35.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*.

propria essenza individuale e quella generica della specie umana. La speculazione è essenzialmente tautologica perché fa derivare dall'uomo la realtà divina, e da questa poi fa discendere nuovamente la realtà dell'uomo: la realtà umana è pertanto il soggetto mistificato che diviene predicato.

L'origine antropologica di Dio si dimostra attraverso la differenza tra attributi divini ed attributi umani: se infatti il suo conoscere e pensare il "me" singolare fosse di altra natura dal mio conoscere, io non potrei conoscermi nel suo conoscere, e dovrei avere un altro tipo di conoscenza per conoscermi in lui. Come potrei dunque pensarmi di essere pensato da Dio se fosse altro e diverso da me? Di conseguenza, «noi possiamo pensare un pensiero diverso dal nostro [...] poiché se esso è un pensare realmente diverso, allora è un pensiero tale che non ha nulla in comune col nostro e dunque è impossibile; ma un pensare di cui ho un'idea è un pensare in qualche modo simile e corrispondente al mio»<sup>45</sup>.

Le differenze fra il pensiero divino e quello umano, pertanto, si ritrovano sempre all'interno del nostro pensare: "Dio sa e pensa tutto nel sapere se stesso" questa proposizione fondamentale della teologia presuppone l'idea che Dio sia la totalità. Dio però non è una totalità come somma dei singoli enti sensibili, ma è il pensiero che si rivolge all'essenza: Dio è ente degli enti, essere generico perché egli, in realtà, è ciò che accomuna tutti gli enti astraendo dalle loro differenze. Perciò quando penso Dio sono io che lo sto pensando come tutti gli enti nella loro essenza. Il pensiero di Dio non è altro che l'essere generico che appartiene già all'uomo e che manifesta, al contrario, l'autonomia del pensiero umano che non ha bisogno di una fondazione esterna.

Feuerbach insiste poi ulteriormente sull'analogia tra persona divina e persona umana. Prima della creazione l'essere divino sarebbe pago di sé, autosufficiente, ma il porre di Dio enti al di fuori di sé significa in realtà porsi come limitato, ovvero come ente a sua volta. L'atto di creazione è la "confessione spontanea, da parte della persona assoluta di essere solo una persona umana mistificata"<sup>46</sup>. La differenza fra l'io divino e umano è quindi esclusivamente formale perché il primo ha il mondo come presupposto interno, mentre all'io umano il mondo è presupposto esterno. La differenza fra i due consisterebbe nella rappresentazione sensibile, che non aggiunge una differenza

---

45 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia positiva*, p. 39.

46 Ivi, p. 41.

specifica al concetto dell'Io. Inoltre, anche la volontà e il pensiero sono determinazioni umane assegnate a Dio, ma che non hanno rispetto a lui differenze specifiche.

Ciò che trascende l'essere dell'uomo, trascende anche la possibilità di essere percepito e sentito da lui. Ma se i vostri sentimenti sono umani, come necessariamente sono, allora è umano anche il loro contenuto. Qualunque cosa possa mai entrare in essi, non è altro che una manifestazione della natura umana, dell'essere umano a voi occulto che è la misura assoluta dell'individuo umano. E a qualunque oggetto possiate mai rapportarvi, già per il solo fatto che vi ci rapportate, ne fate un oggetto umano. Pertanto la filosofia della religione è filosofia solo quando sa e tratta la religione come la psicologia esoterica.<sup>47</sup>

La dimensione della trascendenza, in questo modo, è radicalmente esclusa dall'esperienza umana, che coincide con la natura stessa, anzi, è la natura ad essere essenzialmente umana, perché in verità, quando l'uomo fa esperienza della natura, essa costituisce lo specchio della sua propria essenza. Anche la religione è specchio della natura umana, ma nella modalità di un riflesso immaginario che dev'essere ricondotto alla sua verità esoterica.

In conclusione, Feuerbach ritorna sulla questione del rapporto tra individuo e compimento della filosofia, esplicitando qui il bisogno di andare oltre Hegel, per non restringere in "angusti limiti di tempo e di spazio" la vita creativa dello spirito umano. Riprendendo poi la critica alla filosofia positiva, Feuerbach afferma che la filosofia deve liberarsi dalle pastoie della speculazione per ridivenire "semplice e naturale" riconducendo alla natura (umana) i fenomeni psicologici e storici. «La speculazione è la filosofia ubriaca. Ritorni dunque sobria la filosofia e allora sarà per lo spirito ciò che la pura acqua di fonte è per il corpo»<sup>48</sup>.

Senza ancora teorizzare un rovesciamento dei rapporti di predicazione, Feuerbach in questo scritto si limita a difendere il pensiero universale, che non ha bisogno di alcuna deduzione "positiva" perché si fonda solo su di sé. La totalità umana della *Gattung*, come sommatoria dei rapporti personali intrattenuti dagli uomini, è qui individuata come il contenuto reale dell'alienazione religiosa. L'antropologia è il segreto della religione e della teologia: l'uomo nel suo essere sensibile, nella totalità dei suoi rapporti personali come Genere, è il vero soggetto, l'origine genetica della religione e della speculazione.

---

47 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia positiva*, p. 44.

48 Ivi, p. 46.

Nello scritto *Filosofia e Cristianesimo*, del 1839, Feuerbach compie un passaggio decisivo verso l'antropologia, identificando lo Spirito hegeliano – come ragione universale – con la stessa *Gattung* umana. Hegel viene perciò accusato di non essere stato capace di esplicitare questa identità perché intendeva nascondere la realtà del mondo moderno, ormai privo di fede. La filosofia della religione di Hegel accetterebbe nella sostanza la fede, nella misura in cui questa coincide con la lettera della dogmatica ortodossa e teologica, ma ne traveste poi il contenuto con la filosofia, destinata a vincere storicamente sulla prima.

Comincia allora per Feuerbach il bisogno di elaborare una filosofia all'altezza dell'epoca presente, che vede il tramonto del cristianesimo nella vita comunitaria dell'uomo. Per adempiere questo compito è perciò necessario confrontarsi direttamente con la filosofia hegeliana, punto di maggiore sviluppo e quindi di maggiore contraddizione dei rapporti tra fede e ragione, filosofia e teologia.

#### 4. La prospettiva antropologica in *Per la critica della filosofia hegeliana*

Con il saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* si ha la formulazione e l'applicazione alla filosofia di Hegel del metodo genetico-critico, che sarà poi usato anche ne *L'essenza del cristianesimo*. In questo scritto Feuerbach si propone, almeno nelle intenzioni, di sviluppare in senso critico una *Entwicklung*<sup>49</sup> della filosofia hegeliana, anche se la distanza teoretica dall'hegelismo è di fatto già segnata dalla sua originale lettura e interpretazione.

Il saggio si apre con la caratterizzazione della filosofia di Hegel come filosofia della differenza, al contrario della filosofia di Schelling che è “una pianta esotica” perché «perde di vista per l'unità, la differenza»<sup>50</sup>. La filosofia hegeliana viene paragonata a un'entomologia, in riferimento particolare alla filosofia della storia, che mostra le differenze tra le varie epoche e i vari popoli, facendo tuttavia passare in secondo piano ciò che le accomuna. Il metodo hegeliano, infatti, è un metodo esclusivamente temporale: «il suo sistema conosce soltanto subordinazione e successione, non sa nulla

---

49 Rambaldi insiste sulla continuità che Feuerbach ritiene avere con Hegel nel suo intento critico, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, pp. 34-41.

50 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana* in *Scritti Filosofici*, p. 47.

di coordinazione e coesistenza»<sup>51</sup>. In questo senso, ciò che manca alla filosofia hegeliana è una natura intesa come spazialità, declinata anche in senso estetico:

Il metodo hegeliano si vanta di seguire il corso della natura; e non c'è dubbio che esso sia ispirato alla natura, ma alla copia manca la vita dell'originale. È vero che la natura ha fatto dell'uomo il signore degli animali, ma non gli ha dato soltanto le mani per domarli, ma anche occhi e orecchi per ammirarli. Quella libertà che all'animale viene strappata dalla mano crudele gli viene restituita dalle orecchie e dagli occhi pietosi. L'amore per l'arte scioglie le catene nelle quali l'egoismo dell'industria umana ha serrato gli animali [...] La natura collega sempre la tendenza monarchica del tempo col liberalismo dello spazio. È vero che il fiore è la negazione della foglia; ma sarebbe perfetta la pianta se il fiore spiccasse su un tronco nudo di foglie?<sup>52</sup>

Allo stesso modo, l'uomo è il culmine della natura, ma senza gli animali la sua vita non potrebbe essere perfetta. In tal modo l'egoismo individuale, che, come si vedrà, si riflette anche nel solipsismo della teologia e della filosofia hegeliana, viene individuato come l'origine dello sfruttamento crudele della natura a causa dell'esclusione della spazialità e della coesistenza "tollerante" dal suo orizzonte di pensiero. La natura è quindi "totalità simultanea"<sup>53</sup>. A questo proposito a Hegel viene rimproverato anche di non aver considerato la religione nei suoi aspetti unitari, nella sua natura, prendendo in considerazione solo la religione cristiana.

La critica alla filosofia hegeliana è perciò rivolta a coloro che ne vogliono fare «l'assoluta realtà dell'idea di filosofia». Il genere non può realizzarsi in un individuo, e quindi la filosofia hegeliana non può essere la realizzazione assoluta della filosofia. Chi fa questa considerazione presuppone «che veramente ci sia un Dalai Lama estetico o speculativo». Citando Goethe, Feuerbach afferma che «solo gli uomini nel loro insieme conoscono la natura, solo gli uomini nel loro insieme vivono l'umano»<sup>54</sup>. Possiamo fare di un individuo il genere solo se invece che affidarci alla ragione ci affidiamo ai sensi, perché l'individuo è in uno spazio e in un tempo, contrassegnato da «un naso ben determinato» mentre la coscienza, il genere in quanto genere, è sovratemporale.

L'autolimitazione dell'individuo, la consapevolezza cioè che egli ha di essere un relativo e non un assoluto, diventa allora condizione di attingimento autentico e non alienato di questi all'universalità della *Gattung*: un individuo che si concepisca assoluto è infatti una mistificazione che, come si è già visto nella *Critica della filosofia positiva*,

---

51 Ivi, p. 48.

52 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, pp. 48-49.

53 Ivi, p. 50.

54 Ivi, p. 51.

dà luogo all'inversione dei rapporti propria del meccanismo psicologico dell'alienazione religiosa.

A questa impossibile incarnazione del genere in un individuo particolare viene poi associata la possibilità di una fine del tempo e dello spazio, e quindi della storia. L'affermazione della categoria dello spazio e di una natura come totalità simultanea ha allora la funzione di una riapertura infinita del processo storico che non può mai risolversi e compiersi definitivamente<sup>55</sup>. Perciò, così come la storia non può finire a causa di un Messia che le ponga termine, così la filosofia di Hegel non può porre fine alla storia della filosofia. Ogni filosofia, infatti, è manifestazione di un'epoca, determinata da un certo bagaglio intellettuale, che ne costituisce il presupposto contingente. Il presupposto storico della filosofia di Hegel è il problema, formulato inizialmente da Fichte, di una esposizione scientifica della filosofia, e quindi è il problema del sistema. Il cominciamento in Hegel ha infatti «il significato di ciò che è primo in sé, ossia primo secondo il metodo scientifico»<sup>56</sup>, e quindi non è il cominciamento nel senso di un «filosofare immediatamente con l'essere reale e la ragione»<sup>57</sup>. Il criterio di scientificità è dato dal movimento circolare della filosofia, per cui l'inizio e la fine del sistema coincidono. Per Feuerbach, Hegel ha rispettato e realizzato compiutamente il sistema a differenza di Fichte, che conclude la sua *Grundlage* con uno scarto tra l'io che deve porre se stesso della fine e l'io assoluto che poneva incondizionatamente se stesso dell'inizio.

Ma resta il fatto che il pensiero sistematico non è il pensiero in sé, il pensiero essenziale, ma solo il pensiero che espone se stesso. Quando espongo i miei pensieri io li trasferisco nel tempo; ciò che in me è una contemporaneità, una intuizione che trascende la successione, diventa ora una serie di momenti.<sup>58</sup>

Il movimento speculativo ha un fondamento che è dato dal rapporto tra pensiero interno ed esposizione ma, per Feuerbach, il pensiero interno è sinonimo di intuizione razionale assoluta, mentre l'esposizione è l'articolazione linguistica di questa intuizione, una mediazione in senso comunicativo. Non ha senso rileggere i tre volumi della *Logica*, perché «la logica esposta non è fine a se stessa» ma il processo di mediazione, l'ordine della successione è del tutto indifferente perché questa successione temporale

---

55 L. Casini, *Storia e Umanesimo in Feuerbach*, pp. 189-196.

56 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, p. 55.

57 Ivi, p. 56.

58 Ivi, p. 57.

viene riassorbita dall'atto conoscitivo, intuitivo ed interiore, del lettore giunto alla fine dell'esposizione. Quindi, alla fine dell'esposizione «l'idea assoluta ha revocato il suo processo di mediazione, sintetizza in sé il processo, toglie realtà all'esposizione: e ciò in quanto afferma di essere il primo e l'ultimo, l'uno e il tutto»<sup>59</sup>.

La generazione dei concetti nel singolo è possibile grazie alla mediazione di un altro, di un filosofo, che reca nella coscienza dell'io ciò che questi è già in grado di intuire e comprendere. La filosofia «uscendo dalla bocca o dalla penna, ritorna immediatamente alla sua propria fonte; essa non parla per parlare [...] ma per pensare»<sup>60</sup>.

Il significato della dimostrazione non può quindi essere colto senza tener conto del significato del linguaggio. Il linguaggio non è altro che la realizzazione del genere, la mediazione dell'io col tu, per rappresentare l'unità del genere togliendo ogni isolamento individuale.<sup>61</sup>

La mediazione ha il significato di essere una dimostrazione per l'altro, grazie all'articolazione linguistica che realizza il Genere. L'esposizione stessa della filosofia diviene una forma possibile di rappresentazione del Genere alla coscienza individuale. Con questa teoria dell'intersoggettività si ha poi un'altra correzione dell'unidimensionalità temporale della filosofia hegeliana, perché solo nella dimensione spaziale del filosofo con gli altri uomini, la dialettica può trovare un vero completamento. Difatti:

L'impulso a comunicare è impulso originario, l'impulso della verità. Solo attraverso gli altri [...] noi diventiamo coscienti e certi della verità di ciò a cui attribuiamo più importanza [...] le maniere con cui si dimostra non sono quindi forme della ragione in sé, non forme dell'atto interiore del pensiero e della conoscenza; sono soltanto forme di comunicazione, modi di esprimersi, esposizioni e rappresentazioni del pensiero, manifestazioni di esso.<sup>62</sup>

Così la dialettica perde il suo senso hegeliano assumendo significato dialogico. Qui ritorna la distinzione tra esposizione e idea della filosofia fatta nella *Critica dell'«Anti-Hegel»*: siccome il pensiero per comunicarsi deve diventare parola, ogni esposizione della filosofia ha solo il carattere di essere un mezzo. Ogni sistema è soltanto immagine

---

59 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, pp. 58-59.

60 Ivi, p. 59.

61 Ivi, p. 60.

62 Ivi, pp. 62-63.



della ragione ed è quindi per essa soltanto un oggetto che la ragione contrappone a se stessa facendone oggetto di critica.

Hegel, il “più perfetto artista filosofo”, essendo riuscito a realizzare un’esposizione scientifica della filosofia, ha trasformato la «forma in essenza, l’essere del pensiero per altri in essere in sé, il fine relativo in fine ultimo. Nell’esposizione voleva anticipare e dominare lo stesso intelletto, voleva comprimerlo nel sistema [...] la filosofia hegeliana è la compiuta autoalienazione della ragione – alienazione che in lui si esprime già in questo, che la sua filosofia del diritto è l’empirismo speculativo allo stato più puro»<sup>63</sup>. Hegel astrae dall’intelletto, comprimendo tutto nell’esposizione che deve avere un cominciamento assoluto, che risulta perciò un procedimento puramente formalistico.

Com’è stato notato da Rambaldi<sup>64</sup>, qui Feuerbach non dubita che la ragione sia la sostanza della realtà, cosa che emerge d’altronde anche nei passaggi sull’intersoggettività. La critica dell’empirismo speculativo della filosofia hegeliana non vuol dire che la ragione sia un predicato del reale, né che lo sforzo razionale di Hegel debba essere capovolto, ma questo passaggio al “materialismo” sarà il risultato di riflessioni successive.

L’esposizione, astratta e formale, facendo sempre riferimento al pensiero come atto intuitivo che la trascende si ritrova, già dall’inizio della *Logica*, con dei concetti che ha presupposto senza poter dedurre, come immediatezza, indeterminatezza e identità, ma anche con delle rappresentazioni metaforiche come, ad esempio, la quiete: «il divenire è inquietudine, l’unità inquieta di essere e nulla, l’esserci è l’unità giunta a quiete»<sup>65</sup>. In queste pagine vi è un continuo rimando alle istanze dell’intelletto. Esso ribatte che «solo un essere determinato è essere, nel concetto dell’essere è contenuto il concetto della determinatezza assoluta»<sup>66</sup>. L’inizio della *Logica* è un inizio astratto, ma proprio per questo non è un vero essere, bensì un’astrazione in contraddizione con la realtà sensibile. L’essere in generale presuppone il punto di arrivo della *Logica*, già pensato dal filosofo prima di scrivere, perché astrazione dell’Idea assoluta. Tuttavia, essa è la traduzione speculativa del reale fuori dal soggetto che è già ricco di determinazioni, e

---

63 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, pp. 65-66.

64 E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, p. 37.

65 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, p. 68.

66 Ivi p. 69. Per la genesi dell’interpretazione feuerbachiana della *Logica* e della dialettica il cui momento del *per-sé* diviene il “nocciolo”, v. F. Tomasoni, *Feuerbach: la dialettica dell’essere e il limite dell’antropologia*, in *Feuerbach e la dialettica dell’essere*, pp. 1-28.

che costituisce il vero cominciamento, ricavato attraverso l'attività intellettuale del filosofo a contatto con la realtà empirica.

Il contrario dell'essere – in generale, come appunto lo considera la logica – non è il nulla, ma l'essere sensibile, concreto. L'essere sensibile nega l'essere logico; il primo è la contraddizione del secondo, il secondo del primo. Per risolvere questa contraddizione occorrerebbe dare la prova della realtà dell'essere logico, la prova che non è quell'astrazione che l'intelletto ora lo ritiene.

L'unica filosofia che inizi senza presupposti è quella che ha la libertà e il coraggio di mettere in dubbio se stessa; è quella filosofia che si genera dal proprio contrario.<sup>67</sup>

Questo conduce alla formulazione della filosofia genetico-critica, a cui non può bastare che il pensiero si dimostri come uguale a se stesso, che sia un monologo della speculazione con se stessa, ma che sappia rendere conto della realtà spaziotemporale e molteplice della natura.

A questo punto Feuerbach comincia un'analisi critica della *Fenomenologia dello Spirito*, che comincia con il capitolo sulla certezza sensibile. Lo stesso dissidio dell'inizio della Logica si ripropone in questa sede. Nella dialettica del *qui* e dell'*ora* si dimostra che l'immediato sensibile è ineffabile e che «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»<sup>68</sup>. Ma con ciò, secondo Feuerbach, non si è dimostrato che l'universale è il reale, bensì che potrà ritenerlo tale solo colui che fin dall'inizio riteneva già l'universale il reale piuttosto che la certezza sensibile. Infatti, per la coscienza sensibile sarà il linguaggio a non avere alcun rapporto diretto con la cosa, ma ogni parola sarà un nome proprio. Da un insieme di nomi propri non si può dedurre la realtà, ad esempio, della “giovanninità”, quindi «la realtà dell'essere sensibile individuale è per noi una verità suggellata col nostro sangue»<sup>69</sup>.

L'inizio della *Fenomenologia* non è altro che un sofisma: se alla sensazione viene meno un “questo” oggettivo e sensibile, al suo posto ne apparirà un altro, altrettanto oggettivo e sensibile. Il “qui” hegeliano non è il qui della realtà, ma è il qui logico, del linguaggio. «Hegel confuta il pensiero dell'essere questo, la *heacceitas*; egli mostra la non verità dell'essere individuale, quale è fissato nella rappresentazione come una realtà teoretica [...] la coscienza sensibile è oggetto solo in quanto oggetto dell'autocoscienza,

---

67 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, p. 71.

68 Ivi, p. 76 cit. da *Fenomenologia dello spirito*, p. 84 tr. it. Enrico de Negri, la Nuova Italia, Firenze 1960.

69 *Ibidem*.

del pensiero, ed è soltanto l'estrinsecazione del pensiero nell'ambito della certezza di se stesso, ecco (quindi) che anche la fenomenologia, o la logica – il discorso è analogo – incomincia presupponendo immediatamente se stessa – *quod erat demonstrandum* – e per conseguenza con una assoluta frattura con la coscienza sensibile». <sup>70</sup>

A questa trattazione della *Fenomenologia* segue una critica a Schelling riprendendo il motivo in apertura del saggio. Il giovane Hegel aderisce infatti alla filosofia dell'identità, che non va considerata una "filosofia assoluta", ma solo l'opposto della filosofia critica di Kant e Fichte. La filosofia della natura è la filosofia dell'idealismo rovesciato, idealismo in cui la natura non è che l'io oggettivato. Quindi l'idealismo critico era già una filosofia dell'identità di soggetto e oggetto, spirito e natura, ma in quest'identità la natura ricopre solo il significato dell'oggetto posto dallo spirito. La filosofia della natura fa un discorso analogo, la natura è il tuo io, «ma un io che è altro per te, e che quindi è per sé reale, distinto da te»<sup>71</sup>. Anche la filosofia della natura è un idealismo, cambiando solamente il metodo e prendendo le mosse da ciò che è oggettivo. Si hanno perciò due verità, due assoluti, lo spirito e la natura, entrambi soggetto-oggetto che sono in contraddizione fra loro. Per uscire da questa impasse, Schelling fa del soggetto il predicato e del predicato e il soggetto, di spirito e natura determinazioni di ciò che è uno e identico, dell'assoluto. Così Schelling determina l'assoluto come una semplice congiunzione tra spirito e natura; ma non si è andati avanti perché già nel concetto di natura si ha questa unità:

Per che cosa si differenzia, dunque, l'assoluto dalla natura? L'assoluto è l'identità assoluta, il soggetto-oggetto assoluto, la natura è il soggetto-oggetto oggettivo, l'intelligenza il soggetto-oggetto soggettivo. Ma che meraviglia! Che sorpresa! Qui ci troviamo di nuovo improvvisamente nel dualismo idealistico; alla natura è stato dato qualcosa che però nello stesso istante le viene ritolto [...] Se l'assoluto viene saputo, cioè se viene tratto dall'oscurità dell'assoluta mancanza di determinazione – in cui è solamente oggetto della rappresentazione e della fantasia – e portato alla luce nel concetto, esso verrà saputo come spirito o come natura. Non c'è quindi scienza dell'assoluto come tale [...] se la filosofia della natura ha come proprio oggetto l'assoluto in quanto natura, il concetto positivo è esclusivamente quello della natura – il che vuol dire che il predicato torna a diventare soggetto, è il soggetto, l'assoluto un predicato vago, che non vuol dire niente [...] E allora o l'assoluto – inteso come ciò che è privo di determinazione, un *nihil negativum* – mi si dilegua nel concetto di natura, o se io non riesco proprio a togliermelo dalla testa, di fronte all'assoluto mi si dileguerà la natura.<sup>72</sup>

---

70 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, pp. 78-79.

71 Ivi, p. 80.

72 Ivi, pp. 82-83.

La filosofia dell'identità di Schelling non riesce a dare spiegazione della differenza di soggetto e oggetto, di spirito e natura, come già Hegel aveva criticato. Questa critica è interessante<sup>73</sup>, perché Feuerbach anche qui compie l'analisi dei rapporti di predicazione di cui ha fatto uso già nella critica alla filosofia positiva. La filosofia di Schelling ha il merito di aver dato all'assoluto una esposizione che teneva conto del suo lato reale, in opposizione a quello ideale già elaborato da Fichte, e tuttavia non riesce a tenersi entro i suoi limiti, pretendendo di voler fare di questa una filosofia assoluta. Hegel introdusse poi nella filosofia dell'Assoluto l'elemento dell'intelletto e del negativo.

L'espressione metafisica di questo è la seguente proposizione: il negativo, il differente, ciò che è oggetto della riflessione va inteso non soltanto come negativo, come finito, ma come positivo ed essenziale. Hegel ha in sé l'elemento critico, negativo. Purtroppo a dare lui l'impronta fu l'idea dell'assoluto. Egli si rese conto, è vero, che all'assoluto faceva difetto l'intelletto [...] ponendo in esso questo principio determinò di fatto, l'assoluto in modo diverso da come aveva fatto Schelling; rivalutò, insomma, la forma, facendone un elemento essenziale: eppure la forma finì col riavere di nuovo [...] il significato di ciò che è solo formale e l'intelletto riprese un significato soltanto negativo.<sup>74</sup>

Così, introducendo l'intelletto come momento del processo dialettico, Hegel aprì la strada per una considerazione reale della natura come positivo; tuttavia, egli rimase accecato dall'Assoluto come Schelling, che ha voluto presupporre come una verità. Come già visto nelle considerazioni sulla *Logica* e la *Fenomenologia*, è questa presupposizione l'origine della scissione tra coscienza e realtà. La forma logica ha dunque il sopravvento sul contenuto, che è dato e che va compreso mediante la distinzione critica tra essenziale ed inessenziale, ovvero le "*causae secundae*". Per questo quella di Hegel non è una filosofia genetico-critica, ma solamente critica:

Filosofia genetico-critica non è quella che dimostra e 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 il soggettivo dall'oggettivo<sup>75</sup>.

---

73 E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, p. 41.

74 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, p. 86.

75 Ivi, p. 87.

Nella pretesa di dedurre la presupposizione “mistica” dell’Assoluto razionalmente, la filosofia hegeliana è “mistica razionale”. In questi passi emerge come la dialettica hegeliana venga interpretata sulla base della filosofia dell’identità di Schelling. Feuerbach riconosce a Hegel il ruolo dell’intelletto come facoltà della differenziazione e della separazione, ma quest’intelletto permane poi esterno, non mediato dalla ragione, e dunque, come in Schelling, le ragioni della differenza rimangono esterne al principio originario dell’Assoluto<sup>76</sup>.

Secondo la lettura di Feuerbach, la funzione assegnata da Hegel alla negazione è il sintomo della mancanza dell’elemento genetico nella dialettica. Alla trattazione di tale questione è dedicata l’ultima parte del saggio. Poiché il nulla non è qualcosa, non è una sostanza, ma è assenza di determinazioni, il nulla non può essere pensato perché si può pensare solo qualcosa di determinato: per poter pensare il nulla, si devono comunque utilizzare delle determinazioni. Qui possiamo individuare il *trait d’union* tra critica del cristianesimo e critica filosofica: i cristiani hanno pensato di poter far sparire la realtà dell’essere nel nulla prima della creazione, ma in realtà l’hanno trasferita in un ente trascendente, ovvero nel Dio che è causa di sé. È perciò colpa del cristianesimo se si è potuta giustificare la fantasia «per cui si fa del nulla un sostantivo»<sup>77</sup>. Feuerbach qui è a un passo dal formulare la filiazione di filosofia speculativa e cristianesimo. Il nulla in realtà non è che il limite della ragione, che «la ragione pone a se stessa [...] perché il nulla è ciò che è assolutamente privo di ragione. Se la ragione potesse pensare il nulla, dovrebbe cessare di essere se stessa, la ragione»<sup>78</sup>. Dunque, è la sostanzializzazione del limite, che sarebbe la negazione considerata correttamente, il risultato della filosofia speculativa; ma questa sostanzializzazione non è che il trasferimento, su un piano metafisico, del rapporto genere-individuo. Il limite è il sentimento dell’esistenza individuale, nei confronti del quale il genere è indifferente, ed è nullificante perché la coscienza del genere continua a sussistere intatta anche dopo la morte dell’individuo. Nella realtà della morte ci si può rappresentare il non-essere come stato di «pura apatia, della pura assenza di sensibilità. L’unità di essere e nulla ha quindi il significato positivo solo in quanto esprime l’indifferenza del genere, o della coscienza del genere, nei

---

76 R. Finelli, *Un parricidio mancato*, p. 207.

77 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, p. 94.

78 Ivi, p. 91.

confronti dell'essere individuo»<sup>79</sup>. Il valore epistemologico della negazione è perciò quello di essere una semplice rappresentazione e non un qualcosa di reale.

Feuerbach rivendica alla filosofia genetico-critica la capacità di distinguere adeguatamente soggetto e oggetto, pensiero e realtà, che la filosofia speculativa ha confuso e mescolato a causa dei fraintendimenti su ciò che dev'essere primario nella genesi.

Se la natura viene rettamente intesa – intesa come la ragione oggettivata – essa sarà allora l'unico canone sia della filosofia che dell'arte. L'oggetto più alto dell'arte è la forma umana [...] l'oggetto più alto della filosofia è l'ente umano. La forma umana non è più una forma limitata e finita [...] essa è invece il genere delle molteplici specie animali, genere che, nell'uomo, non esiste più come specie, ma come genere; quello umano è un ente non più particolare e soggettivo, ma universale, perché l'impulso a conoscere dell'uomo ha come oggetto l'universo; ma solo un ente cosmopolitico può fare del cosmo il proprio oggetto.<sup>80</sup>

L'umanità è il luogo in cui si riassume l'intera realtà, perché è il culmine della natura ed è un "ente cosmopolitico" che ha essenzialmente l'impulso verso l'universale: tuttavia, questo non è più semplicemente la ragione in sé stessa, ma è "la ragione oggettivata" a essere un cosmo, una realtà naturale. Natura che non è solamente esterna, bensì è umana – come già emerso nella *Critica della filosofia positiva* – perché essa ha «edificato non soltanto quella comunissima officina che è lo stomaco, ma anche quel tempio che è il cervello; non ci ha dato soltanto una lingua fornita di papille che corrispondono ai villi intestinali, ma anche orecchie che solo l'armonia dei suoni incanta»<sup>81</sup>.

In conclusione, si può rispondere ora alla domanda iniziale di quale sia il significato dell'antropologia di Feuerbach a partire dallo sviluppo che la *Gattung* ha nella sua filosofia. L'uomo è visto a partire dai saggi di fine anni '30 come luogo di sintesi fra due istanze nel suo pensiero. Da una parte c'è la piattaforma speculativa della ragione universale, elemento panteistico di universalizzazione fusionale dell'individuo nell'intero, che oltrepassa così la propria sensibilità nella *Gattung* universale caratteristica specifica dell'uomo. Dall'altra c'è l'individualità, caratterizzata dalla finitezza e dalla sensibilità, che si trasforma progressivamente da limite da oltrepassare immediatamente senza residuo, in condizione di possibilità dell'esercizio della propria

---

79 Ivi, p. 94.

80 L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, p. 95.

81 Ivi, p. 96.

essenza universale e che, contemporaneamente, diviene anche l'origine dell'estraneazione religiosa che sostituisce alla *Gattung* un ente personale trascendente sul quale vengono proiettate e oggettivate le caratteristiche proprie del Genere umano.

La coppia concettuale di universale e individuale si configura allora, da rapporto immediato e solipsistico, a rapporto mediato, non nel senso della dialettica hegeliana, ma nel senso dialogico e immanentistico del rapporto Io-Tu nel quale l'accesso alla *Gattung* è garantita sia dall'universalità della ragione che dall'esperienza comune della natura e quindi del corpo. È dunque sull'oscillazione tra queste due istanze proprie del pensiero feuerbachiano, nella ricerca di un equilibrio ed una sintesi rispetto ad esse, che si giocherà la stabilità e coerenza del metodo genetico-critico nell'*Essenza del cristianesimo*.





## II. *L'essenza del Cristianesimo: la Gattung tra essenza ed esistenza*

### 1. La duplice struttura della Coscienza e la sua oggettivazione

La stesura de *L'essenza del Cristianesimo* impegnò Feuerbach in una lunga gestazione. Fin dalla prefazione originale del 1841 l'opera si presenta come una sistemazione di pensieri precedenti sulla religione e la teologia che «ora pertanto sono sviluppati, applicati, fondati [...] ma, sia ben chiaro, senza che siano del tutto esaustivi [...] Quest'opera contiene gli elementi beninteso, solo gli elementi e, per di più critici, di una filosofia della religione positiva o della rivelazione»<sup>82</sup>. Il libro si presenta come una *summa* delle opere di critica alla religione, senza perciò rappresentarne il risultato definitivo, aperta ad ulteriori sviluppi e integrazioni<sup>83</sup>.

L'opera si articola, dopo i due capitoli introduttivi sull'essenza dell'uomo e sull'essenza della religione, in due parti: la prima, più ampia, è dedicata all'accordo fra religione ed essenza umana; la seconda, invece, alla loro contraddizione. La prima parte rappresenta le maggiori novità nell'impostazione feuerbachiana, rivendicando il ruolo della sensibilità e dell'esistenza corporea, mentre la seconda si avvale di schemi concettuali già elaborati nelle precedenti opere, in particolare della contrapposizione fra esistenza individuale ed essenza universale<sup>84</sup>. In questa divisione si può scorgere la radicalizzazione del contrasto fra teologia e religione già emersa a partire dal *Leibniz*: la prima parte mostra infatti un apprezzamento della religione come espressione immediata della sensibilità umana. Tuttavia, rispetto al *Leibniz*, vi è anche un cambio di paradigma: negli scritti giovanili la critica della teologia aveva come presupposto la radicale separazione di ragione e sensibilità; ora questa critica è fondata, all'opposto, sulla loro contaminazione, che assume significato politico e sociale come già nella *Critica alla filosofia positiva*<sup>85</sup>.

La prefazione insiste sugli scopi dell'opera; quindi, sul motivo della riduzione della teologia ad antropologia e sulla differenza di religione e filosofia, che si identificano

82 L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 3, trad. it. F. Tomasoni, Laterza, Bari 1997.

83 G. Severino, *Origine e figure del precesso teogonico in Feuerbach*, p. 81-82, Mursia, Milano 1972.

84 F. Tomasoni, *L'opera e il suo autore* in Ivi, p. IX-XXXIII. e *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, p. 223-227.

85 A. Burgio, *Introduzione a L'essenza del cristianesimo*, pp. XVII, XX-XXI tr.it. C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1994.

perché a credere e a pensare è il medesimo ente. Ogni religione è, nello stesso tempo, anche un modo di pensare: così, a differenza che per l'uomo moderno, nell'ottica dell'uomo di fede il miracolo non è contraddittorio rispetto alla ragione<sup>86</sup>. Così, lo scarto storico mette in luce la contraddizione tra fede e ragione<sup>87</sup>. Religione e ragione, anche nei periodi storici di perfetta armonia e identità, si differenziano: la religione è rivolta alla particolarità, mentre la filosofia si rivolge all'universale. La loro differenza consiste nell'*immagine*, che conferisce alla religione un suo statuto specifico; dunque, per essere criticata adeguatamente, essa va fatta oggetto della filosofia genetico-critica, quindi all'interno di un piano epistemologico che le sia pertinente. L'oggetto delle considerazioni di Feuerbach sarà così il cristianesimo nella sua originarietà, quello classico che contiene *a priori* il suo contenuto antropologico e non quello "vile, annacquato, accomodante" del mondo moderno, dove questo viene confermato *a posteriori* dalla storia della teologia. La Prefazione si conclude delineando lo scopo terapeutico e pratico dello scritto; ciò attraverso l'immagine dell'acqua, che ritorna anche nella Conclusione. L'acqua è associata alla ragione naturale e al suo compito di svelamento della religione: «L'acqua è l'immagine dell'autocoscienza, l'immagine dell'occhio umano – l'acqua è lo specchio naturale dell'uomo. Nell'acqua questi si scioglie senza timore tutti i suoi veli mistici»<sup>88</sup>.

Affermata l'universalità della ragione e la particolarità della religione, nei capitoli introduttivi Feuerbach riprende la questione dell'universalità della coscienza, formulando quella che è stata ribattezzata da Louis Althusser come "Teoria dell'orizzonte assoluto", l'oggetto essenziale di un soggetto è l'essenza oggettivata di quel soggetto<sup>89</sup>:

[...] L'oggetto al quale un soggetto si riferisca *essenzialmente, necessariamente* non è altro che l'essenza propria di questo soggetto ma resa oggettiva. [...] Nell'oggetto perciò l'uomo diventa consapevole di *se stesso*: la coscienza dell'oggetto è l'*autocoscienza*

---

86 "La scissione tra persona divina e ragione implica che Dio è oggetto della ragione stessa; la coincidenza tra persona divina e ragione, invece, che Dio è soggetto, in quanto soggetto è la ragione medesima", solo nel caso della "teologia comune" di Cartesio e Kant e non quella "speculativa" dei filosofi positivi, che non vedono questa scissione. Cit. in F. Bazzani, *Nulla di umano mi è estraneo. Studi su Feuerbach*, p. 105, Clinamen Editrice, Firenze 2019.

87 Sulla consapevolezza della dimensione storica in cui si colloca l'*Essenza del Cristianesimo*, v. L. Casini, *Storia e umanismo in Feuerbach*, p. 270-274.

88 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 8.

89 L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 40.

dell'uomo. Dall'oggetto puoi conoscerlo: in esso ti *appare* la sua essenza *manifesta*, il suo io *vero*, *oggettivo*.<sup>90</sup>

La religione si fonda sulla differenza essenziale dell'uomo dall'animale – gli animali non hanno religione. [...] La risposta più semplice ed universale, ma anche più popolare a questo interrogativo è: la coscienza – tuttavia la coscienza in senso stretto; infatti una coscienza in quanto sentimento di sé, facoltà sensibile di distinzione, di percezione delle cose esteriori secondo determinate caratteristiche accessibili ai sensi, una tale coscienza non può essere contestata all'animale. Si ha coscienza in senso stretto solo quando un ente ha per oggetto il suo genere, la sua essenzialità.<sup>91</sup>

La religione è l'oggetto che differenzia l'uomo degli esseri non autocoscienti, ma nel senso in cui egli è cosciente della propria essenza universale. Gli uomini hanno una vita interiore e una vita esteriore, separata, mentre negli animali le due modalità coincidono, nel senso che è la loro interiorità ad essere esteriore e semplice. Solamente l'uomo è in possesso di un'interiorità, separata ed autonoma dall'esteriorità: la religione è conseguentemente l'oggetto interno per eccellenza. Se l'oggetto proprio dell'uomo è la sua essenza alienata, la vita interiore sarà «la vita in rapporto al suo genere, alla sua essenza universale»<sup>92</sup>. La religione non è un oggetto della coscienza, nel senso di un che di separato ed esterno a questa, ma è la coscienza stessa che, come vedremo, si oggettiva e si esteriorizza. Il nodo cruciale che emerge dall'argomentazione di Feuerbach è che la religione non costituisce una semplice differenza d'essenza tra uomo e animale, ma che essa stessa è l'essenza dell'uomo: nella religione è contenuta l'essenza umana in modo completo ed esaustivo<sup>93</sup>.

Che l'uomo sia essere generico non è solo una questione relativa alla vita interna, ma anche della vita esterna; esso si manifesta attraverso delle forme d'esistenza, come oggetti, attività e legami sociali.

L'uomo pensa cioè conversa, parla con se stesso. L'animale non può svolgere alcuna funzione del proprio genere senza un altro individuo fuori di lui; l'uomo invece può svolgere senza un altro la propria funzione generica del pensare, del parlare – infatti pensare, parlare sono funzioni del suo genere. L'uomo, rispetto a se stesso, è contemporaneamente Io e Tu; di fronte a se stesso può ricoprire il posto dell'altro, ma appunto per questo, perché ha per oggetto il suo genere, la sua *essenza*, non solo la sua individualità.<sup>94</sup>

---

90 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 28-29.

91 Ivi, p. 25.

92 Ivi, p. 26.

93 L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 44-45.

94 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 26.

Il parlare e il monologare sono forme di coscienza in senso stretto, cioè delle attività che concretizzano, danno luogo in senso esistenziale all'intersoggettività umana, cioè al Genere. Tra queste forme ci sono anche il pensare, il riflettere, l'agire politicamente e, come si vedrà, soprattutto l'amore. In questo modo si mostrerà chiaramente lo sviluppo della spazializzazione del concetto di Genere trattato nel capitolo precedente: l'impianto speculativo della coscienza universale si apre all'intersoggettività e alla natura, e il rapporto immediato tra singolo ed essenza universale comprende ora i vissuti esteriori, sensibili, pratici e sociali. Il singolo uomo è Genere perché può essere contemporaneamente un *io* e un *tu*, cioè essenzialmente intersoggettivo e sociale, e quindi, secondo Feuerbach, universale.

L'essenza umana, perciò, non si limita solamente alla ragione, ma si estende anche alla volontà e a quello che Feuerbach chiama *cuore*, corrispondente al sentimento e alla sensibilità<sup>95</sup>, organo privilegiato della singolarità particolare. I predicati sono perfezioni assolute, autosussistenti, che hanno in sé la loro finalità. L'essenza umana, che è unità di ragione, cuore e volontà, corrisponde inoltre all'immagine divina della Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo. L'unità dei predicati precede l'esistenza del soggetto e ne testimonia la realtà; essi sono determinazioni che l'uomo non possiede *a posteriori*, ma essi lo costituiscono e lo determinano originariamente, *a priori*: «L'uomo non è *nulla senza oggetto* [...] L'essenza assoluta dell'uomo è la *sua propria essenza*. La forza dell'oggetto su di lui è la forza della sua propria essenza. Così la forza dell'*oggetto* d'amore è la forza dell'*amore*, la forza dell'*oggetto* razionale la forza della *ragione* stessa»<sup>96</sup>.

Poiché l'essenza precede l'esistenza, l'essenza umana, infinita, premette al singolo di riconoscersi come ente sensibile, naturale e limitato. L'atteggiamento che il singolo assume rispetto al limite individualizzante è ancora una volta impiegato da Feuerbach per spiegare l'origine dell'alienazione religiosa a livello individuale<sup>97</sup>. L'origine delle rappresentazioni religiose è, in questo luogo del testo, ricondotta esclusivamente al sentimento. L'essenza della religione è l'essenza del sentimento che, esprimendosi in un primo tempo come essenza soggettiva, viene oggettivandosi nell'ente divino. Non è

---

95 L'accostamento di sentimento e sensibilità risale alle *Lezioni sulla filosofia della religione* di Hegel del 1821 e non ai giovani hegeliani, v. F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana, ricostruzione genetica dell'Essenza della religione*, p. 140.

96 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 28-29.

97 Ivi, p. 31.

quindi l'oggetto a essere religioso, bensì l'oggetto religioso è tale se «non è oggetto del freddo intelletto o memoria bensì del *sentimento*»<sup>98</sup>. Dire che il sentimento è “l'organo del divino”, ovvero che «il sentimento è quanto vi è di più nobile, di più eccellente, cioè di divino nell'uomo»<sup>99</sup>, significa dire che il Dio del sentimento è il sentimento stesso, operazione che prelude all'inversione di soggetto e predicato propria della prima parte dell'opera.

Se nel primo capitolo Feuerbach insiste sul concetto di alienazione (*Entäußerung*) nel suo aspetto positivo di oggettivazione o exteriorizzazione, nel secondo capitolo l'alienazione è intesa come *estraneazione*<sup>100</sup>. Il concetto di alienazione, inoltre, assume una dimensione storica dallo stampo hegeliano che verrà approfondita nella seconda parte dell'opera. Il susseguirsi delle religioni è una storia delle forme di coscienza che l'uomo ha di se stesso, culminanti nel pensiero filosofico. Ogni religione ritiene di aver trovato questa essenza, il suo reale contenuto, illudendosi con ciò di potersi innalzare al di sopra dei propri limiti.

Viceversa però a scorgere l'essenza della religione, a lei stessa nascosta, è il pensatore, al quale la religione è *oggetto*, come non può esserlo alla religione stessa.<sup>101</sup>

La religione «precede dappertutto la filosofia sia nella storia dell'umanità, sia anche nella storia dell'individuo»<sup>102</sup>. Si può di conseguenza affermare che la filosofia è forma finale della religione, ma in un senso diverso da quello hegeliano: la filosofia è un effetto religioso, ed emerge nel corso della storia umana per filiazione da questa. Per Feuerbach la filosofia è un ulteriore raddoppiamento dell'alienazione, tale da giungere a rivelare l'essenza della religione da cui l'alienazione era partita. Nel loro contenuto, ovvero l'essenza dell'uomo, filosofia e religione coincidono, e la prima non fa che svelare il segreto e l'essenza autentica celata nella religione. La filosofia ha dunque un compito sottrattivo, analitico, che consiste nel togliere alla religione l'opacità che impedisce alla coscienza di essere pienamente autocosciente<sup>103</sup>.

Feuerbach torna poi a trattare degli antropomorfismi di Dio, ovvero dell'identità di predicati divini e predicati umani. Sono i predicati, le qualità, gli attributi, a precedere

---

98 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 34.

99 Ivi, p. 33.

100 F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, p. 229-230.

101 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 38.

102 Ivi, p. 37.

103 L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 39-40.

l'esistenza, ma questi non vengono considerati in quanto sensibili e percepibili, bensì in quanto essenze. Per il soggetto umano alienato è l'esistenza che precede le determinazioni oggettive, quando invece sono queste a testimoniare la realtà del soggetto<sup>104</sup>. Le determinazioni nell'estraneazione vengono mediate dall'essere autocosciente, soggetto, di Dio, ovvero dalla soggettività del singolo oggettivata come Genere. La differenza tra predicati divini e umani è solamente un'apparenza, e mostra come il soggetto divino sia un soggetto umano. Feuerbach aggiunge inoltre che tra l'umanità di Dio e l'estraneazione dell'uomo vi è un rapporto direttamente proporzionale: «quanto più si nega il sensibile, tanto più sensibile è Dio al quale il sensibile è sacrificato»<sup>105</sup>. L'attribuzione dei predicati positivi alla divinità comporta che l'uomo debba determinarsi negativamente rispetto a questi. Se Dio è sommamente buono, per contro l'uomo risulterà essere malvagio: tuttavia, egli può riconoscere la bontà come destinazione, come legge divina, e perciò come propria essenza<sup>106</sup>. Ciò che egli afferma di Dio, in realtà lo sta riferendo a se stesso: «l'uomo in Dio e attraverso Dio persegue come fine se stesso»<sup>107</sup>.

Resta dunque da individuare quale rapporto intercorre soggetto e oggetto, coscienza e sensibilità. Seguendo il corso dell'Introduzione, si è visto come Feuerbach chiami in causa la nozione di Coscienza come unità dei predicati di cuore, ragione e volontà; in particolare si è vista l'importanza dei primi due: la Coscienza si struttura nelle battute iniziali del primo capitolo come coscienza sensibile, sentimento di sé e della propria esistenza nel suo essere singolare, comune a tutti i viventi, e come coscienza in senso stretto, ovvero come l'essere universale specifico dell'uomo. In questo modo, però, la relazione tra individuo e specie sembra esposta all'accusa di nominalismo, visto l'incommensurabile scarto che divide gli individui, esistenti, reali e l'essenza universale che li precede<sup>108</sup>. Sembra ancora presente quell'universalità della ragione che accompagna Feuerbach fin dai suoi primi scritti. La ragione non viene mediata dal sentimento e dalla sensazione, all'interno del processo di soggettivazione del singolo come parte della *Gattung*, bensì si presenta come un'essenza che precede

---

104 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 42-43.

105 Ivi, p. 45.

106 Perciò il sentimento del peccato è visto da Feuerbach come una contraddizione dell'uomo con la sua essenza, Ivi, p. 46. Si veda a proposito del tema del peccato, U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach* p. 204-206.

107 Ivi, p. 48.

108 L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 81.

l'intersoggettività, l'esistenza, che può aver luogo già nel singolo che parla e conversa con se stesso, senza che si dia un alter ego in carne ed ossa.

La religione si origina dal sentimento, e tuttavia costituisce anche quella differenza essenziale che sulla base dell'incipit è la coscienza in senso stretto, cioè l'universalità dell'uomo. Pertanto, Feuerbach si trova di fronte al problema di chiarire questo nesso che qui non sembra essere adeguatamente articolato, bensì enunciato in modo contraddittorio<sup>109</sup>. Nell'Introduzione è prevalente l'immagine di una natura dipendente dall'universalità della Coscienza e non autonoma: l'oggetto sensibile resta pura oggettivazione speculare della coscienza umana, identica ad essa solo nella forma dell'essenza, che conferma il permanere nell'opera di un'impostazione idealistica<sup>110</sup>.

## 2. Universalità e sentimento: la questione dell'articolazione dei predicati

La prima parte, che occupa più della metà dell'*Essenza del cristianesimo*, è dedicata all'identità di predicati divini e predicati umani. In questa sezione Feuerbach si occupa di ricondurre i dogmi alla loro origine antropologica, secondo il metodo di analisi descritto nella prefazione alla prima edizione.

Aprondo questa sezione incontriamo un gruppo di capitoli che colgono l'origine dell'alienazione religiosa a partire da un conflitto fra intelletto e cuore, che costituisce un nuovo elemento rispetto a quanto detto nell'Introduzione. Ci si occuperà quindi del primo capitolo, *Dio come legge o essenza dell'intelletto*, e del secondo, *Il segreto dell'incarnazione: Dio come amore, come essenza del cuore*.

È vero che nel primo capitolo è scritto che «l'intelletto è la vera e propria facoltà del genere – il cuore rappresenta le faccende particolari, gli individui, mentre l'intelletto le faccende universali»<sup>111</sup>, ma l'insistenza sull'unità delle facoltà di cuore e intelletto spinge Feuerbach a cambiare questa ripartizione spostando la caratteristica generica, universale, dalla ragione alla sensibilità. Un Dio considerato solamente sotto il punto di vista della legge morale o dell'intelletto, infatti, non è un Dio che corrisponde pienamente all'essenza umana. L'intelletto viene perciò ricondotto alla natura: esso è «essenza universale, panteistica, l'amore per l'universo», amore che si esprime nella

---

109 Per un'analisi dettagliata di queste incoerenze si veda G. Severino, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, p. 83-88.

110 Ivi, p. 93-96.

111 L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 54.

scienza, contrariamente alla religione, in particolare quella cristiana, che è «essenza assolutamente antropoteistica, l'amore dell'uomo per se stesso, l'esclusiva autoaffermazione dell'essenza umana»<sup>112</sup>.

Il contrasto che sorge fra l'essenza assolutamente perfetta della legge e l'abisso che separa il singolo da tale perfezione contraddice l'essenza del cuore che perdona e ha pietà del peccatore. Solo attraverso l'amore l'uomo può prendere coscienza di una essenza divina che non è semplicemente legge e intelletto ma anche cuore, e che è “essa stessa soggettivamente umana”. L'amore è dunque «*terminus medius*, il legame sostanziale, il principio di mediazione fra perfetto e imperfetto [...] l'amore rende Dio l'uomo e l'uomo Dio [...] Amore è materialismo. L'amore immateriale è un assurdo. Ma nel contempo l'amore l'idealismo della natura»<sup>113</sup>.

L'incarnazione è quindi l'apparire effettivo e sensibile di Dio, complementare all'intelletto. Ora che Dio rispecchia completamente l'essenza umana, Feuerbach può compiere il rovesciamento di soggetto e predicato che aveva anticipato nell'Introduzione. Il Dio che si fa uomo è perciò l'apparizione, in forma immaginaria, dell'uomo che si fa Dio nella coscienza religiosa. Il mistero dell'incarnazione è quindi l'amore dell'uomo per l'uomo. «L'amore supera Dio. È all'amore che Dio sacrificò la sua maestà divina. [...] Fu l'amore a se stesso? A sé come Dio? No! L'amore per l'uomo»<sup>114</sup>. Il richiamo all'amore come fondamento della religione mette in evidenza l'aspetto comunitario e collettivo del patire: l'incarnazione, infatti, è detta «lacrima della compassione divina [...] apparire di un'essenza dai sentimenti umani, perciò essenzialmente umana»<sup>115</sup>.

Il capitolo successivo, *Il segreto del Dio sofferente*, segue questo tracciato. Dio, fattosi uomo, conferma il proprio amore per l'umanità attraverso la sofferenza. Cristo è quindi l'essenza del cuore (*Herz*), facoltà che viene distinta dalla fantasia per essere passiva e ricettiva, invece che attiva e libera: «Il segreto del Dio sofferente è perciò il segreto della sensazione. Un Dio che soffre è un Dio che sente, che ha fine sensibilità»<sup>116</sup>. Il cuore corrisponde all'essere sensibile, ricettivo e corporeo dell'uomo, che lo “soggioga”, lo “domina”, non ammettendo alcunché di superiore a sé, nemmeno

---

112 Ivi, p. 56-57.

113 Ivi, p. 59-60.

114 Ivi, p. 64.

115 Ivi, p. 61.

116 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 75.



Dio. Nella sofferenza, come principio del cuore e del sentimento, è vista anche l'origine e la differenza del cristianesimo dal paganesimo antico: «la storia del cristianesimo è appunto la storia della sofferenza dell'umanità»<sup>117</sup>.

Tuttavia come la sofferenza contraddice all'animo obiettivo, al cuore dell'uomo naturale o autocosciente, giacché in lui è prevalente l'istinto alla spontaneità, alla manifestazione della propria forza: così *al cuore, cioè all'animo soggettivo, rivolto solo all'interno, schivo del mondo, concentrato solo su di sé* corrisponde in verità la sofferenza.<sup>118</sup>

Feuerbach sta qui introducendo un'ulteriore articolazione in seno ai predicati dell'essenza umana, distinguendo tra animo (*Gemüt*) e cuore (*Herz*). Questa descrizione è situata nelle prime pagine dell'Appendice, che costituiscono così un luogo cruciale de *L'essenza del cristianesimo*.

*Dio come Dio è l'essenza obiettiva della ragione o dell'intelletto, Dio come uomo, come oggetto della religione, è l'essenza obiettiva del cuore o dell'animo.* In verità dunque si distinguono l'intelletto da una lato e il cuore o l'animo – inteso come identico al cuore – dall'altro. La ragione è il sentimento di sé del genere in quanto tale; l'animo è il sentimento di sé dell'individualità. Il cuore è l'amore dell'uomo verso i suoi, la ragione l'amore dell'uomo per il genere.<sup>119</sup>

Quindi viene riproposta la ragione come facoltà propria del genere, mentre l'animo o cuore – qui ancora utilizzati in modo equivalente – come facoltà dell'individuo. Torna riformulato lo schema panteistico e razionalistico di universalizzazione del singolo nella *Gattung*, ma questa universalizzazione si attua come sentimento di sé<sup>120</sup>. La ragione libera la natura della sua finitezza esteriore e si identifica col Genere, a differenza del cuore, cui spetta di liberare l'individuo dai propri limiti naturali, trasformando l'opposizione di cuore e ragione in una complementarità reciproca<sup>121</sup>.

L'identificazione di ragione e Genere, è inizialmente accentuata: la ragione infatti «ha la sua adeguata esistenza solo nel genere»<sup>122</sup>. Il tentativo di attribuire alla *Gattung* quanto negli anni giovanili era proprio della “Ragione, una universale, infinita”, riceve in questo luogo una soluzione originale, che ha bisogno di giustificarsi anche alla luce della sua progressiva “materializzazione”. Nella trattazione immediatamente successiva,

---

117 Ivi, p. 73.

118 Ivi, p. 74.

119 Ivi, p. 289.

120 R. Finelli, *Un parricidio mancato*, p. 193.

121 L. Casini, *Storia e Umaneismo in Feuerbach*, p. 292.

122 L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 290-292.

perciò, si può individuare il tentativo di comporre sensibilità e universalità nel Genere<sup>123</sup>.

Dio è il cuore dell'uomo *emancipato*, redento dai limiti, cioè dalle leggi della natura. Il cuore *senza limiti* è l'animo; Dio è l'*illimitato sentimento di sé* dell'animo umano. A questo punto arriviamo alla *differenza di cuore ed animo*. L'*animo in accordo con la natura* è il cuore, il cuore *in contraddizione con la natura* è l'animo. Oppure: il cuore è l'*animo obiettivo, realistico*, l'animo il cuore *soggettivo, idealistico*.<sup>124</sup>

Lo *Hertz* è facoltà sensibile, realistica, consapevole del proprio limite, «riconosce la potenza del destino, riconosce anche la morte della propria amata»; il *Gemüt* è lo *Hertz*, ma intollerante verso il limite, verso ciò che contrasta con i propri desideri.

L'animo è di essenza trascendente, soprannaturale [...] *anelito* verso Dio e *l'immortalità* [...] i dolori del cuore vengono dai *fatti*, i dolori dell'animo da *rappresentazioni* [...] Il cuore è *attivo*, l'animo *passivo*, il cuore è *pronto all'aiuto*, l'animo *alla consolazione*. Cuore è soffrire *in quanto compartecipazione*, compassione, animo *soffrire in quanto sentimento di sé*.<sup>125</sup>

Feuerbach insiste quindi sull'unità di cuore ed animo, che non sono due facoltà diverse, ma la stessa che può darsi secondo due modi, uno razionalistico e l'altro mistico, che fondano la differenza tra paganesimo e cristianesimo: se il secondo corrisponde all'animo, il primo corrisponde invece alla ragione, ma più correttamente al cuore<sup>126</sup>. Perciò si può vedere in queste pagine il passaggio dal razionalismo panteistico degli anni '30 ad una posizione che prelude alla "sensibilità universale" dei *Principi*, senza per questo essere dichiaratamente materialistica<sup>127</sup>. Allo *Hertz* spetta il compito di produrre la *Gattung*, l'unità universale del genere, nella compartecipazione e compassione dei singoli che costituiscono fra loro legami d'amore, alla base delle istituzioni familiari e sociali: un organo corporeo, non più la ragione speculativa, è ormai il "tessuto connettivo" dell'antropologia feuerbachiana<sup>128</sup>. Con lo *Hertz* ci si trova di fronte ad una genesi del soggetto data dall'unità operativa di sensibilità e ragione, una umanità che si costituisce a partire dalla coscienza dei suoi limiti naturali.

---

123 L. Casini, *Storia e Umanesimo in Feuerbach*, p. 293.

124 L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 292.

125 Ivi, p. 292-293.

126 Ivi, p. 294.

127 L. Casini, *Storia e Umanesimo in Feuerbach*, p. 294.

128 L. Casini, *La riscoperta del corpo, Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma 1990, p. 153.

Feuerbach perciò è ritornato, dopo quanto scritto nell'Introduzione, sulle facoltà e i predicati dell'essenza umana, modificandone l'articolazione. Questa partizione, se da un lato mostra le incongruenze de *L'essenza del cristianesimo* presa nel suo insieme<sup>129</sup>, dall'altro è anticipatrice di alcuni risultati teorici della Fenomenologia husserliana<sup>130</sup>, che si manifestano anche nell'importanza rivestita dall'intersoggettività nella costituzione della *Gattung*.

Si assiste quindi ad una duplice genesi della religione: nell'Introduzione e nei capitoli sull'incarnazione e la sofferenza di Cristo, viene individuato il sentimento come esclusivo principio di formazione del religioso, mentre nel capitolo *Dio come legge o essenza dell'intelletto*, nell'Appendice viene individuata come coesenziale al sentimento la ragione. Il secondo modello è quello prevalente nell'opera, ed è inoltre coerente con l'insistenza di Feuerbach sull'unità di Coscienza ed Essenza, *Bewusstsein* (aspetto soggettivo) e *Wesen* (aspetto oggettivo)<sup>131</sup>. Per questo si può parlare della presenza di una teoria dell'intenzionalità della coscienza in Feuerbach<sup>132</sup>: egli parla il linguaggio delle facoltà, ma queste facoltà sono autentiche nella loro unità e nel loro reciproco gioco; mentre, interagendo disfunzionalmente, l'unità si scinde producendo l'alienazione religiosa.

L'unità dei predicati umani, la coesistenza di ciascuno in ogni attività umana – modalizzata diversamente sulla base dell'attività presa in considerazione – pone inoltre il problema, non chiaramente risolto da Feuerbach, del loro rapporto<sup>133</sup>. È la facoltà, con la sua specifica modalizzazione ad essere originata dall'attività umana, preesistente ad essa? O è l'attività ad essere prodotta dalla particolare modalizzazione delle facoltà?

### 3. La *Gattung* come intersoggettività sensibile e corporea

Senza che ci si possa addentrare nella totalità dei capitoli si prenderà in considerazione la questione della comunità e si cercherà di mostrare il duplice utilizzo della nozione di *Gattung*. Riprendendo da dove la lettura della prima parte è stata

---

129 Vedi G. Severino, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Cap. V, p. 127-144.

130 Vedi L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 55-64.

131 Ivi, p. 56-57.

132 Ivi, p. 57.

133 G. Severino, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, p. 148-149.

interrotta, ci si imbatte nel capitolo *Il mistero della Trinità e della Madre di Dio*, che mette in luce il tema dell'intersoggettività.

Il dogma della Trinità, a cui Feuerbach aggiunge il culto cattolico di Maria, è l'immagine alienata della comunità umana, «la coscienza che l'uomo ha di sé nella sua totalità è la coscienza della Trinità»<sup>134</sup>. Il primo aspetto della Trinità è l'oggettivazione dell'autocoscienza umana: «come l'uomo non può concepirsi senza coscienza, così neppure Dio può esserlo. *L'autocoscienza divina non è altro che la coscienza della coscienza in quanto essenzialità assoluta*»<sup>135</sup>, e «come unità piena, ricca di relazioni, *fra io e tu*»<sup>136</sup>. Tale unità dell'uomo è detta "empirica", a conferma della prospettiva idealistica adottata nel capitolo<sup>137</sup>. Se Dio Padre è l'interiorità dell'uomo privata del mondo e dai legami sociali, il pensiero solitario bisognoso solo di se stesso, il Figlio è l'oggettivazione dell'autocoscienza del Padre, che diventa così ricettacolo dei bisogni sensibili del cuore umano.

Tuttavia da un Dio solitario è escluso il bisogno, essenziale all'uomo, di amore, di comunione, dell'*autocoscienza reale, adempiutasi*, dell'*alter ego* nel senso più stretto ed ampio. Questo bisogno [...] è Dio Figlio – un altro secondo ente, differente dal Padre nella *personalità*, ma nell'essenza identico a lui – il suo *alter ego*.<sup>138</sup>

Lo Spirito Santo passa in secondo piano: in quanto personificazione del legame d'amore del Padre col Figlio, esso in un certo senso coincide col cuore e quindi non aggiunge altro che non sia già stato espresso dalla seconda persona<sup>139</sup>. Feuerbach a questo punto attua una distorsione del dogma trinitario sul modello della famiglia naturale: anche la Madre di Dio rientra a pieno titolo nella relazione trinitaria in quanto genitrice del Figlio, tanto quanto il Padre:

[Ella] senza fecondazione *maschile* ha generato il Figlio, come Dio Padre senza grembo *femminile* ha generato il Figlio, sicché dunque Maria costituisce nell'intimo della Trinità l'antitesi necessaria al Padre.<sup>140</sup>

Il Figlio è intermedio fra l'essenza maschile e quella femminile, è della stessa essenza del Padre, a cui poi si aggiunge il sentimento di dipendenza, di passività che

---

134 L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 78.

135 Per l'analogia con la *Critica dell'«Anti-Hegel»*, vedi ivi, p. 78-79 (nota).

136 Ivi, p. 79.

137 F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, p. 239.

138 L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 81.

139 Ivi, p. 81 (nota). Vedi in merito anche F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, p. 239.

140 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 84.

Feuerbach identifica con la femminilità della Madre; ella è l'immagine della natura in Dio. Inoltre, il Figlio è legato alla Madre da un sentimento d'amore archetipico dell'amore umano, in particolare dell'uomo verso la donna. Per questo il protestantesimo, eliminando il culto mariano, la donna celeste, ha eliminato di conseguenza il celibato del clero e si è riappropriato della donna terrena; ma col suo atteggiamento ipocrita, il cristianesimo riformato mette in luce la relazione inversa tra Dio e mondo e l'assurdità del dogma trinitario così concepito, che ha perso il suo significato pratico e teorico:

La fede nell'amore di Dio è la fede nel principio femminile come principio divino. L'amore senza natura è un'assurdità, un fantasma. Riconoscete nell'amore la sacra necessità e profondità della natura!<sup>141</sup>

Il tema della natura e della sessualità è ripreso nel capitolo *Il segreto della natura in Dio*, che polemizza sul concetto di natura di Schelling e di Jakob Böhme. La critica è funzionale alla riformulazione di un nuovo concetto di natura, intesa come corporeità, antitetica alla natura residuale dell'Introduzione. Feuerbach, come già fatto nella critica del '39, riconosce a Schelling di aver posto una natura autonoma dallo spirito e, in particolare, di aver compreso il primato genetico della prima sul secondo:

la natura, la materia non può essere spiegata e dedotta dall'intelligenza; piuttosto è il fondamento dell'intelligenza, il fondamento della personalità, senza avere essa stessa un fondamento; lo spirito senza natura è un'irreale astrattezza; la coscienza si sviluppa solo dalla natura.<sup>142</sup>

Tuttavia, la natura di Schelling si tinge di colori mistici: egli ha sostituito la natura reale, fatta di "carne", con una immaginaria, producendo un effetto analogo allo sdoppiamento patologico della religione. Il mistico si esprime attraverso un linguaggio indeterminato, "subdolo", parla di "forze", «ma cos'è ora quella forza e vigore che è tale solo nella sua differenza dal potere spirituale della bontà e intelligenza se non la forza e il vigore *corporeo*?»<sup>143</sup>. Una natura senza corpo è un «concetto vuoto, astratto», e il corpo più reale è quello fatto di carne e sangue, la cui forza è quella dell'istinto sensibile, in particolare quello sessuale, il più potente insieme all'intelligenza.

---

141 Ivi, p. 86.

142 Ivi, p. 104.

143 L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, p. 107.

La natura [...] non è *nulla senza corpo*. Il *corpo* è unicamente quella *forza negativa, che limita, raccoglie, restringe e senza la quale non è concepibile alcuna personalità*. Togli alla tua personalità il suo corpo – le togli la sua coesione. Il *corpo è il fondamento, il soggetto della personalità*. Solo mediante il *corpo* si distingue la *personalità reale* da quella *immaginaria* di uno spettro. [...] *Carne e sangue sono vita*, e la *vita soltanto* è la realtà, l'*effettiva realtà* del corpo. Ma carne e sangue non sono nulla senza l'*ossigeno della differenza sessuale*. La differenza sessuale non è superficiale o limitata solo a certe parti del corpo; essa è *essenziale*; penetra nelle *ossa* fino al *midollo*. *Sostanza del maschio* è la virilità, della femmina la femminilità. [...] La *personalità* non è perciò *nulla senza differenza sessuale*; essa si distingue *essenzialmente* in personalità maschile e femminile. Dove non c'è un tu non c'è un io; tuttavia la differenza fra io e tu, condizione fondamentale di ogni personalità, di ogni coscienza, è *reale, viva, ardente solo in quanto differenza di maschio e femmina*. Il «tu» fra maschio e femmina ha un suono del tutto diverso dal monotono «tu» fra amici.<sup>144</sup>

Il corpo costituisce quel limite razionale che lega la personalità alla materia e che funge da condizione di soggettivazione dell'individuo nella *Gattung* e la sua riproduzione. Lo *Hertz* è pertanto l'equivalente del corpo inteso come facoltà sensibile-universale; si può dire che ciò di cui è privo il *Gemüt* è il limite reale, razionale e naturale del corpo, che viene sostituito dai limiti immaginari del desiderio e che scambia la personalità corporea con quella fantasiosa e spettrale di Dio<sup>145</sup>. Il corpo è il vero io dell'uomo, determinato nella sua totalità dalla differenza sessuale, differenza primaria e fondante del Genere. La natura feuerbachiana si conferma così una realtà antropologica, modellata sul corpo dell'uomo, eredità dell'idealismo "generico" degli scritti giovanili<sup>146</sup>. La natura "umana" arriva in questo modo fino anche a Dio: se si pone una natura in Lui, questi dovrà coerentemente determinarsi come essere sessuato.

È la sessualità che fonda l'intersoggettività del Genere, ed è nell'amore che abbiamo quella forma di esistenza privilegiata come condizione della sua attuazione. Si arriva così al capitolo *La differenza del cristianesimo dal paganesimo*, uno dei più importanti riguardo la questione del rapporto tra individuo e *Gattung*. L'amore è la realtà del Genere nella forma del sentimento, invece che nella forma di un oggetto puramente razionale. Attraverso l'amore, l'individuo imperfetto e incompleto postula l'esistenza di un tu, che ne completi e ne sopperisca le mancanze<sup>147</sup>.

L'infinità del Genere, in atto nella realtà empirica attraverso l'amore, mostra il cambiamento di significato della nozione di *Gattung* in questo luogo del testo. Si è già

---

144 Ivi, p. 108.

145 L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 78-81.

146 L. Casini, *La riscoperta del corpo: Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, p. 150.

147 L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 172.

visto, in Introduzione, come la *Gattung* non fosse propriamente un'astrazione, un residuo comune alle singole individualità, ma l'unità dei predicati umani oggettivati, ovvero un'essenza (*Wesen*) a cui corrispondeva, dal lato del soggetto, la Coscienza intesa come coscienza in senso stretto. Se come oggetto il Genere assumeva l'aspetto di un'essenza universale immanente (o trascendente se estraniata come Dio), nella prima parte la *Gattung* si configura sul piano dell'esistenza reale e sensibile, come totalità degli individui umani.

Tutte le determinazioni divine, tutte le determinazioni che fanno di Dio Dio, sono determinazioni del genere –determinazioni che sono limitate nel singolo, nell'individuo, ma i cui limiti sono tolti nell'essenza del genere e perfino nella sua esistenza – in quanto esso ha la sua esistenza adeguata solo in tutti gli uomini presi insieme [...] Il futuro svela però sempre che i presunti limiti del genere erano solo limiti degli individui.<sup>148</sup>

La totalità della *Gattung* è una totalità empirica, somma dei singoli individui nella quale vengono incluse anche le dimensioni non attualmente esistenti del passato e, in particolare, quella del futuro. È questa totalità empirica a coincidere con le stesse determinazioni umane, che trovano pertanto la loro perfezione nell'illimitato dipanarsi del genere nel tempo, a dimostrazione che il limite della specie, di volta in volta fissato a un determinato livello, può essere ulteriormente spostato in avanti grazie alla riproduzione della vita (biologicamente intesa) per mezzo del rapporto sessuale. Di conseguenza, l'amore per Feuerbach è soluzione all'aporia di un infinito in atto nel presente finito, alla contraddittorietà di una totalità che può darsi nella sua infinitezza e perfezione se non nell'illimitato scorrere del tempo, senza che questa si possa mai compiere una volta per tutte<sup>149</sup>. È così che viene superata la contrapposizione tra individualità, legata alla sensibilità e l'universalità della ragione, per come si era profilata dagli scritti giovanili e nell'Introduzione: tuttavia è anche qui che si ripropone, attraverso l'amore sessuale, lo stesso scarto infinito che c'è tra la singola particolarità e l'universalità della *Gattung*, non più a livello del pensiero, ma nel ciclo riproduttivo della specie che resta irriducibile e qualitativamente altra ai singoli individui<sup>150</sup>. Nell'esperienza dell'amore si ha innanzitutto il *vissuto*<sup>151</sup>, in forma relazionale, della

---

148 Ivi, p. 168.

149 L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 82-83. Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, p.130, Einaudi, Torino 1949. Per il quale l'amore feuerbachiano non è che una vuota frase sentimentale.

150 R. Finelli, *Un parricidio mancato*, p. 196.

151 L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 87.

dipendenza da un altro ente sensibile-naturale, che costituisce l'esperienza originaria della dipendenza dalla natura *tout court*.

L'io temprà il suo sguardo nell'occhio di un tu prima di sopportare la vista di un'essenza che non gli riflette la sua propria immagine. L'altro uomo è il legame fra me e il mondo. Io sono e mi sento dipendente dal mondo giacché dapprima mi sento dipendente dagli altri uomini. [...] Il *primo* oggetto dell'uomo è l'uomo. Il senso della natura, che solo ci apre alla coscienza del mondo come mondo, è un prodotto tardo.<sup>152</sup>

La passività fonda il legame intersoggettivo, come già visto a proposito dello *Hertz*, come emerge dai capitoli dedicati alla preghiera, alla fede e ai miracoli, e negli sviluppi naturalistici de *L'essenza della religione*. Già in questi passi dell'*Essenza del cristianesimo*, si può constatare che sono i corpi umani in quanto innanzitutto corpi naturali e sensibili, dotati cioè di qualità oggettive, a costituire il tessuto connettivo della *Gattung*. Feuerbach mette così in luce la struttura corporea della soggettività, ovvero che essa non è solamente attiva ma anche passiva, che è soggetto tanto quanto è oggetto e che questa passività del soggetto corrisponde all'attività dell'oggetto.<sup>153</sup> Il soggetto è passivo come l'oggetto e l'oggetto è attivo come un soggetto: questa identità è all'origine del divenire autonomo nell'immaginazione di Dio: il sentimento di dipendenza che caratterizza la relazione nell'amore, corrisponde all'essere attivo dell'oggetto col quale il soggetto è in relazione. L'oggetto si rivela un secondo soggetto al quale il primo soggetto è sottomesso, fungendo da testimonianza e garanzia della sua esistenza, in quanto il predicato precede sempre il soggetto.

La religione è la progressiva coscientizzazione di questo vissuto originario e Dio è l'incunabolo della *Gattung*, la cui molteplicità empirica, estesa nello spazio e nel tempo, diviene essenza ovvero unità di tutte le perfezioni umane oggettivate in un individuo immaginario<sup>154</sup>. Nella seconda e ultima parte dell'opera Feuerbach si occupa del processo di formazione e dissoluzione di questa rappresentazione inadeguata del Genere nella religione e nella teologia, il che ha prestato il fianco alle prime critiche che accusarono lo scritto di essere solo *pars destruens* della teologia e di non contenere quell'intenzione propositiva che Feuerbach annunciava già nella Prefazione. Nel capitolo *La contraddizione nel concetto dell'esistenza di Dio* emerge la dimensione storica di quest'evoluzione, che procede dall'immediatezza dell'identificazione

---

152 L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, pp. 98-99.

153 A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, pp. 126-134.

154 L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, p. 173.



dell'uomo con Dio, quantitativamente più potente di lui, alla distinzione che diviene progressivamente anche qualitativa, attraverso la sua razionalizzazione il cui primo esempio sta nella dimostrazione formale della sua esistenza. Così, Feuerbach concepisce una storia (*Historie*) della fantasia e l'immaginazione<sup>155</sup>: il fatto storicamente rilevante è costituito dai mutamenti dell'animo dell'umanità; esso è l'effetto dello spostamento della filosofia genetico-critica dal piano esclusivamente concettuale, metodologico a quello concettuale-pratico, cioè psicologico, della religione.

Il ruolo teorico della storia, come sipario degli avvenimenti di alienazione e disalienazione dell'uomo, si rivela fondamentale nello scarto tra individuo/esistenza e Genere/essenza, ovvero come concetto che interviene per adeguare esistenza ed essenza, ma senza che la prima possa mai realizzarsi pienamente nella perfezione della seconda. Nel luogo "privilegiato" della riappropriazione dei predicati umani, sostiene Althusser, la dimensione storica si abolirebbe in quanto realizzazione della sua origine – coincidenza di inizio e di fine<sup>156</sup>. Questa conclusione tuttavia, non può non tradire la preoccupazione che Feuerbach ha sempre avuto di mantenere aperta la dimensione del futuro, riflettendo sul limite e sulla potenza dell'uomo nella natura, divenendone talvolta assertore e profeta, ma sempre a partire dal riconoscimento del fatto che non c'è mai realizzazione piena dell'essenza nell'esistenza, in particolare nell'esistenza singolare e individuale e che è solo a partire dal riconoscimento di questi limiti che si possono esprimere le potenzialità insite nella natura dell'uomo. La questione dell'essenza come unità dei predicati, in questa lettura, è costituita così dall'equivoco di essere, a un tempo perfezione e a un tempo potenzialità dell'umanità stessa.

---

155 C. Cesa, *La «storia» negli scritti di Feuerbach*, in *Studi sulla sinistra hegeliana*, pp. 178-184, Argalia, Urbino 1972.

156 L. Althusser, *Su Feuerbach*, p. 89.

## Conclusione

Io sono dappertutto, assolutamente, dai piedi fino alla punta dei capelli, dal primo all'ultimo atomo, essere individuale [...] 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. Io voglio, ma di nuovo non col tuo volere o con un volere generale, bensì col mio proprio, che si attua per mezzo di questi muscoli qui.<sup>157</sup>

Come visto nel primo capitolo, l'approdo antropologico del giovane Feuerbach coincide con un mutamento della nozione di *Gattung*, che da riferimento interiore e speculativo della ragione si 'spazializza' in una natura onnicomprensiva di ciascun singolo e dei rapporti comunitari. L'umanità, a partire dai saggi di fine anni '30, diviene la sintesi fra la piattaforma speculativa della ragione universale, l'elemento panteistico di universalizzazione fusionale dell'individuo nella totalità e quella della sensibilità singolare, che da scarto residuale si trasforma in condizione di possibilità dell'esercizio della propria essenza universale. Al contrario, quando l'individualità diviene ipertrofica, essa è l'origine dell'estraneazione religiosa, che sostituisce alla *Gattung* intersoggettiva un ente personale trascendente sul quale vengono proiettate e oggettivate le caratteristiche proprie dell'umanità.

La coppia concettuale di universale e individuale si configura così da rapporto immediato e solipsistico, a rapporto mediato, non nel senso della dialettica hegeliana, ma in un senso dialogico e immanentistico. Nel rapporto fra *Io* e *Tu* l'accesso alla *Gattung* è garantita sia dall'universalità della ragione che dall'esperienza comune della natura e del corpo. Tuttavia, il risultato raggiunto nella *Critica* del '39 non sembra definitivo per Feuerbach. L'oscillazione fra l'universalismo della ragione e la sensibilità singolare del corpo nell'*Essenza del cristianesimo* si presenta nuovamente fra il tentativo di sistemazione teorica dei capitoli introduttivi e la prima parte. Nell'Introduzione, la Coscienza è strutturata in coscienza di sé, sensibile, propria di tutti gli esseri animati e in coscienza in senso stretto, propria dell'uomo, che è coscienza dell'infinità della coscienza, autocoscienza che trova in sé stessa l'infinità propria del

---

157 L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo, specialmente in relazione alla libertà del volere*, p. 101, a cura di F. Adinolfi, Laterza, Bari 1993.

Genere. Questa duplicità della Coscienza ripresenta così la stessa differenza fra individuale e universale del razionalismo panteistico degli esordi.

Nella prima parte dell'opera e nell'Appendice lo scarto individuale-universale viene modificato rispetto all'impianto introduttivo con la distinzione di *Hertz* e *Gemüt*, modi della coscienza riguardanti il rapporto di sensibilità e ragione, bisogno e limite del corpo. In secondo luogo, il superamento della differenza tra individuale e universale avviene nella dimensione 'epocale' che assume l'oggettivazione umana, ovvero nel percorso coscienziale che dalla religione passa alla teologia, per arrivare infine alla filosofia. Parallelamente a questa storia della coscienza, la riproduzione biologica del Genere trova nell'amore la manifestazione privilegiata della sua infinità e potenza. Il ciclo illimitato di ricambio organico della specie è un cattivo infinito che annulla il momento individuale nell'universalità ora spostata nella dimensione corporea e passiva del corpo, luogo di ibridazione dei singoli in cui è già presente una pluralità.

Il sensibile, la passività, il legame di dipendenza scoperto da Feuerbach nel suo recupero della natura pone così le premesse appena accennate, ma visibili nella differenza sessuale, non solo per una crisi dell'impianto antropocentrico dei primi anni '40, ma anche quello in generale universalistico a cui questo è inizialmente connesso, che conduce così verso la ragione 'individuale' e al chiasma di soggetto e oggetto.

## Bibliografia

### Opere di Ludwig Feuerbach

- *Scritti Filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1976.
- *Critica dell'«Anti-Hegel»*, a cura di D. Dall'Ombra, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2015.
- *Per la critica della filosofia positiva*, in *Annali di Halle*, trad. it di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1981.
- *L'essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Bari 1993.
- *Spiritualismo e materialismo, specialmente in relazione alla libertà del volere*, a cura di F. Adinolfi, Laterza, Bari 1993.

### Letteratura secondaria

- L. Althusser, *Su Feuerbach*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano 2003.
- F. Bazzani, “*Nulla di umano mi è estraneo*” *Studi su Feuerbach*, Editrice Clinamen, Firenze 2019.
- W. Breckman, *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory*, Cambridge University Press, 1999.
- A. Burgio, *Introduzione a L'essenza del cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1994.
- L. Casini, *Storia e Umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bologna 1974.
- Id., *La riscoperta del corpo, Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma 1990.
- C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963.
- Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972.
- Id., *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Bari 1978.
- R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, in part. cap. 4, *Il materialismo ingannevole di Ludwig Feuerbach*, pp. 164-230, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

- K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. G. Colli, Einaudi, Torino 1949.
- U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972.
- E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- Id., *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, tr. it. G. Valera e G. Marramao, De Donato, Bari 1975.
- G. Severino, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972.
- F. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- Id., *Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'essenza della religione con pubblicazione degli inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1986.
- Id., *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 2011.