

Teresa Caporale

Ludwig Feuerbach tra Hegel e Nietzsche

Morte, immortalità e nuove sfide tecno-digitali

Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Teresa Caporale

Ludwig Feuerbach
tra Hegel e Nietzsche

Morte, immortalità e nuove sfide tecno-digitali

Federico II University Press



fedOA Press

Ludwig Feuerbach tra Hegel e Nietzsche : morte, immortalità e nuove sfide tecno-digitali / di Teresa Caporale. – Napoli : FedOAPress, 2025. – 190 p. ; 24 cm.

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-350-9

DOI: 10.6093/978-88-6887-350-9

Volume pubblicato con un contributo di Fondi di Ateneo – Università degli Studi di Napoli Federico II (annualità 2024) e del Dipartimento di Studi Umanistici (annualità 2024).

© 2025 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: giugno 2025

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Prefazione. Feuerbach, un contemporaneo</i> , di Antonio Lucci	9
<i>Introduzione</i>	13
Ringraziamenti	25
<i>Capitolo I. Tra Umanesimo e Critica. Il giudizio di Feuerbach sulla filosofia speculativa tedesca</i>	27
1. L'ineluttabilità della morte del singolo nella critica alla filosofia moderna	27
2. Sulla morte e il nulla nella dialettica hegeliana: un'analisi critica	32
3. Autonomia della natura e mortalità dell'individuo: il contributo di Schelling	39
4. La filosofia genetico-critica. Immediatezza, corporeità e mortalità	44
5. Dall'idea di immortalità alla riscoperta dell'umano nell'età moderna. Sul panteismo spinoziano	51
6. La risposta della filosofia dell'avvenire allo stravolgimento della realtà operato dalla speculazione idealistica	56
<i>Capitolo II. Umanesimo e Storia. La filosofia dell'avvenire</i>	63
1. Sull'umanesimo naturalistico	63
2. Sull'importanza del nesso io-tu. Il morire come apertura verso l'essere per altri	69
3. Storia, coscienza e ricordo nella filosofia del futuro	76
4. Il progresso storico quale continuo superamento dei limiti individuali	82
5. Verso una nuova comprensione della morte e immortalità nella storia universale	88
6. <i>L'Abelardo ed Eloisa</i> . Sull'immortalità dell'uomo tra spirito e storia	94
<i>Capitolo III. Contro Feuerbach: tra critica sociale e individualismo radicale. La prospettiva di Friedrich Engels e Max Stirner</i>	99
1. Engels tra critica e superamento dell'antropoteologia feuerbachiana	99
2. La morale feuerbachiana attraverso la lente del materialismo storico engelsiano	106

3. La prospettiva di Stirner tra critica e individualismo	114
4. <i>L'Unico</i> di Stirner e la critica all'idea feuerbachiana di umanità	121
5. Nichilismo e individualismo: il paradosso dell'Unico nella prospettiva di Feuerbach	125
6. Oltre il presunto nichilismo di Stirner. Feuerbach e la ricerca di un fondamento valoriale	131
<i>Capitolo IV. Mortalità, morale e ricerca di autenticità. Feuerbach, Nietzsche e le tecnologie digitali</i>	137
1. Feuerbach e Nietzsche di fronte alla morte e al senso dell'esistenza	137
2. Tra Accettazione e Superamento: due prospettive sulla Mortalità e il Ruolo del Divino nell'orizzonte mondano	144
3. Oltre la morale tradizionale: tra eudemonismo e volontà di potenza	150
4. Per una nuova visione dell'esistenza: mortalità e responsabilità individuale	160
5. Le ricadute delle questioni sollevate da Feuerbach e Nietzsche nel contesto mediatico e tecnologico attuale	166
<i>Conclusioni</i>	175
<i>Bibliografia</i>	183
Letteratura primaria (opere di L. Feuerbach)	183
Letteratura secondaria (opere su L. Feuerbach)	184
Ulteriore bibliografia di riferimento	185
<i>Indice dei nomi</i>	189

A Gabriele e a Maria Carmina,
a chi è venuto al mondo mentre queste pagine prendevano forma,
e a chi, nell'assenza, resta voce silenziosa di ogni gesto.

PREFAZIONE

Feuerbach, un contemporaneo

di Antonio Lucci

I lettori e le lettrici che si apprestano a iniziare la lettura del volume di Teresa Caporale che ho il piacere di introdurre si troveranno di fronte a un'opera profondamente *contemporanea*. Malgrado il suo titolo, infatti, apparentemente sembri richiamare un lavoro scientifico dedicato a un "classico" (per quanto, ormai, ingiustamente passato in secondo piano, negli studi specialistici, rispetto ad autori della filosofia tedesca a lui coevi)¹ come Ludwig Feuerbach, solidamente incardinato tra i nomi di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, da un lato, e di Friedrich Nietzsche, dall'altro, il testo, a una lettura attenta, mostra tutta la sua capacità di estraniarsi (pur nutrendosene) dall'orizzonte storiografico, per raggiungere il nucleo incandescente delle questioni più stringenti a cui si rivolge il dibattito filosofico attuale. "Contemporaneo" è, infatti, secondo la segnante definizione fornita da Giorgio Agamben, «colui che riceve in pieno viso il fascio di tenebra che proviene dal suo tempo»²: vale a dire colui il quale, con i piedi ben saldi nella propria situazione storica – che in quanto "propria" è sempre confusa, non da ultimo perché inestricabilmente legata al flusso vitale e coscienziale dell'autore – non si lascia né accecare né confondere dalla propria attualità, ma si lascia attraversare, penetrare da essa, facendovi coraggiosamente fronte. In questo, di certo, Feuerbach è un nostro contemporaneo, come Caporale dimostra con dovizia di dettagli. Contemporaneo nel duplice senso agambeniano: da un lato immerso nella sua epoca – come Caporale evidenzia nel primo capitolo del suo libro, in cui l'autore viene posto in confronto critico con i suoi massimi interlocutori e *sparring partners* critici: Hegel, Schelling, Spinoza – mentre dall'altro si fa già tramite, filtro, delle discussioni e dei dibattiti che, attraverso di lui, sapranno

¹ Parziale eccezione, tra le pubblicazioni recenti in italiano, è rappresentata dalla prima monografia dell'autrice del presente volume: T. Caporale, *Ateismo religioso e religione atea. Genesi e destinazione dell'antropoteismo feuerbachiano*, Orthotes, Napoli 2021.

² Giorgio Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Milano 2008, p. 15.

superarlo, diffondendosi nelle epoche successive. La profonda contemporaneità di Feuerbach, infatti, è stata nel suo sapersi emancipare dal *milieu* – pur popolato di giganti filosofici – entro cui si poneva, per fondare una revisione della filosofia tanto in senso materialistico, quanto antropologico, che renderà la disciplina per sempre differente. È proprio l'antropologia materialistica, come mostra l'autrice, ad essere il primo dei due movimenti teoretici a cui il mondo filosofico successivo non potrà che essere debitore a Feuerbach: questi, infatti, riformulando tanto l'idealismo hegeliano e schellinghiano quanto il nucleo teologico ad esso sotteso in chiave di antropologia filosofica, sarà colui che più di chiunque altro aprirà le porte alle filosofie atee, materialistiche, storicistiche e (anche) nichilistiche che hanno fatto la storia del XX secolo.

Se, infatti, grazie al rovesciamento feuerbachiano, è possibile ritrovare le basi antropologiche – umane, troppo umane – delle ideologie religiose e delle speculazioni teologiche in tendenze specifiche della nostra specie, allora è possibile, anche, pensare l'essere umano oltre gli orizzonti della trascendenza che le filosofie con uno sfondo teistico e metafisico postulavano. Questo “pensare oltre”, però, non va interpretato in chiave nichilistica: come il confronto con Max Stirner evidenzia nel corso del testo, infatti, la distruzione dell'orizzonte metafisico-teistico non conduce Feuerbach né in direzione nichilistica né a una curvatura iperindividualistica. Tutt'altro: la destituzione della chiave di volta metafisica come latrice di senso porterà Feuerbach a una rivalutazione del concetto di umanità, e a uno spostamento nell'immanenza della *causa prima* all'origine del nostro essere-assieme, che, ora diventa *causa secunda*, nel senso di una causa contingente, materiale, umana, e non trasposta in un orizzonte iperuranico trascendente. Questa causa, che è anche il secondo *fil rouge* del libro di Caporale, viene ritrovata da Feuerbach nella coscienza della nostra mortalità. Come la disciplina, recente e sfuggente, della tanatologia insegna, infatti, l'oggetto epistemico “morte” sfugge a definizioni e classificazioni univoche³, e proprio per questo rende possibili una serie di interpretazioni e definizioni, tanto filosofiche quanto culturali, differenti, e persino diametralmente opposte. A fronte, dunque, del bisogno umano di postulare la propria sopravvivenza individuale, all'origine del momento religioso, Feuerbach pone l'esperienza della morte come un'esperienza che l'uomo può fare in continuità, e in comunità, con gli altri uomini, per gli altri uomini. Siamo

³ Cfr. T. Macho, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 26-79.

esseri umani perché moriamo, tutti, indiscriminatamente. E a fronte di questa uguaglianza, esistenziale e materiale, radicale non possiamo – ci dice Feuerbach – che riconsiderare, oltre le divisioni, le basi del nostro vivere comune.

Malgrado le critiche, anche condivisibili, che autori come Engels (e in generale la filosofia della storia di marca marxiana) hanno sollevato rispetto alla presunta dimensione a-storica del materialismo antropologico e mortalista feuerbachiano, il fatto che il XX secolo abbia visto eminenti tentativi di proseguire – proprio nel campo della filosofia della storia – il tentativo feuerbachiano di pensare le epoche umane a seconda del loro rapporto con le immagini della morte, a livello di produzione religiosa e culturale, ne dimostra la fecondità: prova ne sia, ad esempio, il capitale concetto di *Todesantinomie*, coniato da Franz Borkenau per comprendere l'avvicinarsi storico di culture “mortaliste” e “immortaliste”⁴, concetto la cui portata per la filosofia della storia è ancora tutta da pensare.

La contemporaneità di Feuerbach, oltre che dai suoi rapporti con gli autori coevi e dalla sua inaggirabilità anche per coloro che si sono posti in relazione critica con la sua opera, appare evidente laddove – come fa Caporale negli ultimi due capitoli del suo libro – si tengono in considerazione sviluppi paralleli e successivi del suo lavoro. Un fecondo “divergente accordo” – per citare la celebre espressione che indicava il complesso rapporto tra Jacob Taubes e Carl Schmitt⁵ – è, ad esempio quello tracciato tra il pensatore di Landshut e Friedrich Nietzsche. Entrambi, infatti, sarebbero stati capaci di trarre le estreme conseguenze di quel “crepuscolo degli idoli”⁶ metafisici che andavano annunciando. Pur, ovviamente, con le rispettive differenze: laddove, infatti, come visto, a fronte dell’annunciata fine della trascendenza metafisica e teologica, Feuerbach trovava nel concetto di mortalità condivisa un motivo forte per lo stare assieme dell’uomo con l’uomo, Nietzsche, invece, vedeva nella annunciata “morte di Dio”⁷ la possibilità di sbarazzarsi, una volta per tutte, dell’uomo e dell’Umanità in direzione superomistica.

⁴ Cfr. F. Borkenau, *Todesantinomie und Kulturgenerationen*, in Id., *Ende und Anfang. Von der Gegenrationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*, a cura di R. Löwenthal, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 83-119.

⁵ Cfr. J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, tr. it. di G. Scotto e E. Stimilli, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996.

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, tr. it. di F. Masini, nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 1983.

⁷ Cfr. Id., *La gaia scienza*, in Id., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. it. di F. Masini, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 1977, pp. 19-364, in particolare pp. 162-164.

Questa tensione tra umanesimo e post-umanesimo, tra un'etica dello stare-assieme e una visione individualistica dell'agire umano, anima anche il capitolo più attualizzante del libro di Caporale, l'ultimo. Qui, in un gesto teoretico che va esplicitamente oltre la lettera dei testi e degli autori presi in analisi, l'autrice si confronta con i problemi più attuali posti dallo sviluppo tecnologico alla filosofia teoretica e morale del nostro tempo, soffermandosi in particolare sulle ricadute etiche dei moderni sviluppi delle tecnologie digitali che hanno a che vedere con la sopravvivenza di individualità e comunità virtuali dopo la dipartita fisica.

Come dicevo in apertura, il libro che vi accingete a leggere è un libro contemporaneo.

E – ancora una volta con Giorgio Agamben – non è possibile non ricordare che essere contemporanei è, sempre, anche, essere coraggiosi: «essere contemporanei è, innanzitutto, una questione di coraggio: perché significa essere capaci non solo di tenere fisso lo sguardo nel buio dell'epoca, ma anche di percepire in quel buio una luce che, diretta verso di noi, si allontana infinitamente da noi. Cioè ancora: essere puntuali a un appuntamento che si può solo mancare».⁸

⁸ G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, op. cit., p. 16.

Introduzione

«La fede smuove montagne. È vero! La fede non risolve i problemi difficili. Li sposta soltanto»¹: così scriveva Ludwig Feuerbach negli anni Trenta del XIX secolo, invitandoci a riflettere su quel meccanismo emotivo che è la fede – motore di speranza e consolazione – in grado sì di offrire sollievo agli individui, ma non di fornire loro soluzioni concrete ai problemi reali. Tra questi problemi egli aveva sicuramente in mente la questione che da sempre ha assillato l'umanità: la finitezza dell'esistenza e dunque i limiti legati alla propria condizione mortale.

Invece di affrontare direttamente la realtà della fine della vita, la fede fornisce una soluzione che rimuove il problema dal piano terreno spostandolo su quello metafisico, alimentando così la speranza in un'esistenza ultramondana, senza per questo eliminare il dato di fatto della mortalità e della finitezza umana. Al contrario, umanizzare la morte, renderla un'esperienza condivisibile e meno alienante è l'obiettivo che – attraverso il Feuerbach protagonista di queste pagine – si intende perseguire. Il suo approccio infatti consiste nel demistificare e destigmatizzare la morte, trattandola come parte integrante e momento inevitabile dell'esistenza umana. A proposito della coappartenenza tra vita e morte, egli sostiene che «la più profonda ignominia di un ente è la morte, ma il fondamento della morte è la generazione. Generare significa far getto di sé, rendersi comune, perdersi tra la folla, sacrificare ad altri enti la propria unicità ed esclusività»².

A fare da sfondo a questo lavoro è quindi il tentativo di promuovere una comprensione più profonda e l'accettazione della mortalità, favorendo un dialogo aperto e privo di pregiudizi sull'argomento, così da vivere in maniera più piena e consapevole, sapendo che la morte è solamente un altro aspetto della nostra

¹ L. Feuerbach, *Xenie satirico-teologiche*, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze 2000, p. 18.

² Id. *L'Essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 60.

esperienza di vita³. Umanizzare la morte significa dunque nello stesso tempo umanizzare la vita, enfatizzandone il valore ma anche la fragilità, che non va per questo vissuta come un limite bensì come l'occasione per stabilire un rapporto più autentico ed equilibrato col concetto di fine e col nulla che ci appartiene.

Si tratta di questioni oggetto della riflessione feuerbachiana fin dagli anni giovanili⁴ e che non si allontanano dai temi consueti della sua produzione filosofica, nella quale la critica della religione, la critica della filosofia moderna e l'elaborazione, attraverso di esse, di quella che egli definisce la filosofia dell'avvenire, costituiscono momenti diversi di un tutto sostanzialmente omogeneo. Da ciò la necessità, che si è avvertita nel corso della stesura di questo lavoro, di ripercorrere le tappe di tale *iter* di ricerca che ha portato Feuerbach all'elaborazione di quella filosofia del futuro in cui gioca un ruolo fondamentale da un lato la critica rivolta al pensiero speculativo tedesco e dall'altro le polemiche che gli vengono mosse dai filosofi del suo tempo.

Attraverso questa struttura, si intende mettere in luce le profonde riflessioni filosofiche di Feuerbach e dei suoi contemporanei, ma ci si sforza anche di connettere tali riflessioni con le preoccupazioni etiche e sociali del nostro tempo, offrendo un punto di vista complesso e multiforme sulle questioni filosofiche di vita, morte, immortalità e responsabilità individuale.

Il testo si articola in quattro capitoli, ognuno dei quali approfondisce differenti aspetti del dibattito filosofico intorno alla mortalità, all'individualismo, e alle tensioni tra l'antropologia filosofica e la critica sociale.

³ «Con la morte si getta un ponte tra le dimensioni «che contrassegnano l'uomo: la finitudine dell'esistenza e l'infinità dell'Essere, il tempo esistenziale e il tempo eterno, l'immanenza del reale e la trascendenza universale. E la morte non soltanto segna la fine e il definitivo ingresso del finito nell'infinito, ma è in grado di assurgere a garanzia di vita per l'eternità»; A. Amato, *Morte e immortalità. Studi su Ludwig Feuerbach*, Albo Versorio, Milano 2012, p. 35.

⁴ Il tema della morte venne affrontato per la prima volta da Feuerbach nel 1830 nei suoi *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, per poi essere ripreso e rielaborato in chiave antropologica in un arco di tempo che si estende tra il 1846 e il 1866. Dunque, esso costituì un centro di interesse costante nella sua riflessione filosofica. A tal proposito Cfr. Tràn vãn toàn, *La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach*, «Revue philosophique de Louvain», n. 73, Louvain 1975, pp. 304-461; F. Botturi, *Filosofia della morte e socialità nel giovane Feuerbach*, «Rivista di filosofia Neo-scolastica», n. 65, Milano 1973, pp. 351-381; F. Lombardi, *Ludovico Feuerbach. Seguito da una scelta di passi tradotti*, La Nuova Italia, Firenze 1935, pp. 2016-217; U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Torino 1972, pp. 56-57, 72-75; H. Arvon, *Feuerbach: sa vie, son oeuvre: avec un exposé de sa philosophie*, Ed. Pres. Univ. De France, Paris 1964, pp. 3-4; S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, De Gruyter, Berlin 1964, pp. 26-27.

Il primo capitolo si apre con un'analisi del giudizio di Feuerbach sulla filosofia speculativa tedesca, mettendo in luce come la sua critica si radichi in un'esigenza di rinnovamento umanistico all'interno del pensiero filosofico. Egli, attraverso questo approccio critico, smaschera la dialettica hegeliana, mostrandone i limiti intrinseci, in particolare nell'affrontare la realtà della morte e del nulla. L'analisi si estende poi al tentativo di Schelling di liberarsi dal cerchio dell'idealismo e al panteismo di Spinoza, cercando di tracciare una linea di continuità e di rottura delle loro posizioni con la speculazione idealistica.

Da questa critica di Feuerbach all'hegelismo viene fuori la sua proposta di una filosofia del futuro, incentrata sull'individuo, sulla sua dimensione empirica e corporea, alla quale è dedicato il secondo capitolo che si concentra sull'umanesimo naturalistico feuerbachiano e sulla sua capacità di reinterpretare il legame tra individualità e storicità. L'analisi ruota intorno al modo in cui il morire si configura come una dimensione di apertura verso l'essere-per-altri, ridefinendo i concetti di storia e di progresso storico. In questo capitolo, il dialogo tra la filosofia di Feuerbach e le prospettive future su morte e immortalità viene esplorato con particolare attenzione all'interazione tra spirito e storia, come illustrato nelle pagine de *L'Abelardo ed Eloisa*⁵.

Dunque, dopo aver indagato il ruolo della morte e dell'immortalità nella cornice dell'umanesimo feuerbachiano, passando attraverso la lente della sua critica alla speculazione idealistica, si apre la seconda parte della trattazione. In essa sono stati messi in luce i limiti dell'umanesimo di Feuerbach, esposti nel corso del terzo capitolo, in cui si affrontano, più nello specifico, le critiche che gli vennero mosse da figure chiave del contesto post-hegeliano come Friedrich Engels e Max Stirner. Nel corso dell'esposizione emergerà come le loro visioni divergenti, radicate nel materialismo storico e nell'individualismo radicale, contestino e allo stesso tempo amplifichino le teorie feuerbachiane. In particolare, l'esame di Stirner sull'*Unico e la sua proprietà* e il confronto con il nichilismo offrono una nuova prospettiva critica rispetto alla ricerca di un fondamento valoriale post-feuerbachiano.

Proprio il dialogo con i suoi critici, e in particolar modo con Stirner, pone Feuerbach di fronte alla necessità di rispondere e tornare a riflettere ulteriormente su alcune delle proprie posizioni. Nel tentativo di confutare le accuse stirneriane

⁵ Cfr. L. Feuerbach, *Abelardo e Eloisa ovvero lo scrittore e l'uomo*, a cura di F. Bazzani, Clina-men, Firenze 2006.

e di approfondire le sue teorie, egli elabora una risposta articolata e complessa che si distacca dal suo precedente ideale di umanità universale spostandosi verso un'analisi sempre più concreta e individualizzata dell'esistenza umana. Questo movimento di pensiero lo porta ad approfondire ulteriormente temi che saranno centrali nella filosofia di Friedrich Nietzsche, come l'importanza dell'individuo e la sua valorizzazione, nonché il superamento delle morali tradizionali.

La critica di Stirner assume dunque in questo lavoro un ruolo peculiare, ponendosi come una sorta di catalizzatore che spinge Feuerbach a riconsiderare alcuni aspetti della sua filosofia, inducendolo nello stesso tempo ad anticipare – anche se in modo non sistematico – alcune delle questioni che Nietzsche svilupperà in maniera più estesa e articolata. In particolare, la nozione di superamento delle illusioni metafisiche e la celebrazione dell'individuo che si affranca dai vincoli morali e sociali tradizionali, sono temi che troviamo sia in Feuerbach in risposta a Stirner, sia poi in modo più elaborato nella produzione nietzschiana.

L'ultimo capitolo ruota pertanto proprio intorno al confronto tra Feuerbach e Nietzsche, focalizzandosi sulla loro indagine della mortalità e sulle implicazioni etiche ed esistenziali di tale concetto, che rimane il *leit motiv* dell'intera esposizione. La discussione si estende oltre la morale tradizionale, toccando temi come l'eudemonismo e la volontà di potenza, e verte intorno alle modalità in cui le questioni poste dai due filosofi possono avere delle ricadute sulla nostra comprensione della tecnologia e dei media nel contesto sociale contemporaneo. Infatti, ciò che emerge nell'ultima parte dell'analisi è che Feuerbach e Nietzsche – pur avendo approcci distinti e lontani da noi nel tempo – offrono prospettive che possono essere pertinenti quando si considerano i temi della morte e dell'immortalità nell'era digitale. Quanto a Feuerbach, egli vede la religione e la fede nell'immortalità come espressioni del desiderio umano di trascendere i limiti della morte biologica. La speranza in una vita eterna riflette a suo giudizio il rifiuto dell'umanità di accettare la finitezza dell'esistenza. Nell'epoca odierna, ciò può essere paragonato alla digitalizzazione dell'identità o, meglio, alla creazione di “vite digitali” che sopravvivono alla morte fisica. Basti pensare a come oggi le piattaforme digitali conservino i profili degli utenti deceduti, dando vita a una forma di immortalità digitale⁶. Questi profili possono continuare a

⁶ Per un approfondimento di questa questione si rimanda a D. Sisto, *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto nell'epoca della cultura digitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018; Id., *Porcospini digitali. Vivere e mai morire online*, Bollati Boringhieri, Torino 2022; Id., *Il “foreve-*

interagire nel mondo virtuale tramite post e ricordi condivisi, riflettendo il desiderio umano di trascendere la propria mortalità fisica e mantenere una presenza oltre essa. Nietzsche, da parte sua, esplora il tema della morte in relazione alla vita e al valore che attribuiamo alla nostra esistenza. Egli insiste su come la vita di ciascuno andrebbe vissuta pienamente, con una consapevolezza della morte che non sia di ostacolo ma di stimolo per la creazione di significato e valore. Nell'era digitale, ciò può essere interpretato attraverso il modo in cui usiamo le tecnologie per lasciare un'eredità, costruire legami significativi e influenzare il mondo che ci circonda. Ad esempio, la creazione di contenuti digitali – come blog, opere d'arte, o codici software – può essere vista come un tentativo di superare i limiti temporali e quindi lasciare un'impronta duratura nel tempo, richiamando la nietzschiana aspirazione a creare valori e significati che sopravvivano alla nostra esistenza fisica.

Inoltre, nell'ultima parte si riflette su come – con l'avanzare di tecnologie quali l'intelligenza artificiale e la realtà virtuale – emergano questioni filosofiche profonde riguardo la vita, la morte e l'immortalità. La prospettiva di creare coscienze digitali o di estendere la vita attraverso la tecnologia solleva interrogativi etici ed esistenziali che riecheggiano ancora una volta le riflessioni di Feuerbach e Nietzsche sull'essenza della vita, la sua autenticità e ciò che viene dopo di essa. Dunque, quello che si cerca di far emergere è come entrambi i filosofi offrano spunti preziosi per navigare le complesse intersezioni tra vita, morte e tecnologia nell'era digitale.

È bene mettere il rilievo come nel corso dell'esposizione convivano due livelli temporali che vengono messi in dialogo tra loro: la filosofia moderna nelle sue radici hegeliane e post-hegeliane e la contemporaneità con le sue rivoluzioni tecnologiche che però si portano dietro antiche questioni che ricalcano temi cari alla filosofia morale: la libertà, la responsabilità, la ricerca di senso e il significato stesso di umanità.

Tale connessione tra la filosofia moderna – in particolare le idee di Hegel e dei filosofi post-hegeliani – e le sfide poste dalla contemporaneità tecnologica offre una ricca serie di spunti.

Hegel – ma anche i filosofi post-hegeliani – si erano soffermati, tra l'altro, sull'idea di dialettica, quel processo per cui la realtà si sviluppa in modo pro-

gressivo attraverso contraddizioni e superamenti. Egli, in particolare, vedeva la storia come il dispiegarsi della ragione, dove ogni epoca porta con sé una tesi che viene sfidata da un'antitesi, culminando in una sintesi che supera e incorpora gli elementi di entrambe. L'intersezione – che trova espressione in queste pagine – dei temi filosofici della tradizione hegeliana e post-hegeliana con le questioni emergenti dalle rivoluzioni tecnologiche moderne possono essere viste come una nuova dialettica in azione. La tecnologia infatti porta alla luce nuove forme di contraddizione e sintesi che devono essere analizzate e comprese attraverso lenti filosofiche che, pur essendo radicate in contesti storici passati, restano sorprendentemente rilevanti. Quindi, l'aver messo in rilievo, nel corso dell'esposizione, queste intersezioni ha come scopo non solo di arricchire la comprensione del lettore riguardo i temi trattati, ma anche stimolare una riflessione più profonda su come alcuni problemi filosofici legati al passato trovino nuova vita e nuove forme di espressione nel nostro mondo. La sfida è stata connettere efficacemente questi due livelli in modo che chi legge possa apprezzare la continuità e allo stesso tempo riconoscere le innovazioni del pensiero filosofico moderno di fronte alla realtà contemporanea.

La filosofia di Feuerbach si è prestata fin da subito a tale sfida, con la sua enfasi sull'individuo e sull'esperienza sensibile e la sua capacità di porre le basi per un pensiero che si muove oltre l'idealismo astratto verso una comprensione più incarnata e terrena dell'esistenza umana. Feuerbach critica l'idealismo per la sua tendenza a trascendere il concreto, proponendo invece una filosofia che riconnetta l'uomo alla sua realtà materiale e sociale. Obiettivo di chi scrive è stato dimostrare come tale svolta antropocentrica non solo anticipi in qualche modo il nichilismo di Nietzsche, ma introduca anche un'etica della responsabilità che riconosce l'importanza del qui e ora, e la centralità delle relazioni umane nel plasmare la nostra esperienza di vita.

Attraverso le sue analisi sulla religione, Feuerbach dimostra come le concezioni umane dell'infinito e del divino siano in realtà proiezioni delle nostre più profonde aspirazioni e paure. Questo approccio, che riduce il divino all'umano, apre la strada a Nietzsche, il quale spinge ancora più avanti tale demistificazione, sostituendo il divino con il superuomo, simbolo della massima realizzazione individuale nella totale assenza di un ordine trascendente.

Il passaggio da Feuerbach a Nietzsche, quindi, si rivela non solo come un cambio di guardia filosofico, ma anche come una progressiva intensificazione dell'indagine sull'essenza dell'umano e sulle possibilità di una vita vissuta senza illusioni.

Gli autori protagonisti di queste pagine ci pongono di fronte a questioni cruciali e sempre attuali: che cosa significa essere umani? E come possiamo vivere in modo autentico? Nietzsche risponde a queste domande con una sfida radicale alle convenzioni morali e sociali, proponendo una vita vissuta “oltre il bene e il male”, guidata da una volontà di potenza che cerca di superare i limiti imposti dalla mediocrità e dalla conformità. Questa evoluzione del pensiero – dal riconoscimento della proiezione umana nel divino di Feuerbach alla celebrazione di un’individualità sovversiva in Nietzsche – segna un momento cruciale nella storia della filosofia moderna. Il dibattito su questi temi continua a godere di notevole importanza, poiché affronta alcuni tra i nodi più profondi dell’identità umana e del nostro posto nell’universo.

Nel contesto attuale, dove le questioni di autenticità, responsabilità e significato si intrecciano sempre più con le tecnologie avanzate e la globalizzazione, la riflessione feuerbachiana sull’umanizzazione della filosofia e la critica nietzscheana della cultura moderna forniscono spunti preziosi per un esame critico della realtà contemporanea. Da ciò l’idea sottesa a questo lavoro, che la filosofia di Feuerbach non si limiti a fungere da mero anello di congiunzione tra Hegel e Marx⁷ – come è stato tradizionalmente inteso sin dalla fine del XIX secolo nel giudizio di Engels – ma possa essere reinterpretata quale nodo cruciale tra Hegel e Nietzsche.

Hegel resta per Feuerbach l’emblema di un momento di svolta, di un passaggio decisivo nel suo *iter* esistenziale e di ricerca: il passaggio dalla teologia alla filosofia, la transizione verso quella che egli definisce «una nuova vita, una nuova età»⁸, in cui è stato liberato dai lacci del pensiero teologico e introdotto a

⁷ Tale ruolo era stato attribuito a Feuerbach già da Engels nel suo scritto del 1886, *Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*. Come ha opportunamente precisato G. Sgrò nella sua analisi del *Feuerbach* di Engels, quest’ultimo «orientando massicciamente il suo saggio sul volume di Starcke, [...] ha offerto un’immagine parziale e selettiva del pensiero di Feuerbach, che non tiene conto della sua intera parabola intellettuale» (G. Sgrò, *Friedrich Engels e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 147). Sulla critica al ruolo secondario e mediatore che Engels attribuisce a Feuerbach, cfr. anche M. Bykova, *Ludwig Feuerbach und die geschichtsphilosophische Tradition*, in *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, hrsg. H.-J. Braun et alii, Akademie Verlag, Berlin 1990, pp. 431-442 e F. Tomasoni, *Il Ludwig Feuerbach di Engels e la questione del materialismo: antefatti e conseguenze*, in M. Cingoli (cur.), *Friedrich Engels cent’anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Teti, Milano 1998, pp. 65-73.

⁸ L. Feuerbach, *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico*, in *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza Bari 1965, p. 347.

un nuovo orizzonte filosofico. Anche la successiva evoluzione della sua ricerca rimarrà sempre, in qualche modo, legata agli insegnamenti di Hegel, mostrandosi talvolta quale ulteriore articolazione del pensiero hegeliano stesso. Immergendosi nella sua produzione filosofica ci si trova spesso di fronte un Feuerbach che adotta e adatta alcune metodologie del suo maestro per esplorare altre dimensioni dell'esistenza umana, in atteggiamento critico ma anche di dialogo costante con il patrimonio intellettuale hegeliano, il che lo porta a elaborare una linea di ricerca che è paradossalmente sia in rottura sia in continuità con il suo predecessore.

Infatti, la sua filosofia dell'avvenire – come rileva giustamente Engels⁹ – si presenta quale superamento della vecchia filosofia, ma in senso pienamente hegeliano. Non a caso la sua formazione idealistica ritorna anche negli anni successivi alla rottura con Hegel, quando egli mette in pratica quel metodo delle inversioni che aveva appreso dal maestro, così come la riduzione del soggetto ai suoi predicati, o ancora lo stesso metodo dialettico che ritorna nella descrizione feuerbachiana dell'alienazione religiosa, intesa quale processo in cui l'uomo pone la propria essenza fuori di sé e poi si sforza di recuperarla, riconoscendosi in essa¹⁰. Si potrebbe arrivare a sostenere che l'intero impianto antropocentrico della filosofia feuerbachiana sarebbe stato impensabile senza il soggettivismo teorizzato dalla filosofia speculativa, ma soprattutto senza il confronto critico con quella tradizione. Non a caso proprio da tale confronto prende avvio il presente lavoro, che non si propone di operare una ricostruzione fine a se stessa del pensiero di uno dei massimi esponenti della sinistra hegeliana, bensì di esplorare le complesse intersezioni tra umanesimo e critica filosofica nell'epoca moderna, focalizzandosi su un secolo – il Diciannovesimo – che è stato un flusso costante di idee e teorie che si attirano e si respingono, si combinano e ricombinano, si fondono e si riformulano. Durante questo secolo, la filosofia si è fusa con altre discipline, e i filosofi hanno intrapreso sentieri spesso interrotti, i cui contributi sono stati ripresi e completati solo nei decenni successivi. È questo il caso di Stirner, con il suo

⁹ «Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, nella misura in cui non abbandonarono il terreno filosofico, furono gli epigoni della filosofia hegeliana. [...] Soltanto Feuerbach ebbe un'importanza come filosofo. Ma non solo la filosofia [...] rimase per lui una barriera insuperabile, un impenetrabile sacrario; egli rimase a mezza strada anche come filosofo: dalla metà in giù materialista, dalla metà in su idealista»; F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 55.

¹⁰ L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach e Marx*, a cura di D. Borso, Shake, Milano 2012.

presunto nichilismo: egli pur non avendo utilizzato il concetto in maniera esplicita, fa della negazione di ogni fondamento che trascenda l'esistenza originaria e irripetibile del singolo il motivo conduttore della sua riflessione intorno all'*Unico*. Ma prima ancora che in Stirner non è mancato chi ha visto nell'idealismo stesso nient'altro che un nichilismo. È il caso di Jacobi che in una missiva a Fichte¹¹ così definisce la filosofia idealista, scagliandosi in particolare contro la visione atea, nichilista di Dio che emerge nel pensiero filosofico da Spinoza a Schelling.

Al di là dell'indagine più propriamente storico-concettuale, che non è oggetto di questo lavoro, possiamo concordare con quanto rilevato da Franco Volpi, ossia che il primo uso filosofico vero e proprio del concetto, come oggi lo intendiamo, si può far risalire alla

fine del XVIII secolo nel contesto delle controversie che caratterizzano la nascita dell'idealismo. Nella contrapposizione dell'idealismo al realismo e al dogmatismo, il termine "nichilismo" è impiegato per caratterizzare l'operazione filosofica mediante la quale l'idealismo intende "annullare" nella riflessione l'oggetto del senso comune, al fine di mostrare come esso in verità non sia altro che il prodotto di una invisibile e inconsapevole attività del soggetto. A seconda del punto di vista, favorevole o meno a tale operazione, il termine acquista un senso positivo o negativo. Nichilismo significa allora, nell'accezione positiva, la distruzione filosofica di ogni presupposto e ogni dato immediato; in quella negativa, invece, la distruzione delle evidenze e delle certezze del senso comune da parte della speculazione idealistica¹².

Più o meno contemporaneamente a Jacobi usa il termine anche Friedrich Schlegel, il quale nei corsi universitari tenuti tra il 1804 e il 1806¹³, riferendosi alla controversia tra Jacobi e Fichte, sostiene che sia l'idealismo sia il realismo conducono facilmente al nichilismo. Egli inoltre usa il concetto di "nichilismo" anche per caratterizzare la forma mistico-orientale del panteismo, quella stessa visione che

¹¹ A tale corrispondenza fa riferimento F. Volpi, il quale sostiene che si tratta di «una missiva di Jacobi a Fichte stesa nel marzo e pubblicata nell'autunno del 1799. Jacobi afferma: "In verità, mio caro Fichte, non deve infastidirmi se Lei, o chicchessia, vuole chiamare *chimerismo* quello che io contrappongo all'idealismo, a cui muovo il rimprovero di *nichilismo*» (F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 16).

¹² Ivi, pp. 15-16.

¹³ Cfr. *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806*, a cura di C.J.H. Windischmann, vol. II, Weber, Bonn 1837.

più tardi si ritroverà nell'*Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach. Da un punto di vista filosofico è ancora più significativo il fatto che il termine venga impiegato in senso tecnico dai giovani Schelling ed Hegel. Quest'ultimo in particolare sostiene che «primo compito della filosofia», «compito del nichilismo», è di arrivare a «conoscere il nulla assoluto», cioè di giungere alla «compiutezza del vero nulla».¹⁴ Nel commentare tale affermazione hegeliana Franco Volpi rileva che

questa prima tematizzazione del nulla è lo sfondo sul quale Hegel svilupperà successivamente la diagnosi nichilistica della transizione al mondo moderno in termini di «morte di Dio», «ateismo», «fatalismo», «pessimismo», «egoismo», «atomismo», e dichiarerà la necessità che la dialettica attraversi la negatività e il «nichilismo», cioè il «sentimento che Dio è morto», pur riconoscendolo come semplice momento nella vita dello spirito, che va superato¹⁵.

Eppure, Volpi, nell'ambito della sua ricostruzione del concetto e del problema, riconosce che Hegel lo impiega in una fase ancora giovanile del suo pensiero e che la questione del nulla e della negatività subirà in lui una notevole trasformazione nella fase più matura della sua produzione filosofica. Non è un caso, dunque, se proprio Feuerbach – come esposto in queste pagine – gli rimprovererà il fatto di aver riservato un ruolo marginale alla tematica del nulla e della morte nell'ambito della sua dialettica, in cui a dominare è un assoluto che trascende la finitezza e la realtà ineludibile del non-essere e della morte. Una realtà, quest'ultima, che in Feuerbach invece riveste un ruolo così decisivo per comprendere a fondo la condizione umana, che i suoi studi sull'argomento – che lo impegnarono fin dagli anni giovanili – gli costarono la carriera universitaria e in generale l'espulsione dal mondo accademico. Infatti, dopo la pubblicazione dei suoi *Pensieri sulla morte e l'immortalità* – usciti anonimi nel 1830 – egli dovette abbandonare definitivamente l'università di Erlangen e ritirarsi a Bruckberg, un piccolo borgo nei pressi di Norimberga, dove nella solitudine della campagna trascorse gran parte della sua vita dedicandosi con tenacia agli studi e alle successive pubblicazioni.

La sua è dunque fin da subito una filosofia vissuta, strettamente legata alla sua persona, a un'esistenza fatta di scelte che risultano essere sempre personali e

¹⁴ F. Volpi, *Il Nichilismo*, op. cit., p. 22.

¹⁵ *Ibidem*.

filosofiche insieme. Ma anche una filosofia che non deve ridursi ad astratte speculazioni e che non resti confinata entro i limiti ristretti degli ambienti accademici, ma che emerga dall'esperienza concreta e abbia un effetto tangibile sulla vita¹⁶. Così, pochi anni dopo il suo ritiro in campagna, intorno al 1834, Feuerbach progettando la sua futura produzione, dichiarava: «fianco a fianco dei miei più astratti lavori scientifici devono – così comanda lo spirito – veder la luce scritti che facciano della filosofia un argomento che, per così dire, l'umanità prenda a cuore, scritti che, ricavati dalla vita, tornino immediatamente a intervenire nella vita»¹⁷.

Questo stretto legame filosofia-vita non può non rimandare a Nietzsche, per il quale la filosofia è espressione diretta dell'esperienza vitale del filosofo, una sorta di confessione personale dei suoi autori e un *memorandum* involontario delle loro esperienze più intime. La filosofia è per lui non solo un'attività di riflessione ma anche di creazione, un modo di plasmare attivamente la propria esistenza alla luce delle sfide che questa comporta. E l'esistenza di ciascuno rivela sempre anche un lato oscuro e insensato, di fronte al quale spesso l'uomo preferisce volgere lo sguardo edificando un muro di illusioni a tutela della propria incolumità. Non è questo però il caso di Nietzsche, come non lo era di Feuerbach: entrambi decisero di volgere lo sguardo dritto verso quell'abisso, al di là dello spazio confortante delle illusioni metafisiche.

Da ciò l'emergere in tutta la sua crudezza del tema della morte – che fa da filo conduttore del presente lavoro – fino a segnare una sorta di linea di demarcazione tra i filosofi dell'età moderna che, sulla scia delle illusioni cristiane, hanno abbracciato la tesi dell'immortalità del singolo, e coloro invece che negli stessi anni hanno insistito sulla razionalità ed ineluttabilità del suo essere mortale.

¹⁶ È bene sottolineare che quella feuerbachiana resta in ogni caso un tipo di filosofia ben lontana da come la intendeva Marx, il quale col suo materialismo storico inaugura una comprensione della realtà non ideologica, ovvero consapevole della propria condizionatezza storica e orientata non a eludere, ma a ricercare il proprio nesso con la prassi sociale. È la prospettiva di una nuova impostazione del rapporto tra teoria (critica) e prassi: la critica speculativa tedesca – in cui include lo stesso Feuerbach – secondo Marx, è impotente sia sul piano della comprensione della società, che su quello della sua trasformazione, perché si fonda su una negazione del proprio essere condizionata; al contrario, il materialismo storico si propone come una comprensione della realtà che nasce nella stessa prassi; è una teoria rivoluzionaria perché comprende i fenomeni collocandosi al loro interno e ne promuove la trasformazione.

¹⁷ L. Feuerbach, *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico*, op. cit., p. 353.

In tale contesto si inserisce Feuerbach, il quale ha senz'altro il merito di aver messo in luce lo stretto nesso tra cristianesimo e timore della morte, riconoscendo in essa – in quanto espressione della nostra finitezza e dipendenza da una realtà esterna – il fondamento ultimo della religione. Infatti – a suo giudizio – lo scopo della fede, e di quella cristiana in particolare, consiste nell'eliminare tale limite e nel desiderio di immortalità che può essere soddisfatto solo dalla presenza di un Dio benevolo. Il cristiano, che ignora il senso e l'inevitabilità del proprio destino mortale, cerca una spiegazione nell'aldilà e parte dal preconetto che la morte sia una punizione, una conseguenza del peccato originale. Al contrario, la tesi che emerge in queste pagine è che la saggezza dell'individuo consiste nel prendere atto del suo destino mortale e dunque della finitezza che gli è peculiare, perché essa non rappresenta qualcosa da temere o da cui rifuggire, ma va accettata in quanto momento di passaggio che apre le porte a qualcosa di più ampio e significativo: il legame con gli altri, la dimensione del nostro essere per altri, cui è dedicata un'approfondita analisi nel secondo capitolo. È in questo senso che la morte viene fuori dalla presente esposizione non solo come un fatto biologico, ma come un evento dal significato etico e filosofico.

L'accettazione della mortalità viene presentata come un atto di saggezza, ossia il riconoscimento che la vita individuale, per quanto preziosa, è parte di un *continuum* più ampio e che il suo significato può essere completato e arricchito dal contributo e dalla condivisione di esperienze comuni. Si tratta di una visione che offre in qualche modo una risposta al dilemma esistenziale posto dalla mortalità: non è il singolo individuo a determinare il valore ultimo della vita, ma il legame con la comunità, l'impatto sulle esistenze altrui, e l'eredità di valori e conoscenze che si lascia alle spalle. In tale contesto, la morte non può essere più vista alla maniera cristiana, come una fine assoluta o una punizione, bensì come il culmine di un'esistenza che ha saputo trascendere l'*io* in favore del *noi*. Pertanto, l'accettazione della finitezza e della materialità – dunque della mortalità – dell'esistenza umana diventa in questo contesto la chiave per comprendere veramente chi siamo. Forse è proprio questa presa di consapevolezza che spinse Feuerbach già negli anni Quaranta del Diciannovesimo secolo ad un'audace dichiarazione presente nei suoi *Frammenti*: «lasciami in pace! Io sono qualche cosa solo fintanto che non sono nulla»¹⁸. In essa riecheggia in modo inequivocabile l'idea che il senso del nostro essere si possa raggiungere solo attraverso l'accettazione della nostra

¹⁸ Ivi, p. 365.

intrinseca nullità o finitezza. Un messaggio che al di là della sua distanza temporale conserva – come si è tentato di mostrare in queste pagine – un'indiscussa attualità.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il Prof. Gianluca Giannini per l'interesse autentico con cui ha accolto questa ricerca e per aver reso possibile la pubblicazione del volume.

Un ringraziamento particolare va al Prof. Paolo Amodio perché i suoi incoraggiamenti, misurati e sinceri, sono stati per me un segnale importante, capace di restituire valore e direzione anche nei momenti più incerti.

Un grazie sincero va ad Antonio Lucci per l'intelligenza acuta e la profondità di sguardo con cui ha colto il senso di questo lavoro, e per aver contribuito con la sua Prefazione a rilanciarne lo spirito critico in una dimensione più ampia e dialogica.

Ringrazio inoltre Mario Cosenza per l'attenzione, la generosità intellettuale e il confronto sempre stimolante; Annalisa Allocca, per la sua presenza discreta, per avermi ascoltato con pazienza rara e trasformato le difficoltà in uno spazio di comprensione profonda; Massimo Ricchiari che continua a insegnarmi il valore dell'essenziale: grazie per avermi ricordato, nei momenti più incerti, che la ricchezza più vera non sta in ciò che manca, ma in ciò che già abita la nostra esistenza; Pasquale Lo Sapio per la generosità silenziosa e il supporto pratico nei giorni più ordinari.

Grazie ai miei genitori, a mia sorella, alle mie nipotine e agli amici di sempre che, con la loro vicinanza, hanno contribuito a rendere più leggero questo impegno.

Questo libro deve molto anche alle loro parole semplici e ai loro gesti autentici.

Ringrazio infine, ma non da ultimo, Luca Lo Sapio, al quale devo la pazienza, la presenza e il sostegno senza riserve: ciò che resta, quando tutto il resto vacilla.

CAPITOLO I

Tra Umanesimo e Critica.

Il giudizio di Feuerbach sulla filosofia speculativa tedesca

1. *L'ineluttabilità della morte del singolo nella critica alla filosofia moderna*

Non c'è dubbio che il Cristianesimo abbia rappresentato uno dei pilastri portanti della coscienza collettiva e della struttura mentale dell'Occidente negli ultimi duemila anni, fungendo da fondamento non solo spirituale ma anche culturale per le società europee. Feuerbach – che ha vissuto e indagato profondamente la religione cristiana nel corso del suo *iter* biografico e intellettuale – ha constatato che col trascorrere dei secoli la vitalità di questa fede è sembrata affievolirsi, lasciando prevalere un insieme di pratiche ritualistiche, credenze e dogmi che, nonostante la perdita di fervore spirituale interiore, hanno continuato a influenzare profondamente la mentalità europea.

Dall'analisi feuerbachiana emerge che tale "apparato esteriore" del Cristianesimo non ha cessato di ispirare e dettare le tematiche fondamentali dei sistemi filosofici che si sono susseguiti nel corso dell'età moderna, esercitando un'influenza significativa su pensatori del calibro di Cartesio ed Hegel. La loro riflessione, seppur in contesti e con finalità diverse, si è nutrita dei concetti e dei valori cristiani, trasformandoli in strumenti di indagine razionale e di interpretazione della realtà. In tal modo, il Cristianesimo, attraverso la sua struttura simbolica e dottrinale, ha continuato a modellare il pensiero occidentale, agendo come un catalizzatore per lo sviluppo di teorie filosofiche che hanno cercato di comprendere l'uomo e il mondo da prospettive sempre nuove, pur rimanendo ancorate a un'eredità culturale immutata nel tempo.

Feuerbach fu attento conoscitore e studioso di questa filosofia moderna di matrice cristiana. Alle riflessioni e ricerche di storia della filosofia egli si dedicò a partire dal 1831 e per oltre un decennio, quello precedente alla sua aperta rottura con l'hegelismo e con la filosofia speculativa in generale. Tale rottura avviene negli scritti: *Per la critica della filosofia hegeliana* (1839), *Principi della filosofia dell'avvenire* e *Tesi preliminari per una riforma della filosofia* (1843). In

particolare, *Per la critica della filosofia hegeliana* rappresenta il presupposto teorico dell'opera che più di ogni altra lo ha reso noto, *L'Essenza del Cristianesimo*, il testo in cui la vera intenzione era quella di colpire, attraverso il Cristianesimo, tutta la filosofia speculativa, come fu dichiarato espressamente da lui stesso nel corso delle polemiche suscitate dal libro.

Feuerbach protesta contro il soggettivismo esasperato che caratterizzava la filosofia moderna, e contro la teoria dell'immortalità del singolo diffusa dal Cristianesimo, secondo la quale l'essenza ultima dell'uomo risiederebbe nella sua dimensione spirituale individuale, destinata a sopravvivere alla morte del corpo. A suo giudizio questa visione ha contribuito a perpetuare un'illusione che ha distolto l'attenzione dalla realtà concreta dell'esistenza umana, ossia la sua intrinseca finitezza e materialità.

Da ciò il suo insistere, in quegli anni, sulla "razionalità" della morte del singolo: solo riconoscendo la morte come un fatto ineluttabile che chiude la vita dell'individuo, l'uomo potrà nuovamente riconoscere nella finitezza della sua esistenza l'infinità dello spirito, nella caducità della sua esistenza l'eternità del genere umano¹, in cui risiede la sua vera infinità. Questo riconoscimento non è semplicemente una resa di fronte alla mortalità, ma un passo fondamentale verso una consapevolezza più elevata. Infatti, solo facendo i conti con la propria finitezza, l'individuo può comprendere la propria appartenenza a un'umanità più ampia, nella quale la sua esistenza acquista un significato che trascende la morte individuale.

In questo contesto, la "razionalità" della morte evidenziata da Feuerbach assume un valore profondamente emancipatorio: libera il singolo dall'illusione della sua immortalità e lo apre alla comprensione dell'infinità, dell'eternità intendendola non come qualcosa che risiede nella sopravvivenza individuale, bensì nell'incessante evoluzione e perpetuazione del genere umano. L'infinità dello spirito, infatti, per Feuerbach non si trova nell'illusoria immortalità dell'anima

¹ Quello di Genere umano (*Gattung*) è un concetto-chiave della filosofia di Feuerbach, col quale egli intende l'unità dell'io col tu, l'essenza universale dell'umanità, concepita in chiave antropologica e alienata nell'esperienza religiosa. Esso non coincide con la semplice somma degli individui, trattandosi di una totalità che si realizza nell'interazione sociale. Come spiega in maniera puntuale Carlo Ascheri il genere è inteso da Feuerbach come «un insieme di perfezioni o facoltà degli uomini, che culminano nell'intelletto o nella ragione (l'esistenza oggettiva del genere) e nell'amore (l'esistenza soggettiva del genere nell'animo (*Gesinnung*) degli individui). Al genere umano devono essere ricondotti tutti i predicati divini, e l'uomo deve quindi prendere coscienza della divinità della sua essenza» (C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, Sansoni, Firenze 1970, p. 84).

individuale, ma nella continuità storica e culturale dell'umanità, nella quale ogni individuo, con la sua finitezza, contribuisce alla costruzione collettiva dell'esperienza umana. Tale visione lo porta a valorizzare l'esistenza terrena e le relazioni interindividuali come luogo autentico di realizzazione dell'infinito, ovvero come spazio in cui si manifesta la vera essenza dell'umanità.

Questa prospettiva ha indotto Feuerbach a modificare sensibilmente il suo quadro della modernità. Egli in particolare ha scorto la dimensione *metafisica* di quell'epoca, il che gli ha consentito di correggere lo schema storico, messo in circolazione da Fichte, della novità dell'idealismo tedesco rispetto a tutta la filosofia precedente. Feuerbach spiega che la filosofia classica tedesca rappresenta la prosecuzione di un processo, poiché da Cartesio a Hegel essa attinge i propri temi e materiali dall'apparato esteriore di credenze e dogmi propri della religione cristiana. Egli descrive, dunque, una duplice alienazione che caratterizzava sia la miseria che la grandezza della filosofia moderna. La prima alienazione derivava dal fatto che questa filosofia si nutriva di questioni teologiche; la seconda, dal suo tentativo di portare coerenza e dissolvere le contraddizioni, senza considerare che la contraddizione è intrinseca all'hegelismo, che racchiude ogni cosa e il suo opposto.

A tal proposito, Feuerbach contesta alla dialettica hegeliana l'intento di voler costringere, forzare, l'intera realtà e la storia in un sistema in cui domina la novità e la differenza a scapito della permanenza e dell'uguaglianza:

la filosofia speculativa tedesca costituisce la diretta antitesi dell'antica saggezza salomonica. Mentre quest'ultima non vede nulla di nuovo sotto il sole, quella vede soltanto del nuovo, mentre l'uomo dell'Oriente perde di vista, per l'unità, la differenza, l'uomo dell'Occidente dimentica, per la differenza, l'unità, mentre il primo spinge la sua indifferenza per l'eterna uniformità sino all'apatia della stupidità, il secondo esalta la sua sensibilità per l'alterità e la diversità sino all'ardore febbrile della *imaginatio luxurians*. E quando dico: la filosofia speculativa tedesca, intendo, *in specie*, quella che, in questo momento, è la filosofia dominante, e cioè quella hegeliana².

Dalla lettura di questo passo si evince che la filosofia tedesca costituisce per Feuerbach la diretta antitesi non solo della saggezza salomonica, ma anche del-

² L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *La filosofia dell'avvenire*, a cura di L. Casini, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 37.

la cultura orientale e dell'ordine naturale stesso che fa convivere le differenze nella grande varietà delle specie e forme di vita che coesistono nel mondo della natura e che costantemente si ripetono. È bene precisare subito che Feuerbach non intende optare per la categoria dell'identità al posto della differenza, ma semplicemente far spazio anche alla categoria naturalistica della coesistenza e dell'unità, ponendola accanto alla differenza dialettica, alla contrapposizione e alla lacerazione. Quanto alla grandezza della filosofia moderna, essa consisteva a suo giudizio nell'energia con cui si era saputa affrontare la fatica del concetto, in virtù della quale prima erano state esplorate le diverse possibilità di conciliazione per poi finire col logorarle e superarle.

Eppure, la critica feuerbachiana a tale filosofia, e a quella hegeliana in particolare, che ne costituisce il culmine, riguarda in modo specifico il suo impianto sistematico: pretendere che fatti empirici siano nient'altro che categorie logiche – o comunque loro deduzioni – resta per lui uno dei difetti più evidenti del sistema hegeliano.

Per Feuerbach, infatti, la filosofia non è il *sistema*, bensì lo *spirito critico* che lotta contro ogni forma di egoismo e superstizione. In questo senso Hegel viene visto non solo come l'ultimo grande sistematizzatore di quell'indirizzo di pensiero che aveva preso le mosse da Platone, ma viene accusato di essere stato addirittura più spiritualista di Platone stesso, per la sua pretesa di dedurre dallo spirito tutta quella vita sensitiva di cui Platone aveva invece riconosciuto la dipendenza dal corpo.

Dunque, soggettivismo esasperato, impianto metafisico e impianto sistematico sono i tre pilastri intorno ai quali ruota la critica feuerbachiana alla filosofia moderna.

Feuerbach quindi guardava alla storia degli ultimi duecentocinquanta anni da una prospettiva tipicamente reazionaria, considerandola una fase sì necessaria, ma tanto inferiore sia alla greicità quanto al medioevo: la filosofia moderna rappresenta, in questo contesto, il fulcro della sofferenza della coscienza umana, dell'isolamento individuale e dell'autocentrismo di chi erroneamente crede di poter esistere in modo autonomo, sia nella vita terrena che, in particolare, nell'aldilà, indipendentemente dai vincoli di condivisione e interazione che definiscono l'essenza stessa dell'umanità. A tal proposito, Feuerbach afferma che l'intera filosofia moderna è idealismo e che l'idealismo non fa che enfatizzare l'introspezione, la riflessione e il ripiegamento su di sé, esortando a rivolgere l'attenzione esclusivamente verso il proprio mondo interiore. Per questo motivo, i suoi principi fondamentali non sono altro che un invito a rientrare in se stessi

e a esplorare la propria coscienza come via d'accesso alla conoscenza. Più nello specifico, stando all'analisi feuerbachiana, questa filosofia invita l'individuo a un ritorno verso il proprio io, sottolineando l'importanza dell'essere "presso di sé", ovvero di una consapevolezza e di una contemplazione profonda della propria interiorità. Stando a tale visione, dunque, la comprensione della realtà e la ricerca della verità iniziano con una profonda esplorazione del sé, laddove invece Feuerbach riconosce l'importanza della materialità e dell'esperienza sensoriale. Queste considerazioni sull'idealismo rappresentano senz'altro il punto di partenza per tutta la sua critica successiva a quella tradizione di pensiero, in quanto egli ne mette in luce la tendenza dominante: il suo concentrarsi sull'interiorità a scapito dell'esperienza sensoriale esterna e concreta.

Eppure, nonostante le critiche alla modernità e all'hegelismo, non c'è dubbio che esista un ambiguo rapporto tra le idee feuerbachiane e certe tesi della filosofia di Hegel: «il giovane Feuerbach si mostra "ultrahegeliano" nel momento in cui esalta il pensiero inteso come identità degli individui e unità metafisica degli uomini, mentre per l'altro si mostra "antihegeliano" nel momento in cui riconosce la centralità del singolo, l'imprescindibilità della realtà particolare e del molteplice»³.

Evidentemente ispirato allo schema hegeliano è senz'altro il giudizio sul posto del Cristianesimo nella storia universale, Cristianesimo che per Feuerbach è la religione dello spirito che si distingue, in quanto tale, da tutte le altre, religioni della natura. Lo stesso impianto antropocentrico, l'affermazione, ribadita tante volte nei primi due capitoli dell'*Essenza del Cristianesimo*, che l'uomo può avere come oggetto solo la propria essenza, è del tutto impensabile senza la "soggettivizzazione" introdotta dal cristianesimo e teorizzata dalla filosofia speculativa. La stessa descrizione dell'alienazione religiosa, come processo nel quale l'uomo pone la propria essenza fuori di sé, in Dio, e poi si sforza di recuperarla credendo che quel Dio esista per lui, non è che la riproduzione del processo dialettico, scandito nei momenti di identità-scissione-riconciliazione. In altre parole, disvelando l'essenza del cristianesimo, Feuerbach rivela anche il mistero della dialettica hegeliana.

Tutto ciò mette in luce il fatto che egli di Hegel fu profondo conoscitore. Feuerbach infatti seguì personalmente le sue lezioni a partire dal 1824, anno in cui si trasferì a Berlino e si distaccò dagli studi teologici per dedicarsi interamente alla filosofia.

³ A. Amato, *Morte e immortalità. Studi su Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 18.

Dopo appena quattro anni, nel 1828 conseguì il dottorato in filosofia con una dissertazione dal titolo *De ratione una, universalis et infinita* in cui emergevano, ripensate e ridotte all'essenziale, alcune tematiche centrali dell'hegelismo, legate da un unico filo conduttore: nella ragione tutti gli uomini trovano la loro identità e unità spirituale, e la coscienza individuale viene dissolta e insieme risolta nell'universalità del pensiero⁴.

Intanto tra il 1828 e il 1831 Feuerbach tenne alcuni corsi di Logica e Metafisica con l'intento di esporre gran parte del sistema hegeliano, ma già con interpretazioni originali e attraverso un filtro proprio, spostando l'accento più sulla contrapposizione finito-infinito che non sulla dialettica che era il vero cuore dell'hegelismo.

Saranno poi gli anni 1837-39 quelli in cui matura il suo distacco da Hegel. Si tratta infatti degli anni in cui Feuerbach pubblica una serie di recensioni critiche nelle quali inizia a farsi strada l'idea secondo la quale lo spirito assoluto hegeliano è ancora un'eredità teologica e che, quindi, per tornare ad una autentica e vera filosofia occorre mettere in luce questa origine teologica, con tutte le conseguenze che ciò comporta.

2. Sulla morte e il nulla nella dialettica hegeliana: un'analisi critica

È nello scritto *Per la critica della filosofia hegeliana* che inizia la fitta polemica feuerbachiana contro la concezione hegeliana della dialettica in generale e della dialettica storica in particolare.

Questa critica colpisce ogni aspetto di quel ritmo triadico presente ovunque nel sistema di Hegel, evidenziando come egli trascuri l'inevitabilità della morte e del nulla nella sua enfasi sull'eterna spirale ascendente dello spirito. Quella feuerbachiana è una critica al *cominciamento*, da cui il processo dialettico prende le mosse; alle *opposizioni* dialettiche, che a giudizio di Feuerbach non sono mai vere opposizioni; alle *sintesi* dialettiche e alla stessa *circolarità* dialettica dello spirito.

Dunque Feuerbach smonta l'intero edificio di quella filosofia, dal momento che non colpisce solo il culmine o la conclusione del percorso, ma lo stesso processo ascendente in sé, evidenziando come il nulla, inteso come l'assenza di essere

⁴ Cfr. L. Feuerbach, *Il Primo Feuerbach. La ragione, una, universale, infinita*. Xenien, a cura di D. Coviello, Ebe ediz., Roma 1990, pp. 25-71.

o come punto di partenza della dialettica, riveli una profonda connessione con il tema della morte.

Per Feuerbach, la dialettica di Hegel fallisce nel riconoscere la finitezza umana e la realtà ineludibile del nulla, elementi che dovrebbero essere centrali in qualsiasi comprensione della condizione umana.

La morte, in quel processo, simboleggia il limite ultimo dell'essere, un nulla che contraddice l'idea di un progresso dialettico verso l'assoluto, poiché ogni entità, nel momento in cui viene assorbita in una sintesi superiore, "muore" nella sua forma precedente per rinascere in una nuova. Questa transizione dialettica, che Hegel idealizza come superamento, Feuerbach la vede invece come una serie di "morti" e "rinascite" che, tuttavia, non culminano mai in un assoluto definitivo, ma piuttosto in una perpetua trasformazione che sfida l'idea stessa di assolutezza.

Pertanto, il primo motivo per cui egli critica la processualità ascendente della dialettica hegeliana è che essa rende assolute alcune manifestazioni particolari e relative dello spirito, ignorando così la loro mortalità intrinseca e la finitezza che le caratterizza. In altri termini, il processo ascendente, visibile in particolare nella storia, fa sì che religioni, uomini, popoli e filosofie vengano "assorbiti" da più alte e comprensive manifestazioni storiche successive nel tempo, che assumono così caratteri assoluti. Questo processo è per Feuerbach un'illusione che ignora la concreta presenza del nulla, del non-essere che segue ogni affermazione dell'essere.

Il suo allontanamento da Hegel risiede proprio in questo: egli contesta le assolutizzazioni hegeliane, poiché ciò che Hegel considerava assoluto appare a Feuerbach come determinato, particolare e temporalmente condizionato. La categoria del tempo che per Hegel scandisce solo le manifestazioni dello Spirito, senza intaccare la sua essenza, per Feuerbach permea tutti i processi dialettici, compreso l'ultimo stadio, considerato assoluto e totalizzante, in cui lo Spirito ingloba tutta la realtà. Pertanto l'assoluto hegeliano, piuttosto che trascendere il tempo e la morte, sarebbe profondamente segnato da essi, essendo un risultato temporaneamente condizionato e determinato.

Feuerbach, dunque, mette in discussione l'intera struttura dialettica in cui Hegel aveva compreso tutta la realtà, mostrando l'impossibilità che in essa vi siano manifestazioni assolute di un qualsivoglia genere (sia esso l'umanità nel suo complesso, l'arte, la religione, la filosofia, etc.). Ciò è dimostrato dal fatto che, se questo fosse vero, allora all'apparizione di tale assoluto si fermerebbe il processo storico, ma proprio la constatazione che la storia del mondo avanza in ogni caso, diventa per Feuerbach l'argomento principale che smentisce ogni assolutizzazio-

ne. La storia, a suo giudizio, è un processo in cui la morte e il nulla giocano un ruolo fondamentale, contrariamente alla visione hegeliana.

Il secondo aspetto per cui Feuerbach critica la processualità ascendente della dialettica di Hegel è che tale processualità rende i fenomeni, le realtà che precedono quelle manifestazioni assolute dello spirito privi di qualsiasi originalità e autonomia. A tal proposito, egli considera nello specifico il rapporto spirito-natura. Per Hegel, come per tutti gli idealisti, la natura è l'autoestraniarsi dello spirito, e seguirne il corso significa ripercorrere le diverse fasi del divenire dello spirito stesso. Feuerbach al contrario, si distacca da una simile concezione della natura, pur nel quadro della filosofia hegeliana, e ne accentua invece l'autonomia, la consistenza ontologica e l'indipendenza dall'attività spirituale. Ma se la natura sfugge allo spirito hegeliano e alla sua dialettica, l'intero sistema viene chiamato in causa. Tale messa in discussione della dialettica hegeliana si articola in una critica non solo al processo ascendente in sé e alle sue assolutizzazioni (che sono la diretta conseguenza di tale processualità), ma investe anche "il cominciamento" da cui il processo prende le mosse – ossia l'essere puro e vuoto – e la *pretesa* hegeliana che tale cominciamento sia universale e privo di presupposti, rivelando come ogni tentativo di sintesi dialettica sia un tentativo di superare il nulla, la morte, che però rimane inevitabilmente presente. Per smentire tale pretesa Feuerbach riporta l'intero sistema hegeliano alla dimostrazione – alla esposizione del vero – e dimostra che l'esposizione in quanto tale non è mai priva di presupposti. Ma cosa intende Feuerbach per esposizione? Egli fa una distinzione tra "intuizione" ed "esposizione" della verità: la prima è l'atto con il quale un pensatore giunge a *cogliere* il vero immediatamente (e non discorsivamente); la seconda consiste (non nel cogliere ma) nell'*esporre*, esprimere discorsivamente, dimostrare, costruire appunto un sistema, per comunicare agli altri e a se stesso quella verità. Di questo secondo momento nessuna filosofia può fare a meno, anzi proprio la comunicazione serve allo stesso pensatore, che acquista in tal modo coscienza di ciò che ha intuito⁵.

Tuttavia tra i due aspetti, intuizione ed esposizione, non può esserci identità e l'errore di Hegel era stato di non rendersene conto. Egli vide lucidamente che l'Idea assoluta è un circolo, chiuso e compiuto in sé, ma pretese di imitare il movimento circolare anche nella forma espositiva. Da ciò derivò che egli prese l'e-

⁵ È bene tener presente che a tal proposito Feuerbach criticava Schelling che aveva pensato di cavarsela con la sola intuizione senza prendere su di sé – come invece Hegel – la croce del concetto.

sposizione dell'idea per l'idea stessa, facendo uno scambio tra il soggettivo e l'oggettivo. Dunque Feuerbach ritiene che il metodo hegeliano sia condizionato da esigenze *dimostrative* che sono valide solo al livello del soggetto, ma non hanno giustificazione a livello dell'idea. In altri termini, il sistema hegeliano è la mera esposizione della soggettività del filosofo ed è solo un'esposizione formale, in cui cioè fin dall'inizio non si dubita mai veramente, ma solo formalmente, dell'assoluto che è già presente con tutte le sue determinazioni nella mente del filosofo, la quale non è mai una *tabula rasa* che procede verso acquisizioni del tutto nuove.

L'assoluto – l'idea – in Hegel infatti è solo posto, mai dimostrato, perché non si confronta mai col suo vero opposto, il reale-sensibile.

Pertanto, quel procedimento, da processo speculativo viene dissolto e risolto, riportato alla sua origine: la comunicazione tra gli uomini. Infatti, la dimostrazione oltre ad avere il suo fondamento nel dimostratore è sempre intersoggettiva. Hegel, al contrario, avrebbe a giudizio di Feuerbach, alienato il processo dimostrativo dalla sua origine vera: la personalità, la formazione di colui che dimostra, rendendolo autonomo, radicandolo nell'astratta oggettività del sistema.

Pertanto, con lui giunge al culmine l'autoestranazione della ragione nel sistema stesso.

Feuerbach arriverà alla conclusione che se non esiste un vero cominciamento senza presupposti – e quindi se non esiste dimostrazione dialettica risolvendosi in una pura esposizione – la scaturigine prima del pensiero sta nell'attività pensante dell'individuo e nel suo confronto con l'altro nella comunicazione. Da ciò la sostituzione della dialettica hegeliana con il dialogo io-tu.

Da questa constatazione derivano una serie di conseguenze rilevanti, la prima delle quali è che il pensiero è un atto immediato, non mediato, e in quanto tale è autoattività. Di conseguenza, l'individuo viene riaffermato nella sua concretezza e unicità, contro ogni forma di sua riduzione dialettica nell'autocoscienza o nello spirito. Questo porta a una trasformazione, o meglio a una dissoluzione, del concetto di spirito, che viene sostituito da quello di "genere umano" o "umanità". Tuttavia, quest'ultima non è una sostanza spirituale che assorbe o annulla i singoli, ma è composta da individui reali, concreti che verificano i loro pensieri attraverso il confronto e il dialogo reciproco. Infatti, la comunicazione è il modo concreto in cui il Genere (*Gattung*) attua la sua essenza intersoggettiva, scoprendo e facendo scoprire nell'altro quella comunanza dell'intelligenza, del pensiero e delle predisposizioni conoscitive che unisce profondamente e quasi inconsciamente tutti gli uomini. Questa è la reinterpretazione che Feuerbach dà dello spirito hegeliano.

Questo implica, da un lato, che nessuno può privarmi della mia capacità di pensare autonomamente come individuo (autoattività), e dall'altro che il mio punto di vista non può essere considerato assoluto, ma deve essere sempre messo a confronto con quello degli altri, attraverso il dialogo, inteso quale costante esame e verifica della verità. Da ciò deriva l'importanza della comunicazione e del linguaggio, e la consapevolezza che la dimostrazione non è destinata a se stessi, ma agli altri; è un "mostrare-dimostrare" che richiede la capacità di comprendere ciò che viene detto.

Feuerbach individua a questo punto un ulteriore limite della dialettica hegeliana strettamente connesso al problema del cominciamento: essa non si confronta mai con il suo vero opposto, l'altro da sé, che è l'essere determinato, il sensibile. Essa fallisce nel suo tentativo di sintetizzare il tutto, poiché ignora la presenza costante della morte e del nulla che sfidano ogni affermazione assoluta.

Da ciò deriva che la dialettica hegeliana, secondo Feuerbach, non rivela una vera contraddizione, poiché i suoi opposti non sono realmente tali, ma solo apparentemente. Essi esistono all'interno di una logica che si giustifica da sola. Per questo motivo, Feuerbach respinge non solo la dialettica di Hegel, ma qualunque dialettica che mira a risolversi in un'unità, riconciliando gli opposti. Tale approccio, a suo parere, annulla la reale opposizione tra realtà e logica, negando l'irriducibilità della realtà al puro pensiero. Inoltre, Feuerbach vede l'alienazione dell'Idea nella dialettica hegeliana come una finzione, il prodotto di una "necessità inutile": è necessaria perché fa parte della natura dell'idea autoestraniarsi, ma inutile perché questa autoestraneazione serve solo a dimostrare qualcosa che è già dato all'inizio. Infatti, l'assoluto che si cerca di dimostrare è già presupposto, poiché esso sostiene tutti i passaggi che portano alla sua esplicitazione finale.

Proprio perché Hegel e l'Idea che egli pone non si sono mai veramente alienati, ma sono rimasti presso di sé, allora tutto il sistema – senza il confronto con l'alterità e il suo opposto – resta "soggettivo", ossia espressione del pensiero personale di Hegel, che può essere messo in discussione da un potenziale interlocutore. Solo qualora questi fosse veramente coinvolto in un confronto, e l'idea avesse retto a tale confronto, essa avrebbe acquistato un valore autentico di verità e quindi di oggettività, e il sistema sarebbe potuto diventare onnicomprensivo e comprensivo anche della realtà concreta e dell'alterità.

L'alterità si manifesta per Feuerbach come essere determinato e sensibile o come intelletto o come un'altra persona. Egli arriva a parlare di «intelletto sensibile»⁶. Si

⁶ Id., *La filosofia dell'avvenire*, a cura di L. Casini, op. cit., p. 66.

tratta di concetti diversi, ma intimamente collegati: l'essere determinato è principalmente l'essere sensibile, ed è colto dall'intelletto, che ne è "l'avvocato", il difensore contro le pretese della ragione.

L'altro è il termine di confronto empirico, che in tal modo esce dal quadro del sistema per confrontarsi con esso, riducendolo a mera espressione della soggettività del filosofo. Tutti questi elementi, che sono stati esclusi dal sistema hegeliano, vengono fatti valere proprio come realtà ineludibili, in grado di riportare il sistema stesso alla sua reale dimensione concreta e quindi a relativizzarlo, colpendolo nella sua pretesa di assolutezza⁷.

La dialettica, dirà Feuerbach, «non è un monologo di un pensatore solitario con se stesso; è un dialogo tra io e tu»⁸. Il vero pensatore, infatti, riesce a scindersi e a opporre sé a se stesso, la logica al sensibile, la ragione all'intelletto, l'io al tu e solo da questa scissione e da questo confronto può scaturire la verità. In tale confronto, portato alle sue estreme conseguenze, risulta tuttavia vincente l'essere concreto e sensibile, che finisce col negare e annientare l'essere logico che non riesce a dar prova di se stesso, almeno come realtà autonomamente esistente.

Feuerbach propone quindi un'alternativa dialogica al monologo speculativo hegeliano, enfatizzando la comunicazione intersoggettiva come fondamento del pensiero. Questo dialogo, contrapponendo l'io al tu, riflette la realtà della morte e del nulla come esperienze condivise che non possono essere negate o superate dialetticamente. La morte, piuttosto che essere un momento da superare, diventa un aspetto fondamentale dell'esistenza umana che va affrontato direttamente. L'idea assoluta, secondo Feuerbach, non può ignorare la morte né il nulla senza perdere in tal modo il contatto con la realtà sensibile e determinata.

La critica della dialettica hegeliana e la sua sostituzione con il dialogo tra ragione o intelletto ed empiria arriva a mettere in discussione le fondamenta stesse del sistema quando Feuerbach polemizza anche rispetto al momento della sintesi, affermando che la verità non consiste nell'unità con il proprio contrario, con l'opposto, ma nella confutazione di quest'ultimo.

La contraddizione tra l'idea e la realtà sensibile, secondo Feuerbach, non può portare a una sintesi dialettica, ma dovrebbe concludersi con una dimostrazio-

⁷ Cfr. M. Vanzulli, *La filosofia come sistema e l'altro del pensiero. Feuerbach su Hegel*, in *La critica tra scienza e politica. Scritti su Marx*, Aracne, Roma 2015, pp. 313-332.

⁸ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di P. Bianchi, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 80.

ne o una confutazione che risolva il processo. In questo caso, la contraddizione finisce nella confutazione di uno dei due termini in gioco. Diversamente dagli idealisti, che vedevano nell' Idea una verità assoluta e indiscutibile che si manifesta alla coscienza, per Feuerbach la prima evidenza concreta è la realtà sensibile.

Di conseguenza è l' Idea che deve dar prova della propria esistenza, che deve dimostrare e porre se stessa, perché essa è semplicemente nella mente del soggetto pensante, a differenza del reale-sensibile che si impone da solo, per la sua evidenza incontrovertibile a qualsiasi soggetto senziente. Ma l' Idea non vuole né può dare questa prova, né il filosofo idealista ha alcuna intenzione di "scindersi", rovesciando anche solo il proprio punto di vista per porsi dal punto di vista del sensibile, per mettere veramente alla prova la verità di quanto afferma. La tesi di fondo che Feuerbach intende provare è dunque che l' Idea assoluta o Assoluto viene sottratta a ogni controllo critico. Essa è presupposta implicitamente fin dall' inizio.

Mentre la filosofia hegeliana cominciava dall' essere puro e vuoto, che passava nel suo apparente opposto, il nulla, senza tener conto del suo opposto reale, la nuova filosofia feuerbachiana invece pone in dubbio quel cominciamento e ha il coraggio di confrontarsi radicalmente con il nulla, la morte e in generale con il sensibile, senza distruggerlo, ma anzi fondandosi su di esso. Il pensare assoluto, cioè isolato, separato dalla sensibilità non esce, secondo Feuerbach, dalla circolarità, dall' identità del pensare con se stesso. Al contrario esso deve confrontarsi col suo altro, ovvero l' intuizione sensibile.

A tal proposito, egli così si esprime nei *Principi*:

il pensiero continuo, identico a se stesso, fa girare il mondo in cerchio intorno al suo centro, il che è contraddittorio con la realtà; invece il pensiero che si è interrotto nell' osservare la non uniformità di questo movimento circolare, attraverso quindi l' anomalia dell' intuizione, trasforma il cerchio in ellisse, il che corrisponde a verità. Il cerchio è il simbolo, lo stemma della filosofia speculativa, del pensiero che si richiama soltanto a se stesso [...]; l' ellisse è invece il simbolo, lo stemma della filosofia sensibile, del pensare che si richiama all' intuizione⁹.

Veniamo così all' ultimo aspetto della critica feuerbachiana alla dialettica hegeliana: la critica alla circolarità dialettica dello spirito, del sistema. Infatti, per

⁹ Id., *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *La filosofia dell' avvenire*, op. cit., p. 188.

Feuerbach il pensare non può procedere senza interruzioni, ma deve essere interrotto dall'intuizione sensibile.

Tuttavia, egli considera l'intera filosofia moderna – a partire dalle origini, con la frattura cartesiana tra pensiero ed esperienza sensibile – fondamentalmente acritica, perché priva di un vero confronto con la sua alterità. In questo contesto, il pensiero non può essere un cerchio chiuso ma deve trasformarsi in ellisse, riconoscendo la discontinuità, la morte, come verità intrinseca della realtà. Questa visione apre la filosofia a un confronto autentico con la sua alterità, rendendola più sensibile alla concretezza della vita e alla presenza ineludibile del nulla.

Tutta la filosofia classica tedesca appare, al contrario, come un processo chiuso in se stesso, in un confronto meramente formale che il pensiero attua all'interno di sé, senza alcuna relazione con l'altro da sé, il sensibile. Hegel rientra appieno in questo processo, come suo momento culminante ed è per questo che risulta assurda la sua pretesa che la propria filosofia sia priva di presupposti.

3. *Autonomia della natura e mortalità dell'individuo: il contributo di Schelling*

La filosofia hegeliana è a giudizio di Feuerbach una diretta derivazione della teologia: è precisamente *teologia razionalizzata* e trasformata da insieme di rappresentazioni a sistema logico. Anche la filosofia speculativa è in questo senso frutto dell'alienazione religiosa, trattandosi della traduzione in termini speculativi dell'"aseità" di Dio, ossia del suo essere a sé, della sua totale autonomia e libertà da qualsiasi altro essere, come è tipico di un'essenza assoluta.

Persino l'identità di essere e pensare, punto centrale della filosofia hegeliana dell'identità, è secondo Feuerbach di origine teologica, derivando dal concetto teologico della coincidenza in Dio di *essenza* ed *esistenza*: data l'essenza di Dio, come l'essere che non può non essere, che esiste necessariamente (come ampiamente argomentato nella prova ontologica) è perciò, nello stesso tempo, dato anche il suo essere, la sua esistenza. Ma proprio questo, razionalizzato, trasferito nel pensare, implica l'identità di pensare ed essere, l'identità dei due piani, gnoseologico e ontologico, in cui però va perduta completamente la concretezza e la determinatezza dell'essere, che resta un aldilà del pensare. Feuerbach critica questa visione per il suo astrattismo e per aver trascurato l'importanza del finito, del corporeo e della morte stessa come momenti costitutivi dell'esistenza umana, riconducendo l'assoluto a una proiezione dell'umano che nega la propria finitezza.

Dunque, la filosofia speculativa ha trasformato l'aldiquà del mondo reale nell'aldilà da esso. In un certo senso quindi l'alienazione speculativa risulterebbe più grave dell'alienazione religiosa, perché mentre quest'ultima lascia sussistere l'aldiquà pur affermando l'aldilà, la filosofia speculativa stravolge completamente l'aldiquà in aldilà, togliendo l'essere umano e la natura dalla loro realtà più vera e determinata per proiettarlo in una realtà puramente astratta e inesistente. Feuerbach, riconoscendo nella morte il punto di non ritorno che svela l'illusione di un'identità assoluta tra essere e pensare, propone di tornare alla concretezza dell'esistenza, dove il nulla e la morte rappresentano l'orizzonte entro il quale l'essere umano realizza la propria vita, in una tensione costante tra finitudine e desiderio di infinito.

In questo contesto egli riconoscerà a Kant il merito di aver criticato l'argomento ontologico col famoso ragionamento dei "cento talleri", minando il fondamento stesso dell'identità essere-pensare e riproponendo l'essere nella sua autonomia e diversità dal pensiero.

«Cento talleri reali non contengono nulla più di cento talleri possibili»¹⁰ dirà Kant nella sua famosa critica alla prova ontologica: i primi, tra l'altro, esistono solo per me, i secondi invece possono essere visti e sentiti anche dagli altri. Questo introduce per Feuerbach due importanti elementi caratteristici del suo pensiero: la sensibilità e l'intersoggettività. L'essere reale ha bisogno di altri testimoni, diversi dal pensiero puro, ossia i sensi e gli altri, intesi come soggetti in grado di verificare come me la sua realtà.

Sensibilità e intersoggettività saranno i pilastri su cui si fonderà la nuova filosofia feuerbachiana: la sensibilità toglie il soggetto dall'isolamento e dall'arbitrio del puro pensiero e, nel contempo, presenta al soggetto altri soggetti che possono contrastarlo e coi quali deve entrare necessariamente in comunicazione dialogica. In tal modo Feuerbach sposta il punto di vista dall'io, dal soggetto senziente, all'oggetto sentito, considerato anch'esso come soggetto attivo e a me contrapposto.

Non si può sottovalutare l'importanza di questo rovesciamento di prospettiva, in quanto costituisce una svolta radicale non solo dell'idealismo, ma di tutta quella che potremmo chiamare "la filosofia del soggetto" da Cartesio a Fichte e poi a Hegel stesso.

¹⁰ I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2001, p. 624.

A questo punto la critica alla hegeliana mancanza di presupposti viene spostata da Feuerbach sul terreno storico. Egli così si esprime a tal proposito:

la filosofia hegeliana si è manifestata in un'epoca determinata, è sorta in un'epoca nella quale l'umanità aveva, come del resto in qualsiasi altra epoca, un certo bagaglio intellettuale, nella quale esisteva una filosofia determinata, ed essa prese posizione nei confronti di questa filosofia, vi si riattaccò: deve allora avere, essa stessa, un carattere determinato, e, per conseguenza, finito. Ogni filosofia, in quanto determinata manifestazione di un'epoca, incomincia dunque con un presupposto [...] 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. Le filosofie moderne, nell'insieme, hanno però incominciato con sé, non con il loro opposto.¹¹

Da questo passo si evince come per Feuerbach ogni filosofia del passato sia per un'epoca successiva un paradosso, una anomalia, una contraddizione rispetto alla sua ragione. Dunque, ciascuna filosofia comincia con un presupposto. Pertanto, egli si domanda come possa un sistema filosofico, legato com'è alla determinatezza dei tempi e degli individui, pretendere di essere davvero l'espressione della atemporale verità.

La filosofia sistematica – in particolare quella hegeliana – viene accusata di essere più esposizione, svolgimento di un processo, rielaborazione di filosofie precedenti, che un confronto diretto con la realtà.

Dunque, l'intento di Feuerbach è far emergere la derivazione di Hegel dalla filosofia precedente e in particolare da Schelling. Non a caso l'identità assoluta di Schelling, al di là delle critiche che Hegel le muove, viene da lui considerata comunque l'espressione della verità assoluta, indistruttibile ed esente da qualsiasi dubbio, critica o scempi. Al contrario Feuerbach, riscontra nella filosofia schellinghiana una grande ambiguità:

è ben noto che, all'inizio, Schelling voleva battere una strada del tutto contraria a quella dell'idealismo, o che ne fosse l'inversione. E la filosofia della natura era – anche di fatto – l'idealismo rovesciato, e non era quindi difficile il passaggio da questo in quella. L'idealista scorgeva vita e ragione anche nella natura, ma esse per lui erano soltanto la sua propria vita, la sua propria ragione; egli stesso aveva posto nella natura ciò che vi

¹¹ L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, op. cit., pp. 47, 65-66.

vedeva, e poteva quindi riprendere in se stesso ciò che ad essa aveva dato: la natura è l'io oggettivato, lo spirito che coglieva se stesso fuori di sé. [...] Era quindi sufficiente che la natura venisse liberata dalle catene nelle quali l'idealista l'aveva gettata, legandola al proprio io, e diventasse un esistere autonomo [...]. L'idealista diceva alla natura: "Tu sei il mio *alter-ego*, il mio altro io", ma egli poneva l'accento solo sull'io, per cui il significato del suo discorso era: "Tu sei l'emanazione, il riflesso di me, e per te stessa non hai alcuna esistenza particolare"¹².

Dall'analisi di questo passo deriva che, per un verso, Schelling tenderebbe a spezzare la cerchia del puro pensiero per riconquistare la natura e la realtà oltre l'Io fichtiano, e andrebbe quindi nella direzione auspicata da Feuerbach; per l'altro, però, questa tendenza centrale e fondamentale va perduta e fallisce perché Schelling non riesce a uscire dalla prospettiva idealistica e a spezzare la cerchia del pensiero puro. Da ciò la serie di luci e ombre con cui Feuerbach presenta la filosofia schellinghiana: il suo tentativo di far sussistere contemporaneamente due assoluti fallisce e si risolve nella riduzione della filosofia della natura all'interno della filosofia dello spirito.

Tuttavia, va riconosciuto che, per la prima volta nell'idealismo, la natura comincia ad affermarsi e a reclamare la propria autonomia. Schelling vuole battere una strada completamente opposta a quella dell'idealismo, che ne fosse anzi il rovesciamento; e di fatto la sua filosofia della natura era "idealismo rovesciato" – il che sembrerebbe ristabilire la realtà e l'autonomia della natura – ma d'altro canto continua a rimanere "idealismo", anche se non va negato che proprio questo suo essere idealismo rovesciato ha consentito il passaggio dal soggetto all'oggetto, dallo spirito alla natura.

In altri termini, prima di compiere quella inversione di soggetto e predicato – che sarà poi l'operazione fondamentale con cui Feuerbach intende attuare il rovesciamento dell'hegelismo e che vedrà nella natura il soggetto assoluto e nello spirito solo un predicato – occorre una fase intermedia, ovvero la filosofia schellinghiana, che era il perfetto equilibrio dei due poli: l'assoluto è spirito e natura.

Schelling, in realtà, non riuscì a superare davvero l'idealismo, poiché l'idealista vedeva nella natura una "vita e una ragione" che lui stesso vi aveva proiettato. La natura, quindi, si trasformava in un "io oggettivato" mentre lo spirito

¹² Ivi, pp. 77-78.

coglieva se stesso fuori di sé. Di conseguenza, la natura continuava ad essere sempre e comunque un prodotto dello spirito. Feuerbach sosteneva, invece, che fosse sufficiente liberare la natura dalle ultime catene che la vincolavano all'io per consentirle di esistere in maniera autenticamente autonoma. Da ciò si evince che a suo giudizio la filosofia della natura e il suo emergere come realtà autonoma e non più come parte essenziale dell'assoluto, nell'evoluzione del pensiero occidentale, appare un destino. Questo spiegherebbe la convinzione sottesa alla riflessione feuerbachiana secondo la quale la cultura e l'umanità procedono verso l'immanenza. In tale procedere, la filosofia schellinghiana costituisce senz'altro un nodo essenziale, in quanto ha contribuito al ristabilimento dell'autonomia della natura nel pensiero moderno, pur essendo ancora di fronte a una natura intesa quale io oggettivato.

Pertanto, alla filosofia di Schelling, al di là dei suoi limiti, va riconosciuto il merito di aver tentato un superamento della dicotomia cartesiana tra mente e materia, soggetto e oggetto, evidenziando una profonda interconnessione tra tutti gli aspetti della realtà. In questa cornice, la natura non è solo l'ambiente che circonda l'individuo, ma una matrice vivente alla quale egli appartiene e partecipa attivamente. Più nello specifico, essa è vista non solo come un palcoscenico passivo per l'azione umana, ma anche come una realtà vivente e dinamica con una propria autonomia. Questo significa che tale natura possiede una propria logica e finalità che non sono riducibili o subordinate all'attività dell'individuo. Si tratta di un sistema complesso e autoregolato che comprende sia le leggi fisiche sia gli organismi viventi.

Tale riconoscimento dell'autonomia della natura implica anche un riconoscimento della mortalità dell'individuo come parte intrinseca dell'ordine naturale. Ciò comporta una visione ciclica dell'esistenza, dove la morte non è più l'antitesi della vita, ma un passaggio necessario nel ciclo continuo di nascita, crescita, decadimento e rinnovamento insito nella natura. Nella visione schellinghiana, infatti, vita e morte sono interconnesse e si definiscono a vicenda. La prima è concepita in termini dinamici, come un processo in continuo sviluppo e trasformazione, in cui la morte svolge un ruolo essenziale. Questo ciclo è osservabile in tutti gli aspetti della natura, dalle stagioni agli ecosistemi, e riflette la dinamica intrinseca all'esistenza stessa.

In tale contesto accettare la mortalità significa riconoscere e far proprio questo ciclo come fondamento dell'essere, promuovendo un approccio alla vita che valorizzi la transitorietà e la finitezza intese non più come un tabù o un male da evitare a tutti i costi, bensì come un aspetto naturale e necessario dell'esistenza.

Ciò vuol dire una maggiore accettazione della morte come parte integrante della condizione umana e una rivalutazione della vita, valorizzata in ogni suo momento in quanto unico e irripetibile.

Dunque, nella prospettiva di Schelling – in cui vita e morte sono considerati come aspetti complementari dell'esistenza – la mortalità non è più vista negativamente, ma come un elemento necessario e naturale dell'essere. Proprio tale comprensione schellinghiana offre un approccio alla morte confortante: invece di essere temuta in quanto fine dell'esistenza, essa può essere rivalutata in quanto ritorno all'origine, ossia rientro nell'ordine naturale da cui siamo emersi. Tale visione rappresenta una svolta epistemologica significativa nel pensiero filosofico, non solo perché può aiutare a mitigare l'angoscia esistenziale legata alla mortalità, ma anche in quanto incoraggia un'esistenza maggiormente ancorata al presente, in cui ogni momento è vissuto con pienezza e gratitudine.

4. La filosofia genetico-critica. Immediatezza, corporeità e mortalità

La filosofia genetico-critica¹³ di Feuerbach mira a superare Schelling nel senso di distinguere chiaramente il soggettivo dall'oggettivo, smascherando la falsa oggettività del soggettivo, frutto di una proiezione psicologica. Egli infatti sottolinea che la sua analisi genetica non riguarda i dati oggettivi e incontrovertibili, ma la nostra rappresentazione di essi, il processo psicologico che ne sta alla base. Attraverso questa indagine, si distingue ciò che è reale da ciò che è frutto di un'illusione, un prodotto della nostra fantasia. La genesi psicologica della rappresentazione ne dimostra l'origine e svuota di valore oggettivo ciò che altrimenti verrebbe percepito come reale. Così, il problema dell'esistenza o meno di un og-

¹³ Feuerbach espone il suo peculiare metodo filosofico, genetico-critico, sin dagli esordi della critica alla religione e alla cultura moderna, poiché ritiene che gli uomini, confondendo l'essenza con l'apparenza delle cose, non sappiano distinguere tra l'oggetto e la sua rappresentazione. Compito della sua filosofia genetico-critica è cogliere la radice pratica dei concetti che mirano all'universalità, rivelandone l'origine nella psicologia umana e precisamente nella sfera egoistica delle passioni: «la filosofia genetico-critica è quella che non dimostra né costruisce dogmaticamente un oggetto dato dalla rappresentazione [...] ma ne indaga l'origine; è quella che suscita il dubbio se l'oggetto sia un oggetto reale o una mera rappresentazione, o in generale un fenomeno psicologico; è quella che perciò distingue nel modo più rigoroso quello che è soggettivo da ciò che è oggettivo»; L. Feuerbach, *Principi di filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1971, p. 37.

getto rappresentato viene risolto alla radice, riportando la rappresentazione alla sua base empirico-antropologica. La critica è dunque implicita nella ricostruzione della genesi stessa, poiché quest'ultima non ha solo la funzione di tracciare un processo, ma anche di dimostrare l'inconsistenza dell'oggetto, riportandolo alla sua realtà effettiva.

Feuerbach fonda la sua opera principale, *L'Essenza del Cristianesimo*, su quella che considera un'analisi genetico-critica esauriente della religione cristiana. Utilizzando una terminologia scolastica, egli spiega che la sua filosofia si occupa delle "cause secundae", ovvero le cause naturali di un fenomeno, non della "Causa Prima" o Dio, come farebbe la teologia o la filosofia hegeliana. Tuttavia, mentre per la scolastica e Hegel le *cause secundae* erano subordinate alla Causa Prima, Feuerbach inverte questa prospettiva: sono proprio le *cause secundae* a spiegare l'origine della rappresentazione della Causa Prima o dell'assoluto. Secondo Feuerbach, l'errore di Hegel e di tutta la filosofia tedesca da Kant a Fichte è stato quello di trascurare le *cause secundae*, considerandole solo come secondarie, quando in realtà dovrebbero essere riconosciute come primarie e interpretate non solo empiricamente, ma anche filosoficamente e metafisicamente. In altre parole, non bisogna più vedere la natura, il finito o l'uomo all'interno della totalità dell'assoluto, ma come realtà assolute in sé.

A tal proposito Feuerbach sostiene:

la sostanza della realtà è la natura (nel senso più universale del termine). I segreti più profondi sono contenuti nelle più semplici cose naturali, quelle che calpesta il filosofo speculativo che brama fantasticamente un aldilà. L'unica fonte di salvezza è il ritorno alla natura. [...] La natura 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, e occhi che estasia soltanto l'essenza celeste e altruista della luce. [...] Ogni bicchiere di vino di troppo che noi beviamo è una prova patetica, persino peripatetica, che il cedere a un desiderio smodato eccita il sangue, è una prova che la *σωφροσύνη* greca è in perfetto accordo con la natura. È noto che il principio fondamentale degli stoici, e dico degli stoici, o severi stoici, questi spauracchi dei moralisti cristiani era: τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν¹⁴.

¹⁴ Id., *Per la critica della filosofia hegeliana*, op. cit., pp. 105-106.

Al di là delle critiche di Feuerbach alla filosofia hegeliana e forse anche per comprendere meglio il confronto con Hegel, è bene a questo punto far emergere come egli veda in quella stessa filosofia una tensione verso la vera concretezza e la vera realtà, quella sensibile, che tuttavia non riesce mai a realizzarsi¹⁵ pienamente perché torna sempre nel terreno della pura astrattezza, con la sua riconduzione del sensibile nell'ambito dell'assoluto.

C'è comunque una necessità storica che conduce dalla teologia e dalla vecchia filosofia alla filosofia moderna: in Hegel la teologia da oggetto della fantasia si trasforma in processo logico e Dio si mondanizza e si fa concreto, l'idea tende alla sua realizzazione. Ma questo processo a un certo punto si arresta e si inverte tornando su se stesso.

Secondo Feuerbach per uscire dall'eterno problema idealistico per cui qualsiasi realtà che conosciamo è comunque pensata ed è quindi impossibile oltrepassare il pensiero per raggiungere la realtà che sta oltre esso è necessario fare riferimento a tutte quelle facoltà diverse dal pensiero, ossia il senso, l'intuizione, l'amore, che colgono l'essere nella sua concretezza e nel suo esser-questo, e non come il puro pensiero, nel suo essere in generale.

La posizione feuerbachiana risulta comunque ben lontana dalla tradizione empiristica: non solo il pensiero puro, ma anche la sensazione pura degli empiristi, non riescono per lui a cogliere la verità dell'essere nella sua singolarità. Potremmo definire quella di Feuerbach "un'ontologia dell'amore e delle passioni" inedita e originale, alla quale dedica una interessante riflessione nei *Principi*:

nei sentimenti – e anzi, nei sentimenti più comuni – si nascondono le più profonde e le più alte verità. Dunque, l'amore è la vera prova ontologica dell'esistenza di un oggetto al di fuori del nostro spirito; non c'è altra prova per l'essere che non sia l'amore e il sentimento in generale. Quell'oggetto la cui esistenza mi procura piacere e la cui non-esistenza dolore – quello solo esiste. La distinzione tra oggetto e soggetto, tra essere e non-essere, è una differenza che può essere tanto piacevole quanto dolorosa. La nuova

¹⁵ «Hegel è realista, ma un realista meramente idealistico, o meglio astratto – un realista che astrae da ogni realtà. Egli nega il pensiero, cioè il pensiero astratto, ma ancora nel pensiero astratto, tanto che la negazione dell'astrazione torna ad essere un'astrazione. Secondo Hegel la filosofia ha come oggetto solo "ciò che è" ma anche questo "è" è solo astratto, pensato. Hegel è un pensatore che pensando, cerca di sorpassare se stesso – egli vuole cogliere la cosa stessa, ma nel pensiero della cosa, vuole essere fuori del pensare pur restando nel pensare – di qui nasce la difficoltà di capire il concetto "concreto"» (ivi, pp. 168-169).

filosofia poggia sulla verità dell'amore e del sentimento. Nell'amore e nel sentimento in generale, ogni uomo confessa la verità della nuova filosofia. La nuova filosofia stessa alla base non è altro che l'essenza del sentimento elevata a coscienza; essa afferma nella ragione e con la ragione ciò che ogni uomo – ogni uomo reale – professa nel suo cuore. È il cuore reso intelletto. Il cuore non vuole oggetti astratti, metafisici o teologici, vuole oggetti ed enti reali e sensibili.¹⁶

In questa nuova filosofia, dunque, il pensiero non cessa affatto di operare, ma diventa l'organo di consapevolezza delle passioni, dei sentimenti, dei desideri, dell'amore, e dei loro oggetti, in una parola del cuore. Tale nuova filosofia intende anche rivalutare e riabilitare il corpo, non tanto nella sua fisicità quanto nell'esser sede delle passioni, delle pulsioni, degli istinti e dei sentimenti umani; il corpo come costitutivo dell'essenza umana e anzi come mediazione con il mondo. Anche la vecchia filosofia ammetteva la corporeità, ma in modo svalutato e secondario: la nuova filosofia è invece il pieno riconoscimento del valore della corporeità stessa. A tal proposito così si esprime Feuerbach nei *Principi*:

mentre la vecchia filosofia cominciava dicendo "io sono un ente semplicemente pensante e astratto e alla mia essenza il corpo non appartiene affatto", la nuova filosofia, dall'altra parte, inizia dicendo "io sono un ente reale e sensibile e infatti il corpo nella sua totalità è il mio io, la mia essenza stessa". Il vecchio filosofo pensava in continua contraddizione e bisticciava coi sensi per impedire alle rappresentazioni sensibili di insozzare i concetti astratti; il nuovo filosofo, invece, pensa in armonia e in pace coi sensi.¹⁷

Secondo Feuerbach, la realtà umana, radicata nell'esperienza sensibile e corporea, ci conduce ancora una volta a una comprensione più autentica della nostra esistenza in cui è compresa la nostra mortalità: «l'uomo feuerbachiano è un uomo mortale, in carne e ossa, capace di passioni e dotato di sensibilità nel quale viene superata la scissione tra corpo e spirito, riconciliando l'essere individuale con il mondo del finito»¹⁸. Proprio la morte – rappresentando un aspetto ineludibile della vita umana – mette in luce la nostra finitezza e la nostra appartenenza al

¹⁶ Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di P. Bianchi, op. cit., p. 62.

¹⁷ Ivi, p. 63.

¹⁸ A. Amato, *Morte e immortalità. Studi su Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 20.

regno della natura. Anzi prima ancora della morte è proprio la natura che delimita e circoscrive la finitudine dell'uomo, essendo il fondamento della sua stessa esistenza, come emerge in particolare dalle riflessioni del Feuerbach maturo. Dio e morte sono per lui la stessa cosa, ossia immagini, personificazioni di quel vero limite, invalicabile per l'uomo che è la natura:

io sono un essere mortale – la coscienza della morte – la morte è quindi il fondamento della religione. Se – certo un folle se! – l'uomo non morisse, non avrebbe religione, non avrebbe Dio; solo alla morte dell'uomo gli dei immortali devono la loro esistenza. Riconoscersi perciò come uomo non significa nello stesso tempo nient'altro se non riconoscersi come un essere mortale e avere religione nient'altro se non aver presente a sé stessi la propria morte, pensare alla propria fine. Il pensiero della morte è per se stesso un pensiero religioso. Anzi, Dio stesso, in quanto a lui si ricollega appunto la coscienza della finitudine e della nullità dell'uomo, non è altro se non la morte, il nulla dell'uomo rappresentato come un essere particolare¹⁹.

Stando a tale dichiarazione si evince che per Feuerbach la religione nasce dalla consapevolezza che l'uomo ha della propria mortalità o – il che è lo stesso – la morte rappresenta per lui il motore che lo spinge a cercare conforto nella religione. Pertanto, Dio diventa l'espressione suprema di questo bisogno umano di trovare una risposta alla sua condizione di essere mortale. Dio rappresenta il nulla dell'uomo, un essere particolare che incarna la sua finitudine e nullità, ma trasfigurata in qualcosa di assoluto e immortale. Le divinità infatti sono costruite dall'individuo per rispondere alle sue paure e ai suoi desideri più profondi, in particolare la paura della morte e il desiderio di trascendenza.

Al contrario, secondo Feuerbach la pienezza della vita umana risiede sul terreno dell'immanenza, e per questo non c'è bisogno di cercare conferme o compensazioni in un ambito ultramondano. Ciò significa che l'esperienza umana, con tutte le sue gioie, dolori, successi e fallimenti, è completa in sé stessa: non occorre rifugiarsi in un ulteriore regno o esistenza per dare senso o valore alla vita. L'esistenza terrena, nella sua totalità, è il luogo in cui l'essenza umana trova la sua piena espressione. È in questo senso che la filosofia di Feuerbach si oppone alle visioni idealiste e religiose che postulano un regno trascendente o spirituale

¹⁹ L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, in F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, La Nuova Italia, Firenze 1986, p. 315.

oltre l'orizzonte mondano. A suo giudizio, tali visioni distraggono dall'accettazione della realtà materiale e dalla valorizzazione dell'esperienza umana nella sua forma terrena e tangibile:

soltanto se l'uomo tornerà a comprendere che la morte non è mera apparenza, ma qualche cosa di reale e di autentico che conclude senza residui la vita dell'individuo, e acquisterà coscienza della sua finitezza, soltanto allora egli avrà il coraggio di ricominciare una nuova vita, sentirà il bisogno pressante di dare alla sua attività spirituale, a rimprovero del suo passato, un contenuto che sia assolutamente autentico ed essenziale, e davvero infinito²⁰.

In questo contesto, la mortalità diventa un richiamo alla nostra umanità, un promemoria della verità intrinseca della nostra esistenza corporea, contrastando così con la visione idealista che aspira invece a una forma di esistenza che trascende il finito e il corporeo. Feuerbach in questo modo ci invita ancora una volta a riconoscere la mortalità come un aspetto fondamentale dell'essere umano, vedendola non come limitazione, bensì come parte integrante della nostra identità autentica e della nostra connessione con il mondo naturale.

Da ciò deriva che occorre a suo giudizio rovesciare sin dalle fondamenta il razionalismo e l'idealismo moderno risalendo alle sue origini prime: l'io, il cogito, l'autocoscienza come fondamento del sapere, di ogni certezza immediata e perfino del mondo.

Pertanto indubitabile e immediatamente certo è proprio ciò che alla tradizione filosofica da Cartesio a Leibniz, a Kant e all'idealismo, appariva dubbio e massimamente soggettivo, ossia l'oggetto della sensibilità. La verità infatti per Feuerbach non è, come per Hegel, la totalità, raggiunta attraverso la lunga serie delle mediazioni dell'intero processo dialettico della coscienza, bensì è ciò che non ha bisogno di dimostrazioni né di mediazioni: l'immediatezza. Ma al contrario dell'immediatezza mistica o delle filosofie dell'intuizione dell'assoluto – come quella di Schelling – l'immediatezza viene da lui identificata con la sensibilità. Tale sensibilità è considerata da Feuerbach come apertura totale dell'uomo alla realtà intesa non solo come realtà esterna, ma anche come intuizione profonda dei segreti della natura e della complessità dei sentimenti umani. A tal proposito, nei *Principi* egli sostiene che «oggetto dei sensi è non soltanto quindi ciò che è

²⁰ Id., *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in *Opere*, op. cit., p. 23.

esterno ma anche ciò che è interno, non solo la carne ma anche lo spirito, non solo la cosa ma anche l'io»²¹.

Da questo punto di vista, Feuerbach critica sia l'empirismo, che non considera come, attraverso la sensazione, si possa giungere alla globalità della realtà umana, sia l'idealismo, quando isola l'uomo dal resto della sua realtà. La sensibilità di cui egli parla si presenta dunque come totalità infinita e onnicomprensiva, in un quadro che potremmo definire una forma *sui generis* di panteismo: non nel senso di un'unità Dio-mondo, ma del valore infinito e assoluto del sensibile.

Infatti, tutta l'eredità del pensiero metafisico, razionalistico e idealistico può essere ritrovata solo nel sensibile: vivere, percepire, pensare è l'espressione non mistificata di quell'assoluto di cui aveva parlato la filosofia speculativa. Tale sensibile non è quindi privo di pensiero, come riteneva erroneamente tutta quella tradizione. Inoltre, esso non precede storicamente e logicamente la rappresentazione, la fantasia, il concetto, ma viene conquistato successivamente, nella fase più matura dell'umanità.

I sensi vengono presentati da Feuerbach essi stessi come universali e infiniti, ragion per cui non è più necessario cercare l'infinità e l'universalità nello spirito, in Dio o nell'assoluto e nel concetto, dal momento che essi hanno una portata "spirituale".

La presenza, nella prospettiva feuerbachina, di uno spessore ontologico-razionale della natura, come sua essenza, insieme alla centralità dell'uomo come essere universale, costituiranno gli elementi di maggiore differenziazione di Feuerbach dalle correnti empiristiche a lui precedenti, come anche dal successivo materialismo positivista che dominerà la seconda metà dell'Ottocento.

In lui natura, uomo, ragione, si fondono in un'unica realtà che mantiene, nella sua finitezza concreta, i caratteri dell'infinità e della totalità dell'assoluto idealistico²². Si potrebbe anche dire che ci troviamo di fronte a una sorta di *panteismo* del tutto nuovo, in cui l'infinità e l'assolutezza non si aggiungono come realtà ontologica al finito, ma sono nel finito stesso.

Da ciò l'affermazione della natura come totalità, anzi come ragione oggettivata, intrinsecamente penetrata di ragione. Essa, quindi, sostituisce sì lo spirito

²¹ Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *La filosofia dell'avvenire*, op. cit., p. 179.

²² «La nuova filosofia rende l'uomo – con l'inclusione della natura come fondazione dell'uomo – l'unico, universale e sommo oggetto della filosofia. E fa dunque dell'antropologia, inclusa la fisiologia, la scienza universale» (Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di P. Bianchi, op. cit., p. 78).

hegeliano, ma ne è l'erede a pieno titolo, è la realtà comprensiva di ogni realtà. Così intesa appare superfluo ricorrere ad un'altra entità trascendente o immanente alla natura, perché in essa vi è tutto quello che l'uomo ha sempre ricercato anche quando ha cercato l'assoluto, ma non l'ha finora veramente compreso, perché non ha voluto vedere la realtà profonda della natura, la sua razionalità, la sua intrinseca infinità, pur nella sua finitezza.

5. *Dall'idea di immortalità alla riscoperta dell'umano nell'età moderna. Sul panteismo spinoziano*

Feuerbach, al di là delle critiche, è convinto che la storia della filosofia moderna proceda verso la rivalutazione dell'uomo – inteso come genere umano, che ha preso il posto dello spirito assoluto – e verso l'umanizzazione di Dio stesso: «il compito dell'età moderna è stato la realizzazione e umanizzazione di Dio – la trasformazione e la dissoluzione della teologia in antropologia»²³.

Questa breve, ma incisiva affermazione che apre i *Principi della filosofia dell'avvenire*, è in realtà il risultato di una lunga serie di studi, riflessioni e interpretazioni della filosofia moderna, alla quale Feuerbach dedicò diversi saggi e opere sistematiche²⁴.

Attraverso questi studi, il suo obiettivo è duplice: da un lato, chiarire un fatto storico, ovvero che l'età moderna ha trasformato la teologia in antropologia; dall'altro, portarlo a termine, completando definitivamente il moderno processo di secolarizzazione.

Feuerbach si propone dunque di trasformare la negazione della teologia, che è avvenuta in forma indiretta, inconscia, negativa, in una negazione diretta, positiva, cosciente.

Una tale contraddizione tra teoria e prassi, infatti, non è a suo giudizio ammissibile, ma soprattutto è contro la famosa lezione hegeliana – sempre valida per Feuerbach – secondo cui *la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero* e la prassi irrazionale va adeguata sempre alla ragione, ossia razionalizzata. Eppure, contrariamente alla lezione di Hegel sul nesso tra filosofia e storia della filosofia,

²³ Ivi, p. 17.

²⁴ Dalla *Storia della filosofia moderna da Bacone a Spinoza*, ai saggi su *Leibniz* e *Bayle*, nonché le sue interessantissime *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*.

Feuerbach ritiene che ciò che la storia sta già realizzando nella sua razionalità intrinseca pervenga solo successivamente alla coscienza dell'uomo. A tal proposito nei *Principi* sostiene che

gli uomini in un primo tempo vedono le cose soltanto come queste appaiono loro, e non quali davvero sono; non vedono nelle cose le cose stesse, ma solo ciò che essi se ne immaginano [...]. L'uomo incolto, ancora soggettivo, è più portato alla rappresentazione che all'intuizione, dato che nell'intuizione egli viene strappato da sé, mentre nella rappresentazione resta presso di sé. Ma quello che vale per la rappresentazione vale anche per il pensiero. Gli uomini hanno interesse per le cose celesti e divine assai prima e assai più a lungo che per le cose terrene e umane [...]. Solo nell'età moderna l'umanità è tornata [...] ad una intuizione sensibile, cioè esatta ed oggettiva, del sensibile, cioè reale, e solo così è tornata anche in se stessa; perché un uomo che si occupa soltanto di ciò che è oggetto dell'immaginazione o del pensiero astratto non è altro che un ente astratto o fantastico, non reale, non veramente umano. La realtà dell'uomo dipende soltanto dalla realtà del suo oggetto. Se non hai niente, non sei niente²⁵.

Nel passaggio dalla teologia all'antropologia, Feuerbach assegna un ruolo chiave al Protestantesimo, che viene considerato come momento essenziale della umanizzazione e immanentizzazione della coscienza moderna perché sposta l'attenzione su Cristo, uomo-Dio, che è il centro della giustificazione e della salvezza, mentre il Dio in sé rimane solo sullo sfondo. Tuttavia, il Protestantesimo avrebbe negato Dio in sé solo in pratica, lasciandolo sussistere in teoria. E proprio ciò che esso lasciò sussistere in teoria diventò oggetto del sapere speculativo.

È indubbio che Feuerbach critica sia la filosofia speculativa che il Protestantesimo per non essere andati abbastanza lontano nella loro negazione del concetto di Dio. Egli sostiene che entrambi falliscono nel loro tentativo di liberare l'uomo dalle catene della trascendenza perché entrambi conservano, in modi diversi, un'adesione a un'idea del divino che impedisce la realizzazione di una vera antropologia, centrata appunto esclusivamente sull'umano.

In entrambi i casi, Feuerbach vede una proiezione umana di desideri, aspirazioni e qualità nell'assoluto: nel Protestantesimo, attraverso l'umanizzazione di Cristo, ma mantenendo un Dio a livello teorico; nel razionalismo, attraverso l'idea di perfezione e immortalità. Feuerbach individua una contraddizione

²⁵ Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *La filosofia dell'avvenire*, op. cit., p. 182.

fondamentale nel pensiero razionalista: da un lato, il razionalista aspira alla perfezione e all'unione con Dio come massima espressione di questa perfezione, ma dall'altro lato, questa aspirazione lo porta a riconoscere la propria imperfezione come essere umano. Tale tensione si manifesta nel desiderio di immortalità che, a suo giudizio, non nasce da un puro amore di sé, ma piuttosto da un desiderio di continuare a esistere per avvicinarsi sempre più a Dio, ossia alla perfezione assoluta.

Egli sostiene che, in realtà, questo percorso verso ciò che è assolutamente perfetto risulta infinito e irraggiungibile. Infatti, tale processo viene visto come un continuo distacco dai desideri e dagli impulsi terreni, un percorso di astrazione e negazione che alla fine conduce al nulla. Si tratta di un itinerario verso il nulla, o verso un'immortalità priva di desideri e passioni, il che per Feuerbach è un'illusione, in quanto rappresenta il tentativo di negare la propria natura imperfetta e materiale che rimane pur sempre irrealizzabile:

il perfezionamento, infatti, non è niente di più che raffinamento e spiritualizzazione continui, continue astrazione e negazione, elevantesi sempre più; egli si libera nell'aldilà dei desideri e degli impulsi della carne – infatti, come sappiamo, dal punto di vista teoretico, è asceta e ostile alla carne – nell'aldilà il razionalista non mangia, non beve e non si sposa più, abbandona il suo corpo terreno, [...] in breve, il perfezionamento è una continua sublimazione, volatizzazione e spiritualizzazione [...] la sua vera meta è perciò il *nulla*, poiché il nulla è lo stato immateriale per eccellenza: chi è nulla non ha più desideri, impulsi, passioni, mancanze né difetti. Ma questa meta è sempre differita fino a essere irraggiungibile. Certo egli vuole sempre annullarsi – questo glielo impone la sua fantastica tendenza al perfezionamento e all'autodivinizzazione – ma non può annullarsi, perché il suo realistico impulso vitale gli impone, per esistere, di rimanere sempre qualcosa e sempre imperfetto²⁶.

Dunque, la critica di Feuerbach si estende alla concezione razionalista dell'aldilà, che egli vede come una forma di negazione della vita terrena e delle sue imperfezioni. L'aldilà diventa un luogo dove si realizza la perfezione assoluta, ma questa visione è per lui irrealistica e in definitiva inutile, poiché ignora la realtà fondamentale dell'esistenza umana: la nostra imperfezione, la nostra materialità e dunque la nostra mortalità. A tal proposito, Feuerbach sostiene che

²⁶ Id., *L'immortalità*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis 2000, pp. 106-107.

alla tragedia dell'atto del morire si accordano soltanto la gioia eterna oppure la fine eterna, l'essere Dio oppure l'essere nulla, ma non la commedia dell'aldilà razionalistico, questo miserabile compromesso tra essere qualcosa ed essere nulla, tra essere felice e essere infelice, tra essere perfetto e essere imperfetto. Perciò, caro razionalista, ti ringrazio di cuore per il dono della tua futile immortalità²⁷.

La critica di Feuerbach è incisiva: la promessa di un aldilà perfetto funge da miserabile compromesso tra il desiderio di essere e il timore del non-essere, tra la speranza nella felicità e la realtà dell'infelicità, tra il sogno della perfezione e la verità dell'imperfezione. In questo modo, egli smaschera la vana ricerca di un'immortalità che ignora la fondamentale realtà umana, invitando a una riconsiderazione del valore della vita terrena.

Nel contesto della sua critica, Feuerbach propone un'interpretazione dell'essenza divina non come un'entità soprannaturale o trascendente, ma come un riflesso delle più profonde aspirazioni, paure e desideri umani. In questo senso, la "tragedia dell'atto di morire" e la ricerca di un aldilà ideale si rivelano non solo come una fuga dalla realtà materiale, ma anche come un'espressione distorta del bisogno umano di significato, perfezione e continuità oltre la morte.

Dunque, la sua critica all'aldilà razionalista e la sua visione della divinità sono parti di un più ampio progetto filosofico volto a riportare l'attenzione sul terreno dell'immanenza, promuovendo l'accettazione della realtà materiale e la ricerca di un'esistenza autentica e significativa qui e ora.

Eppure, al di là delle critiche, Feuerbach ritiene che tanto la prassi protestante quanto la teoria razionalistica delle filosofie speculative, sono guidate da una logica interna, un *telos*, che porta in forme diverse a "svolgere", a "realizzare", a dissolvere l'essenza di Dio nell'essenza umana.

È interessante osservare come sia stretto in quest'analisi feuerbachiana il nesso tra storia e logica secondo uno schema tipicamente hegeliano: la storia della filosofia si dispiega temporalmente seguendo la sua logica interna. Tale eredità è paradossale in un pensatore che aveva già ampiamente contrastato la dialettica hegeliana come struttura del reale, ma che alla fine se ne serve come chiave di comprensione dell'evoluzione teologico-filosofica della storia del pensiero.

²⁷ Ivi, p. 108.

È inoltre interessante osservare come Feuerbach riconosca alla filosofia speculativa un grande merito: nella sua apoteosi della ragione essa finisce con l'identificare, anche se inconsapevolmente, essenza della ragione ed essenza di Dio.

La filosofia speculativa ha in tal modo "realizzato Dio", nel senso che si è rifiutata di ammetterlo come ente trascendente, remoto ed incomprensibile per il pensiero; ne ha fatto invece un'essenza della ragione, cioè un'essenza presente, determinata.

Dunque, tale essenza di Dio era sin dall'inizio l'essenza della ragione, ma l'elemento fantastico-immaginario proprio della rappresentazione religiosa ne aveva impedito la piena comprensione, rendendo tale identità di essenze qualcosa di inconsapevole. L'intervento dei sensi e dell'immaginazione pongono l'oggetto fuori dal soggetto – Dio fuori dall'essenza dell'uomo – oggettivandolo ed estraniandolo dall'io. Dunque, una volta eliminato l'elemento sensibile-rappresentativo, responsabile della scissione soggetto-oggetto, quest'ultimo viene compreso nella sua verità, ossia come unito e immanente sia al soggetto che alla realtà.

Ci troviamo quindi di fronte a uno dei paradossi della critica di Feuerbach alla religione e alla speculazione: una filosofia che celebrava i sensi ora attribuisce proprio all'immaginazione sensibile il compito di trasformare in oggetti esterni al pensiero ciò che invece appartiene al pensiero stesso. Su questo paradosso si possono fare due considerazioni: la prima è che si tratta di un chiaro retaggio dell'hegelismo, poiché Feuerbach utilizza contro la religione e Hegel strumenti concettuali tipici della filosofia hegeliana. La seconda è che esiste una differenza sottile ma significativa tra la "sensibilità" che Feuerbach esalta come criterio di verità e di contatto con la realtà e l' "immaginazione sensibile", che viene invece accusata di produrre rappresentazioni e fantasie religiose. Non è quindi la sensibilità in sé a essere criticata, ma l'immaginazione sensibile, che egli considera responsabile dell'alienazione religiosa e speculativa.

Per raggiungere il suo intento – ovvero dimostrare che nell'età moderna si assiste a un processo di umanizzazione e immanentizzazione di Dio di cui egli intende analizzare le varie tappe – Feuerbach si sofferma su quello spirito panteistico tipico della modernità, di cui lo spinozismo rappresenta la consapevolezza teorica e così si esprime nei *Principi*:

nell'età moderna, l'umanità ha perduto gli organi per il mondo soprasensibile ed i suoi misteri soltanto perché perse, insieme alla fede in essi, anche l'inclinazione verso di essi, perché la sua essenziale tendenza era anticristiana, antiteologica, cioè antropologica, cosmica, realistica, materialistica. Chi colse nel segno fu perciò Spinoza con la sua pa-

radossale affermazione: Dio è un'essenza estesa cioè materiale. Spinoza trovò, almeno per il suo tempo, la vera espressione filosofica della tendenza materialistica dell'età moderna; la legittimò, la sanzionò: Dio stesso è materialista [...] Spinoza è il Mosè degli spiriti liberi e dei materialisti moderni.²⁸

Sebbene in queste dichiarazioni Feuerbach sembri allinearsi con il pensiero di Spinoza, in realtà ne sovverte completamente la visione panteistica. Per Spinoza, infatti, l'unione di Dio e della natura porta l'uomo a contemplare tutto attraverso Dio, favorendo l'*amor dei intellectualis* e una comprensione dell'universo *sub specie aeternitatis*, come un percorso di elevazione spirituale. Feuerbach, però, interpreta il panteismo di Spinoza come una sorta di divinizzazione del mondo materiale e sensibile. In sostanza, mentre per Spinoza Dio è la sola sostanza di cui materia e uomo sono manifestazioni, Feuerbach ribalta tale concezione: materia e umanità diventano le uniche realtà concrete, dotate di qualità divine e assolute.

Proprio l'assenza del divino e di una dimensione ultraterrena spingerebbe l'individuo a cercare un senso e un valore nell'immanenza, nelle relazioni interpersonali, nella cultura e nel progresso. Attraverso l'accettazione della sua finitezza, il soggetto è chiamato a scoprire la propria vera natura, a vivere secondo principi di autenticità e a costruire una realtà in cui il benessere collettivo prevale sulla ricerca illusoria di un'immortalità individuale. Questa prospettiva, pur essendo radicata in un contesto di critica filosofica e teologica, è un invito a concentrarsi sul presente, a coltivare relazioni autentiche, ad abbracciare le gioie e le sfide della vita affrontando la nostra natura – inevitabilmente finita – con coraggio e consapevolezza.

6. La risposta della filosofia dell'avvenire allo stravolgimento della realtà operato dalla speculazione idealistica

La particolare interpretazione dello spinozismo offerta da Feuerbach si inserisce nel suo progetto filosofico di sviluppare un'"ontologia materialistica", in cui sia l'uomo sia la natura assumono un valore assoluto e concreto. Del panteismo spinoziano rimane poco, a parte l'idea dell'assolutezza del reale e la centralità dell'essere umano. Ciò facilita per Feuerbach l'inclusione di varie correnti antite-

²⁸ Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *La filosofia dell'avvenire*, op. cit., p. 136-137.

ologiche, come il materialismo e l'empirismo, nel quadro di uno spirito panteistico, che egli intende come una sorta di divinizzazione del mondo reale.

Da questa prospettiva, emerge che Feuerbach vede nel mondo moderno una negazione pratica della teologia, che trova nel panteismo spinoziano la sua espressione teorica. In questa visione, Spinoza unisce teoria e prassi in una concezione compiuta della realtà come panteistico-materialistica. Per questo motivo, Feuerbach lo definisce il Mosè degli spiriti liberi e dei materialisti moderni.

Dunque, il panteismo diventa il fulcro della visione feuerbachiana riguardo la storia della cultura moderna: porta a termine l'immanentizzazione di Dio e rappresenta in questo senso il nucleo dello spirito materialistico e immanentistico della modernità, proiettandosi verso il futuro in quanto esaltazione dell'uomo e della natura. Feuerbach vede in questo processo una divinizzazione della realtà e proprio il passaggio dalla trascendenza all'immanenza è per lui il punto centrale.

Il passo successivo, però, sarà il ritorno dall'oggettività alla soggettività, come espresso dall'idealismo, secondo cui non esiste oggetto senza il soggetto che lo pensa, né realtà senza l'io che la pone. In questo contesto, la filosofia di Kant gioca un ruolo cruciale, tanto che Feuerbach la definisce una forma *sui generis* di idealismo.

Nei *Principi*, Feuerbach spiega come l'idealismo soggettivo di Kant e Fichte si sia evoluto in Hegel, divenendo oggettivo. In Kant, il soggetto è al centro, ma solo come legislatore dei fenomeni, lasciando l'essenza della realtà ignota all'intelletto umano. La filosofia kantiana evidenzia una contraddizione tra soggetto e oggetto, pensiero ed essere, essenza ed esistenza, una tensione che richiede una risoluzione. Feuerbach trova tale soluzione nella filosofia dell'identità di Schelling e Hegel, in cui soggetto e oggetto, essere e pensiero si fondono completamente. In questa visione, nulla esiste al di fuori del pensiero e del soggetto, poiché essi coincidono con la totalità della realtà. Su questo punto ritorna l'influenza della tradizione teologica: un soggetto che include tutto in sé, senza nulla al di fuori, non può essere che Dio. Quindi la speculazione pretende di assorbire in sé, nel pensiero, tutto l'esistente, vanificandolo nell'astrattezza. Infatti, tutto è sì nel pensiero, ma tutto è stravolto, perché tutti i concetti del soggetto, tutte le determinazioni della realtà vivono di vita propria, non sono più "nostri", ma forme oggettive, assolute, esistenti in sé e per sé. Hegel come la vecchia metafisica, ha pensato l'essere come universale indifferenziato che si può predicare di ogni cosa. Riportare Hegel alla vecchia metafisica proprio sulla questione dell'essere significava andare a invalidare radicalmente le basi stesse del sistema e dichiararne la continuità con una tradizione filosofica che Hegel stesso intendeva se non interrompere, certo innovare profondamente.

Feuerbach si scaglia contro la concezione hegeliana dell'essere sostenendo che esso non è un concetto universale che si possa separare dalle cose. Porre l'essere come universale indeterminato significa creare un essere fittizio per poi annientarlo, identificarlo con il nulla, togliendogli ogni contenuto determinato; quindi alienarlo dalla realtà concreta dell'uomo e della natura.

Sul piano speculativo quindi si ripropone in pieno l'alienazione religiosa, cioè la proiezione dell'essenza umana e della realtà naturale "fuori" da sé e "aldilà" della realtà. Feuerbach così si esprime a tal proposito:

di qui la violenza, la tortura cui essa sottopone il nostro spirito. Non dobbiamo pensare come nostro ciò che è nostro, dobbiamo astrarre dalla determinatezza in cui qualche cosa è ciò che è, dobbiamo cioè pensarlo senza attribuirgli alcun senso, e prenderlo invece nel non-senso dell'assoluto²⁹.

L'essenza della logica hegeliana è il pensiero spogliato della sua determinatezza. Concetti, giudizi, sillogismi, non appartengono più a un soggetto determinato, ma costituiscono una realtà in sé che opera e si muove nella sfera dell'assoluto: «la filosofia hegeliana è rimasta impigliata nella contraddizione tra pensare ed essere. L'essere con cui comincia la *Fenomenologia*, non meno dell'essere con cui comincia la *Logica*, si trova nella più diretta contraddizione con l'essere reale»³⁰.

Ma la protesta di Feuerbach contro un simile procedimento deriva dal fatto che all'uomo reale non è affatto indifferente "questa cosa" o "questa donna", di cui il pensiero speculativo lo priva alienandolo e togliendogli ciò di cui e per cui vive; anzi in tal modo cadrebbe ogni fondamento del diritto naturale ed entreremmo in una sorta di comunanza totale dei beni e delle donne. Feuerbach non condannava ovviamente il pensiero in sé, bensì quella forma di pensare idealistico che si appropria delle qualità dell'essere, ossia l'individualità, la sensibilità, la concretezza.

Dunque, l'identificazione hegeliana di essere e pensiero si risolve nell'eliminazione dell'essere e nella sua risoluzione totale nel pensiero, che in questo modo ritiene di diventare concreto. Nel fare questo il pensiero oltrepassa i suoi limiti naturali e diventa l'unica realtà che ingloba in sé tutta la realtà sensibile e la trasforma in predicato del pensare.

²⁹ Ivi, p. 153.

³⁰ Ivi, p. 161.

Di qui la critica, la protesta di Feuerbach contro questo stravolgimento della realtà operato dalla speculazione. Una conseguenza importante e quanto mai dannosa di ciò è la frattura nell'armonia concetto-nome-cosa: la speculazione si serve dei nomi e dei concetti che la coscienza comune usa per le cose, in modo totalmente diverso e lontano dalle cose medesime, al punto che il nome di una cosa viene usato senza accettare però il concetto connesso originariamente con quella cosa dalla coscienza, in modo simbolico e analogico:

fare del concetto il vero essere significa fare del mezzo lo scopo, significa mettere il pensiero al posto della cosa, la forma al posto dell'ente, la scienza al posto della verità, significa capovolgere l'ordine della natura. [...] Esperienza o essere sono certamente, secondo la natura, il primo o la condizione per il concetto [...] Vediamo come qui venga capovolto l'ordine della natura e come, da questo capovolgimento, otteniamo una doppia verità, una naturale e storica e una innaturale e logica, di cui ciascuna è il contrario dell'altra. Per i filosofi *in quanto uomini* l'esperienza è il primo, ma per la filosofia, o per i filosofi *in quanto filosofi*, il primo è il concetto; vale a dire: l'originario, il primo nella realtà, è il derivato, ciò che sta più in basso nella filosofia e inversamente l'ultimo nella realtà è il primo nella filosofia³¹.

A giudizio di Feuerbach ciò deriva dal linguaggio teologico, che è esso stesso alienato, e da cui viene fuori il linguaggio speculativo alienato, che crea un mondo di rappresentazioni e simboli lontani e incomprensibili per la coscienza comune, un duplicato astratto e alienante del mondo reale. Infatti, egli sostiene che

il filosofo speculativo non giunge perciò mai, proprio perché il concetto gli aleggia sempre davanti agli occhi come il primo, all'esperienza delle cose; anche quando apre gli occhi, vede tuttavia solo concetti realizzati; anzi, il mondo intero è per lui solo un'allegoria della sua logica, dogmatica o mistica. Proprio perciò non giunge neanche mai alla vera genesi, poiché per lui il concetto è un'aseità, un essente per se stesso; egli deduce perciò dappertutto ciò da cui soltanto il concetto è stato dedotto, l'empirico, cioè il reale e il sensibile, dal concetto³².

³¹ Id., *L'immortalità*, op. cit., pp. 177-178.

³² Ivi, 179.

Di fronte a questa situazione, la risposta della “nuova filosofia” deve essere, all’opposto, quella di rimanere strettamente legati alla natura determinata delle cose, di cui i nomi sono solo segni. In altre parole, Feuerbach critica l’abuso e la manipolazione del linguaggio da parte della filosofia speculativa, esortando ad attenersi saldamente alle cose stesse.

Infatti, la difficoltà fondamentale che impedisce al pensiero speculativo di accogliere il sensibile sta proprio nella contraddizione tra l’universalità della parola e la singolarità della cosa. La filosofia speculativa è sempre in contraddizione con l’essere reale perché ha sempre a che fare con “parole”, ossia con concetti, e mai con le cose; mentre ciò che preme all’uomo, che è per lui problema di vita o di morte, è il problema pratico del rapporto con le cose, di cui non vuole essere derubato neppure dalla logica.

La proposta filosofica avanzata da Feuerbach segna un punto di svolta audace e rivoluzionario nel panorama intellettuale del suo tempo. Egli, infatti, intende realizzare un cambiamento decisivo, un rovesciamento radicale del modo stesso di pensare tradizionale, invitando a una fusione tra la filosofia e ciò che storicamente è stato considerato non-filosofico. La sua intenzione è quella di ancorare saldamente tutte le discipline scientifiche nell’analisi dell’essere umano, elevando l’antropologia a pilastro fondamentale del sapere, ossi trasformandola in una sorta di chiave universale per l’interpretazione della realtà.

Al centro di questa rivoluzionaria prospettiva c’è l’urgenza di riconciliare la ragione con la sensibilità, un’aspirazione a colmare il divario tra il pensiero astratto e l’esperienza sensibile, e a riconsiderare le categorie filosofiche occidentali alla luce dell’esistenza umana, concreta e tangibile, e dei suoi dinamici rapporti interpersonali, sintetizzati nel concetto fondamentale dell’interazione io-tu, del Genere umano.

Nell’ambito di questa profonda riflessione, la morte assume un ruolo emblematico, diventando un simbolo portante della condizione umana. Feuerbach pone l’accento sulla mortalità come dimostrazione ultima della limitatezza dell’esistere umano e dell’imperante dominio della natura su qualsiasi costrutto spirituale o astratto³³. Attraverso questa enfasi, egli vuole evidenziare l’impos-

³³ «La morte sarebbe, perciò, una prova della falsità del sensibile e del singolo solo se, con la morte del primo uomo, nel caso che non gli fosse seguito alcun uomo, si fosse estinto l’intero genere umano. Ma poiché non solo gli uomini muoiono, ma rinascono anche sempre di nuovo, con la nascita di ogni bimetto neonato abbiamo una prova che strilla della verità e durata eterna del sensibile» (ivi, p. 176).

sibilità di ridurre l'esistenza umana a mere speculazioni, sia di natura teologica che filosofica, promuovendo una concezione dell'essere umano profondamente radicata nella sua essenza fisica e temporale:

tu sei esclusivamente nella misura in cui puoi dire: io sono ora, in questo istante determinato. Tu sei sempre soltanto ora, in questo istante, ed in questo istante tu sei sempre stato del tutto determinato come persona [...] Il tempo è inseparabile da te medesimo in quanto persona determinata; se nessun istante è più, neppure tu sei più³⁴.

Stando a tale dichiarazione, l'individuo feuerbachiano deve riconoscersi come un uomo che non è sempre, ma che esiste in un mondo fatto di tempo, spazio e sensibilità; un universo nel quale il tempo è – tra le sue determinazioni – la sua espressione più peculiare. Essere senza tempo e senza spazio significa essere senza limiti e dunque indeterminati, il che è una mera assurdità. Pertanto, ogni pretesa personale di sopravvivenza futura dopo la morte, al di là di queste coordinate spazio-temporali è inconcepibile.

Tale riconsiderazione della morte non è casuale ma si inserisce strategicamente nel progetto feuerbachiano di una “filosofia dell'avvenire”, un ambizioso piano di riforma del pensiero che pone l'essere umano e la sua realtà empirica quale fulcro della speculazione filosofica. Questa visione anticipatrice richiede, però, una rottura definitiva con le metodologie e i presupposti della filosofia tradizionale, superando le mere riforme interne alla vecchia filosofia, per abbracciare un vero e proprio rovesciamento dei paradigmi consolidati.

Tuttavia – nonostante l'ampiezza e la profondità della visione feuerbachiana – il suo progetto di una nuova filosofia, o “filosofia dell'avvenire”, non ha trovato piena realizzazione pratica, rimanendo in gran parte un ideale teorico. Eppure, l'impatto della sua proposta non deve essere sottovalutato. La filosofia successiva a Feuerbach, così come la teologia contemporanea, gli deve molto per aver posto le basi culturali e concettuali del successivo dibattito intellettuale. Anche se Feuerbach non è riuscito a implementare completamente il suo radicale progetto di rinnovamento, il suo lavoro ha fornito spunti cruciali aprendo nuovi itinerari che hanno influenzato profondamente il corso del pensiero moderno e che lasciano un'eredità che va ben oltre i propositi da lui espressi nelle ultime pagine dei *Principi*.

³⁴ Id., *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, a cura di F. Bazzani, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 68.

CAPITOLO II

Umanesimo e Storia. La filosofia dell'avvenire

1. *Sull'umanesimo naturalistico*

L'intento di Feuerbach è «condurre la filosofia dal regno delle “anime dei defunti” a quello delle anime vive e incarnate; di abbassarla dalla beatitudine divina e autosufficiente del regno delle idee alla miseria umana»¹. Questa dichiarazione, presente nel *Principi*, è emblematica del tentativo feuerbachiano di spostare il *focus* della ricerca filosofica dalla speculazione astratta e metafisica sul divino e sull'ideale alla realtà concreta e materiale dell'esistenza dell'io. La “miseria umana” da lui menzionata non deve essere intesa solo in termini negativi, ma piuttosto come un richiamo alla condizione reale dell'umanità, con tutte le sue sfide, sofferenze e ricerche di senso. L'abbassamento “dalla beatitudine divina e autosufficiente del regno delle idee” è un attacco diretto alla concezione secondo la quale la speculazione filosofica e teologica – promuovendo un illusorio distacco dalla realtà – possa offrire una vera consolazione o risposta alle questioni più profonde che coinvolgono l'intera umanità. Dunque, questo passo riflette la volontà di riorientare la filosofia verso un esame meticoloso e critico della condizione umana, sottolineando l'importanza della dimensione empirica e corporea, ma soprattutto rifiutando le astrazioni, responsabili dell'allontanamento dell'uomo dalla comprensione e dal miglioramento della sua condizione reale.

Una tale filosofia incentrata sull'individuo deve venir fuori dalla critica alla teologia e all'hegelismo che ne è la diretta emanazione. Tuttavia, Feuerbach è convinto che l'epoca presente non sia ancora in grado di pensare e agire in una maniera autenticamente umana e quindi di costruire una filosofia veramente fondata sull'uomo, ma può quantomeno impegnarsi per «tirarlo fuori dal pantano in cui era bloccato»².

¹ Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di P. Bianchi, op. cit., p. 15.

² *Ibidem*.

Pertanto, la sua critica alla teologia e alla filosofia idealista non si limita a un rifiuto delle loro premesse metafisiche, ma si propone anche come progetto emancipatorio per l'umanità intera. Liberare l'uomo dal "pantano" delle illusioni religiose e ultramondane significa per Feuerbach aprirgli la strada verso una comprensione autentica della propria natura e delle proprie potenzialità. L'attenzione si sposta quindi dalla salvezza dell'anima e dalla ricerca di un'assoluzione ultramondana alla realizzazione dell'individuo nella sua pienezza terrena.

Si tratta, in altri termini, di far riemergere l'io dalle storture di un modo di essere e di pensare fondato sull'esistenza del divino e sulle verità incontrovertibili della teologia. Secondo Feuerbach tale lavoro di "ripulitura" – che in realtà è già iniziato nell'epoca moderna – mostrerà i suoi frutti solo alle future generazioni.

Pertanto, egli profetizza l'avvento di una nuova fase della storia dell'umanità – preannunciata dalla fine ormai imminente del Cristianesimo e di tutte le religioni – caratterizzata dalla valorizzazione dell'uomo concreto, fatto di corporeità, bisogni, sensibilità e finalmente libero dagli impacci della metafisica.

Questo periodo vedrebbe il pieno riconoscimento del valore intrinseco dell'esistenza dell'individuo, nonché il rifiuto di subordinare la sua dignità a qualsivoglia entità superiore all'uomo stesso. *Homo homini deus est* diventerà il principio dominante della vita umana, che secondo Feuerbach non sarà de-sacralizzata dall'antropologia, ma piuttosto recuperata nel suo valore genuino, precedentemente oscurato dalla trascendenza. Sebbene egli punti a una demolizione critica della teologia cristiana, è essenziale comprendere che il suo scopo resta quello di salvaguardare in una forma antropologica i contenuti essenziali del Cristianesimo.

Dopo Hegel, l'uomo inevitabilmente acquisisce una posizione dominante, emergendo sia come archetipo sia come culmine della realtà. Egli rappresenta infatti l'archetipo più significativo della struttura dell'esistenza, in cui le esigenze di universalità e specificità proprie del reale si fondono in una sintesi armoniosa. Eppure, Feuerbach sostiene che anche se il mondo del pensiero e dello spirito non può più essere visto come la fonte primaria di tutto, esso deve comunque avere uno spazio di esistenza significativo. Di conseguenza, la sua antropologia si presenta come un tentativo di ancorare la spiritualità nella naturalità umana, dando valore al corpo e alla sensibilità senza però ridurli a mera natura. In altre parole, Feuerbach non mira a ricondurre lo spirito alla natura, ma piuttosto a una spiritualizzazione del corpo, capace di riconoscerne la specifica dignità e umanità. Da ciò si evince che egli non propone un materialismo crudo o un mero sensualismo. Infatti, anche se pone l'accento sulla materialità e sulla corporeità dell'esistenza umana, la sua filosofia cerca di integrare la dimensione spirituale e intellettuale dell'uomo stesso. Questo

spiega la critica che egli muove alla divisione tra corpo e spirito, terra e cielo, volta a superare queste dicotomie in favore di una visione più integrata e olistica dell'essere umano. È in questo senso che Feuerbach intende recuperare la dimensione spirituale dell'individuo, ma radicata nella sua realtà materiale e sensibile.

Tale primato dell'uomo si esprime pienamente nel fatto che egli diventa il punto più alto dell'intera realtà, poiché in lui, e solo in lui, lo spirito assume una posizione privilegiata e si manifesta in forme nuove e originali. Attraverso il pensiero, l'io assicura la sua superiorità indiscutibile su tutte le cose. Inoltre, nella sua capacità di conoscere, desiderare e amare l'infinito, rivela la sua infinità o, in altre parole, la sua divinità.

Da quanto detto è possibile dedurre che la dissoluzione della teologia e la costruzione dell'antropologia, in un contesto filosofico, anticipano l'emancipazione dell'uomo anche a livello pratico. In questo contesto, Feuerbach presenta il suo stesso lavoro teoretico come rivolto a un fine terapeutico o pratico nei confronti di quella grave «patologia psichica»³ che è la religione. L'annuncio dell'inconsistenza del Dio trascendente, infatti, deve avviare la riappropriazione, da parte dell'uomo, di tutto ciò che egli aveva proiettato in cielo, impoverendo così se stesso e il mondo terreno. La liberazione da Dio è quindi immediatamente la liberazione dell'uomo e l'inizio di una nuova era nella storia del mondo.

La particolarità, relegata da Hegel ai margini della realtà, viene ora posta al centro del discorso filosofico, che vede l'uomo non più come luogo di una razionalità e spiritualità astratta, ma come un essere che vive, gioisce, soffre, sente dei bisogni, ovvero come un individuo dotato di corpo e sensibilità. Quindi, al posto dello spirito e dell'autocoscienza astratta di Hegel, subentra la nuova figura di un individuo umano riscoperto nella sua corporeità, sensibilità e finitezza.

In altre parole, Feuerbach rivaluta l'uomo come essere naturale, reale, sensibile, che, come tale, deve essere al centro dell'attenzione filosofica, dal momento che la filosofia non può ridurlo a puro pensiero, ma deve considerarlo interamente "dalla testa al calcagno". Egli sostiene con forza la necessità che la filosofia inizi dal finito e non dall'infinito, dal particolare e non dall'universale, dal concreto e non dall'astratto. Feuerbach vuole dimostrare che il suo punto di partenza non è Dio o l'Assoluto, ma ciò che è finito, determinato e reale. Dunque, la sua filosofia dell'avvenire, in quanto antropologia, riconoscendo il finito come infinito, dovrebbe partire non, come aveva fatto Hegel, dal pensiero autosufficiente, inteso come soggetto

³ Id., *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 6.

capace di costruirsi autonomamente, bensì dal vero soggetto, di cui il pensiero è soltanto un attributo. Tale soggetto è l'uomo in carne ed ossa, mortale, dotato di sensibilità e bisogni: in questo consiste l'umanesimo di Feuerbach.

Bisogna quindi prendere le mosse da ciò che dà valore al pensiero stesso, cioè dall'intuizione sensibile, perché veramente reale è soltanto ciò che è sensibile.

Solo in questo modo si apre la strada alla nuova filosofia feuerbachiana che è la completa risoluzione della teologia in antropologia: in essa è superata ogni divisione tra corpo e spirito, cielo e terra, *ego* ed *alter ego*.

Infatti, per Feuerbach il vero principio della vita e del pensiero non è più l'io, ma l'io e il tu, il cui rapporto più autentico si manifesta come amore, interesse per l'esistenza dell'altro. L'intento feuerbachiano è liberare l'amore dalla fede, per rivolgere nuovamente e direttamente l'amore dell'uomo all'uomo, preservandolo così dal perdersi nell'amore di Dio.

Pertanto, suo merito indiscusso è l'aver fondato una filosofia antropologica coerente, ponendo la materia, i sensi, la sensibilità e soprattutto l'uomo come punto di partenza e di arrivo della sua speculazione. Da questo punto di vista, i bisogni, la materialità, la naturalità dell'individuo non vengono esclusi dalla considerazione filosofica, ma rientrano a pieno titolo in essa.

Proprio la natura viene rivalutata da Feuerbach come la base stessa dell'uomo, o meglio, la struttura originaria di ogni esistente. Essa, quindi, non poteva non acquisire un certo primato sull'individuo, diventando la fonte di tutta la sua grandezza.

Emerge così in Feuerbach l'idea di una natura che, nelle trasformazioni e negli assestamenti che ha avuto la terra, ha prodotto le condizioni per la vita degli esseri umani, ed è quindi diventata "umana", ma che allo stesso tempo continua a svilupparsi autonomamente:

perché la natura produce mostri ed esseri anormali? [...] come si spiegano, ad esempio, le cosiddette "teste di gatto"? [...] perché si dà il caso che si formino membra in soprannumero? [...] I mostri rappresentano dunque un tipo di prova accessibile a tutti, popolare, [...] del fatto che le formazioni naturali sono prodotti imprevisi, involontari, spontanei, perché tutte le ragioni che sono state addotte per spiegare le malformazioni, anche da parte degli scienziati più recenti [...], verrebbero a cadere, se la forza creatrice o formativa della natura fosse insieme provvista di volontà, intelligenza, previsione e coscienza⁴.

⁴ Id., *L'Essenza della religione*, a cura di A. M. Solmi, SE, Milano 2010, p. 60.

In questo contesto, Feuerbach sottolinea l'importanza dell'accettazione della natura così com'è: un processo autonomo, spesso incomprensibile, che non segue un piano prestabilito o una finalità intenzionale. La menzione di "mostri" e anomalie genetiche serve a sottolineare l'idea che la natura opera attraverso una spontaneità e un'indifferenza verso i valori e gli ideali umani, compresi quelli estetici e morali. Se essa avesse una volontà consapevole o fosse guidata da un'intelligenza con capacità di previsione, tali anomalie non dovrebbero teoricamente esistere. La loro presenza, quindi, sottolinea l'assenza di un disegno intelligente o di un proposito cosciente dietro i processi naturali. Questa riflessione porta Feuerbach a criticare implicitamente le concezioni teistiche o deistiche dell'universo, in cui la natura e le sue manifestazioni sono viste come il prodotto di un creatore intelligente e volontario. Al contrario, egli enfatizza un'interpretazione materialistica e naturalistica dell'esistenza, dove gli eventi e le forme di vita emergono da processi spontanei, senza una direzione predeterminata. Dunque, le affermazioni contenute nell'*Essenza della religione* riflettono la visione feuerbachiana di un mondo autonomo dalla volontà divina, dove le irregolarità e le eccezioni alla norma evidenziano la spontaneità e l'indeterminazione intrinseche alla natura stessa. Questo approccio non solo sfida le spiegazioni religiose – o meglio teologiche – dell'esistenza, ma invita anche a una riflessione sul posto dell'umanità in un ambiente che è allo stesso tempo fonte di vita, ma anche di profonda estraneità.

Siamo dunque di fronte a una natura che non è solo riducibile alla sensibilità umana, che non si muove sempre secondo i principi in base ai quali l'individuo organizza razionalmente la propria vita, e che dunque ha anche un volto oscuro, a volte minaccioso. Per questa natura i desideri dell'uomo non significano nulla, e l'individuo può solo osservarla, cercando di scoprire come poter sfruttare alcune delle sue forze per i propri fini:

ma sebbene la natura non veda, non per questo è *cieca*, sebbene non viva (nel senso della vita umana e in genere soggettiva, sensitiva) non per questo è morta, e sebbene le sue formazioni non siano intenzionali, non sono affatto *casuali*; [...] la natura opera e forma dovunque [...] per e con *necessità*. Ma anche questa necessità della natura non è una necessità umana, e cioè logica, metafisica o matematica, o, in genere, astratta; poiché gli esseri naturali non sono enti di pensiero, non sono figure logiche o matematiche, ma esseri reali, sensibili, individuali [...] In generale, si può intendere la natura *solo mediante la natura stessa*; [...] essa soltanto è ciò a cui non si deve né si può applicare alcun "criterio umano"; anche se, per rendere comprensibili i suoi fenomeni, noi li in-

dichiamo e li confrontiamo con manifestazioni umane analoghe, e applichiamo a essi, in generale, espressioni e concetti umani, come ordine, fine, legge⁵.

Ancora una volta Feuerbach fa emergere come la natura operi secondo una logica propria, che non corrisponde necessariamente a quella umana. Ciò che per l'essere umano può sembrare casuale o privo di scopo, per la natura segue un ordine e una necessità intrinseci. La distinzione tra percezione umana della vita, intenzionalità e causalità, e la realtà operativa della natura, è cruciale in questo passo.

La natura è descritta come indifferente ai desideri e alle aspirazioni umane, ma ciò non significa che sia priva di ordine o che operi in modo casuale. Feuerbach enfatizza il fatto che nonostante essa non possieda vita nel senso soggettivo o sensitivo attribuito dagli esseri umani, non è per questo priva di attività o di dinamismo. Inoltre, le formazioni naturali, pur non essendo il risultato di intenzioni coscienti, non sono per questo frutto del caso: seguono una necessità intrinseca, una logica propria che è differente da quella umana.

Quando Feuerbach afferma che la necessità naturale non è "umana", nel senso di logica, metafisica, matematica o astratta, mette in luce l'errore che consiste nel proiettare categorie umane sulla natura che è composta da entità reali, sensibili e individuali, che non possono essere pienamente comprese attraverso i soli strumenti del pensiero. Questo concetto riconferma l'idea feuerbachiana che la comprensione della natura richiede un approccio che sia radicato nella realtà naturale stessa, piuttosto che in categorie astratte. Ciò sottolinea un limite fondamentale nella conoscenza umana: la tendenza a interpretare il mondo attraverso una lente antropocentrica, proiettando su di esso categorie e concetti che appartengono alla sfera umana. L'affermazione che "in generale si può intendere la natura solo mediante la natura stessa" riflette in questo senso una chiamata epistemologica alla modestia. Essa suggerisce che qualsiasi tentativo di comprendere la natura dovrebbe partire dal riconoscimento della sua alterità e autonomia. Dunque, l'invito di Feuerbach è quello di guardare al mondo naturale come un dominio indipendente, la cui esistenza e funzionamento trascendono le categorie e i desideri umani.

⁵ Ivi, pp. 60-61.

2. *Sull'importanza del nesso io-tu. Il morire come apertura verso l'essere per altri*

Nelle sue opere teoriche successive all'*Essenza della religione*⁶, Feuerbach enfatizza l'importanza per l'uomo di comprendere la natura e di stabilire un rapporto equilibrato con essa. Convinto che la religione – e in particolare il Cristianesimo – sia la causa principale della separazione dell'individuo dalla natura e dagli altri esseri umani, sostiene che essa deve essere in ogni modo rigettata.

In questo contesto, egli afferma che la tendenza predominante dell'uomo moderno è effettivamente contraria al Cristianesimo e alla teologia, sebbene questa antitesi che si manifesta nella vita pratica venga contraddetta da una fede teorica ipocrita e ufficiale. Pertanto, anche se la religione cristiana viene di fatto negata, si evita di riconoscerlo apertamente, trasformando così la negazione del Cristianesimo nel Cristianesimo stesso. Secondo Feuerbach, tale negazione, per essere veramente efficace, deve avvenire consapevolmente, poiché solo una negazione consapevole segnerà l'inizio di un'era nuova che richiederà una filosofia non più cristiana, ma strutturalmente anticristiana. Questa nuova filosofia – che rifiuta il Cristianesimo in modo cosciente – è l'unica capace di inaugurare quella che egli definisce l'era della politica.

Feuerbach sostiene che la politica, che concretizza il rapporto Io-Tu e rappresenta il terreno in cui si radica il genere umano, dovrebbe sostituire il Cristianesimo e la religione in generale. Egli, infatti, crede che solo nella sfera politica l'individuo possa ritrovare l'unità con sé stesso e con gli altri, quell'unità che è stata perduta nell'esperienza religiosa.

Tuttavia, per raggiungere questo obiettivo, la politica deve assumere un carattere assoluto, diventando appunto la nuova religione. Feuerbach, come altri riformatori,

⁶ Dopo la pubblicazione dell'*Essenza della religione* Feuerbach si reca a Francoforte e dal dicembre al marzo del '49 tiene nella sala del municipio della città una serie di lezioni di fronte a un pubblico di studenti, operai e intellettuali che saranno pubblicate nel 1851 col titolo *Lezioni sull'essenza della religione*; intanto nel 1850 pubblicava l'articolo *Die Naturwissenschaft und die Revolution* (che è la recensione al volume di J. Moleschott *Teoria degli alimenti per il popolo*) sul periodico «Blätter für literarische Unterhaltung», n. 269, 1850. Tra le edizioni italiane del testo *La scienza naturale e la rivoluzione* si rimanda alle più recenti: L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia* (1862), a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 25-52 e Id., *L'uomo è ciò che mangia* (1862), a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Milano 2020, pp. 42-72. Del 1857 è l'opera che egli riteneva sarebbe rimasta il suo capolavoro, ovvero la *Teogonia*; l'anno successivo esce il saggio *Spiritualismo e Materialismo* e nel 1866 il Vol. 10 delle *Opere complete* con i suoi ultimi studi sull'etica.

matori anticristiani, riconosce che la critica teorica del Cristianesimo, la sostituzione della dogmatica con la scienza, dell'etica trascendente con quella mondana e della preghiera con il lavoro, potrebbero restare solo parole vuote se le tendenze che definiscono la nuova epoca non trovassero espressione in qualcosa che abbia la stessa immediatezza e inevitabilità delle religioni passate. In *Necessità di un cambiamento* (1842), egli osserva che i periodi storici si distinguono proprio attraverso cambiamenti religiosi e che un movimento storico è veramente radicale solo se tocca il cuore dell'umanità, che coincide con la religione. Così Feuerbach si interroga su se sia effettivamente avvenuta una rivoluzione religiosa e conclude che, non avendo più religione, almeno sul piano della prassi di vita, l'umanità ha già senz'altro vissuto tale rivoluzione.

Dunque, per sostituire la religione, la feuerbachiana filosofia dell'avvenire deve integrare in modo appropriato ciò che costituisce l'essenza della religione stessa e solo così potrà liberare l'energia innovativa intrinseca alla trasformazione religiosa ormai in atto. Tuttavia – come precisa Feuerbach – questa nuova filosofia non può essere astratta e puramente concettuale come quella hegeliana, ma deve catturare l'essenza dell'uomo, come ogni religione fin dalle origini ha saputo fare. Egli crede che solo una filosofia del genere possa fondare una nuova era dell'umanità, ossia un'epoca senza Dio, fedele alla terra, che cerca soluzioni ai suoi problemi sul terreno della politica, dei rapporti dell'uomo con l'altro uomo.

Solo la politica, infatti, istituendo uno stato di diritto e l'uguaglianza tra gli individui, potrà realizzare ciò che il Cristianesimo, con il suo messaggio d'amore, ha solo anticipato e prefigurato. In altre parole, la politica deve diventare la nuova religione, ma può farlo solo se la visione del mondo è dominata da un principio supremo che la elevi appunto a religione. Questo principio, per Feuerbach, è l'ateismo, ossia la negazione di un Dio diverso dall'uomo. Se praticamente l'uomo ha sostituito il cristiano, allora anche teoricamente l'essere umano deve sostituire il divino. Si tratta di compiere questo passo ulteriore.

Solo in questo modo ci libereremo dalla contraddizione tra la nostra vita e il nostro pensiero rispetto a una religione opposta a entrambi. In questo contesto di politicizzazione della filosofia, Feuerbach individua per la prima volta nello Stato la forma di vita associata in grado di esprimere il legame interumano, a differenza della religione che invece lo dissolve. Pertanto, lo Stato deve sostituire la Chiesa, così come la politica deve prendere il posto della religione.

Feuerbach afferma che proprio la diffusa partecipazione alla vita politica che riscontra nel suo tempo, già dimostra che la religione è morta, essendo stata negata nella sfera pratica. La religione, a suo giudizio, dissocia lo Stato, ponendo Dio

come padre e sovrano della monarchia terrena e rendendo l'uomo indipendente dagli altri, dai suoi simili. Invece, gli individui si uniscono nella società statale quando smettono di credere in Dio e negano inconsciamente la loro fede religiosa nella vita pratica.

Feuerbach sostiene che il disperare di Dio ha dato origine agli stati e che è proprio la fede nell'uomo come Dio dell'uomo a poterne spiegare la genesi. In questo senso ogni organismo statale è considerato come la confutazione pratica della fede religiosa.

Egli considera dunque l'ateismo pratico ciò che tiene insieme gli stati e afferma che ora gli uomini si impegnano nella vita statale perché negano la loro religione, riconoscendo che il cristianesimo li privava di ogni energia politica. Inoltre, Feuerbach sostiene che proprio tale partecipazione alla politica dimostra che la religione è stata negata, ma in un certo senso anche realizzata, in quanto il cristianesimo può essere visto proprio come la rappresentazione religiosa ideale di una comunità da realizzarsi politicamente. Ciò dimostrerebbe che nella visione storica feuerbachiana, il legame con il passato non è mai completamente spezzato, poiché il presente e il futuro sono sia negazione sia realizzazione di esso. La società statale, infatti, non sorge dal nulla, ma è prefigurata nella società ecclesiale. Al cristianesimo va pertanto riconosciuto il merito di aver spezzato i vincoli nazionali e di aver concepito l'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio, anticipando così un'idea di comunità in cui tutti hanno uguali diritti e possibilità. La verità e la realtà della religione è in questo senso quindi proprio la politica. Il mistero del cristianesimo è risolto e il suo scopo raggiunto «quando l'idea e l'entusiasmo religiosi sono diventati idea ed entusiasmo per la politica»⁷.

Eppure, Feuerbach è convinto che una rivoluzione politica deve essere pur sempre preceduta da una più profonda rivoluzione religiosa. In una lettera a Ruge del 1843, afferma che la teologia è l'unico veicolo pratico ed efficiente della politica in Germania, poiché lì manca ancora la teoria. Egli ha esposto queste idee solo brevemente in pubblico e poi le ha abbandonate. Tuttavia, il suo interesse temporaneo per la politica⁸ ha il grande merito di averlo spinto a privilegiare l'aspetto

⁷ Id., *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, op. cit., p. 153.

⁸ Per un approfondimento delle implicazioni politiche insite nella sua opera cfr. A. Schmidt, *Für eine neue Lektüre Feuerbachs*, in L. Feuerbach, *Anthropologischer Materialismus*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1967, vol. I, pp. 5-64; W. Schuffenhauer, *Feuerbach im Revolutionsjahr*, in *Philosophie – Wissenschaft – Politik*, Akademie Verlag, Berlin 1982, pp. 189-205; Id., *Vorbemerkung*, in L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. W. Schuffenhauer, vol. 19, Akademie

della religione come legame tra gli uomini, in contrasto con l'immagine usuale dell'uomo religioso egoista e isolato. A suo giudizio, infatti nello stato, gli individui si rappresentano e si completano a vicenda, non essendo isolati o abbandonati alle forze naturali: essi sono membri di un tutto, di un'essenza universale. A tal proposito Feuerbach sostiene che

l'essenza esiste, ha un essere determinato, ma l'essere determinato dell'essere non è l'esserci nella sua singolarità, ma nella sua totalità, non questo singolo fenomeno, ma tutti i singoli fenomeni insieme, contemporaneamente e ad un tempo, tutto ciò che è singolo come un tutto indiviso. [...] Perché nell'altro c'è ciò che non è in te. Se tu sommi insieme tutte le esistenze singole, e integri e compensi ciò che non c'è in una sola di esse con ciò che è in altre, ti accorgerai che tutti i fenomeni, insieme e ad un tempo, sono l'esistere adeguato, puro e pieno dell'essenza stessa [...] ti accorgerai che la realtà stessa è la pura compiuta essenza, che in essa non c'è mancanza e difetto [...] perché la realtà non è singolo esistere per sé, ma ogni esistere insieme, tutto in quanto uno, l'unità di tutti i fenomeni che si compensano e si integrano reciprocamente; e dato che così la realtà è tutti i fenomeni nella loro unità [...] scompaiono appunto negatività e singolarità, mancanza e difetti⁹.

Feuerbach, quindi, propone un modo di vedere la realtà che enfatizza l'interdipendenza, l'integrità e la compensazione tra tutti i fenomeni. Ogni singola esistenza, con le sue limitazioni, contribuisce a formare un insieme più grande che è completo e perfetto nella sua totalità. Si tratta di una visione che oppone l'idea di un'essenza astratta e perfetta, separata dal mondo materiale, a favore di una comprensione dell'essenza come somma e sintesi di tutte le realtà individuali. Pertanto, ciò che manca in un fenomeno è compensato da ciò che è presente in un altro, suggerendo che la realtà, nella sua totalità, è priva di carenze e imperfezioni.

Verlag, Berlin 1993, pp. X-XXVII; F. Tomasoni, *L. Feuerbach: il borghese e il popolo*, «Rivista di storia della filosofia» XLIII, 2 (1988), pp. 349-359; U. Kern, "Individuum sein heißt ... Kommunist sein". *Zum kommunistischen Wesen des Menschen bei Ludwig Feuerbach*, in *L. Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, hrsg. U. Reitemeyer et alii, Waxmann, Münster 2006, pp. 85-103; K. Schneider (Hrsg.), *Der politische Feuerbach*, Waxmann, Münster 2013; Id., "Wege in das gelobte Land". *Politische Bildung und Erziehung in Vormärz, Regeneration und Deutscher Revolution 1848/1849*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2016, pp. 175-190.

⁹ L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in *Opere*, op. cit., pp. 50-51.

Egli arriverà ad affermare che il dolore personale, in particolare quello estremo come la malattia o la morte, evidenzia la supremazia dell'essenza collettiva o universale, ossia del Genere sull'individuo. Tale dolore, infatti, consente all'individuo di percepire l'esistenza di qualcosa di più grande e assoluto, oltre la propria singolarità. Il dolore diventa in questo senso un mezzo attraverso il quale l'individuo riconosce l'interconnessione con l'universale, sentendo la perdita non solo come un evento isolato, ma come un'indicazione del legame intrinseco con un ordine maggiore:

tu provi dolore quando l'occhio ti viene strappato perché tu senti che ciò che ti vien tolto non si può strappare dalla tua sostanza, perché tu cogli ad un tempo i termini e insieme l'assoluto, il non-essere e l'essere, e hai cioè nel sentimento della mancanza determinata anche il sentimento della nullità della tua singolarità, per sé sola, in generale, ed insieme quello dell'assoluto dominio e dell'esclusiva realtà della sostanza in sé perfetta.¹⁰

Questo passo è emblematico della convinzione feuerbachiana secondo la quale attraverso le esperienze di sofferenza e dolore, l'individuo si confronta con la realtà più ampia e profonda del Genere, che continua a persistere oltre la morte o la perdita individuale. Il dolore, così come la morte, quindi, non è solo una condizione negativa ma anche una rivelazione e un'affermazione dell'universalità e della immortalità dell'essenza stessa. Come sottolinea giustamente Ugo Perone, l'individuo feuerbachiano «attraverso la morte restituisce indietro agli altri la propria coscienza, sopprime la differenza, si perde come individuo e si consegna all'umanità».¹¹ In questo senso, il morire diventa un atto di trascendenza personale, un modo per vincere l'egoismo costitutivo dell'esistenza umana. Questo atto di superamento si traduce nel sacrificio della propria identità particolare, un gesto che, lungi dall'essere una perdita fine a se stessa, piuttosto apre all'acquisizione di qualcosa di molto più ampio e significativo: la dimensione dell'essere per gli altri. Attraverso la morte, l'individuo rinuncia alla propria isolata individualità per entrare a far parte di un flusso di vita più ampio e significativo, dove la sua esistenza continua in una nuova forma:

¹⁰ Ivi, p. 51.

¹¹ U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Milano 1992, p. 40.

attraverso la morte il singolo accede, superando se stesso, all'unità eterna. La morte de-soggettivizza, cioè priva il singolo della propria specifica individualità e coscienza, e lo scaraventa nel turbine della vita universale del genere, nell'eterno, nello Spirito, nell'Essere, che ontologicamente tutto assorbe ma che poi (attraverso nuove vite) tutto restituisce. [...] il singolo è anche genere, in quanto si rapporta, sì, a sé medesimo come individuo, e insieme all'umanità [...] con la morte si palesa tutta la differenza tra il genere e l'individuo: la morte del singolo è negazione di ciò che è particolare e singolare, ma proprio in quanto questi muore, il genere sopravvive ed è "vivificato" grazie alla morte individuale. L'uno muore e l'altro vive, l'uno è particolare, e l'altro è universale. Per la *coincidentia oppositorum* i diritti dell'Intero, dell'integrità totale, sono conciliati con i diritti del singolo individuo, della sua peculiarità e individualità¹².

In questo contesto, la morte si trasforma da fenomeno meramente biologico a evento carico di significato etico e filosofico. Si tratta di un aspetto sul quale insiste in particolare Fabio Bazzani nella sua introduzione ai *Pensieri*, dove sottolinea il valore della comunicazione e dell'intersoggettività nella definizione dell'esistenza umana. A suo parere la vita è un continuo processo di superamento dei confini tra sé e l'altro, in cui l'essenza della persona si esprime e si realizza attraverso la comunicazione. La morte viene interpretata, in questo senso, come il culmine di tale processo: il momento in cui l'individuo ha esaurito la sua capacità di comunicare, di superare i confini, avendo condiviso tutto di sé. Pertanto, la morte viene vista come un atto di comunicazione ultima, in cui l'io si libera dell'estremo residuo della sua personalità. Si tratta di un approccio che enfatizza l'importanza delle relazioni umane e la concezione dell'individuo come essenza dinamica e comunicativa, piuttosto che come entità isolata e statica. In tale visione, la vita e la morte sono strettamente intrecciate nella dinamica della comunicazione e dell'intersoggettività:

si comprende, allora, il collegamento tra la morte e l'etica, lo svilupparsi di una problematica etico-comunicativa che di fatto costituisce l'esito ultimo dei *Gedanken* così come, sotto molti riguardi, l'esito ultimo dell'intera produzione feuerbachiana, la sua filosofia dell'avvenire, il cui nucleo etico, critico del sussistente e propositivo del cambiamento, consisterà in quel ricordato rapporto tra l'Io e il Tu, in quel rapporto che nel '30 trova le sue prime anticipazioni proprio nell'idea di un aprirsi dell'unità alla diffe-

¹² A. Amato, *Morte e immortalità. Studi su Ludwig Feuerbach*, op. cit., pp. 25-26.

II. Umanesimo e Storia

renza e del tradursi di ciò nel dato dell'amore quale morte, *Auflösung*, dell'individuo in sé e per sé¹³.

Proprio l'accostamento amore-morte è un altro tratto tipico dei *Gedanken*, dove Feuerbach non esita a definire l'amore come «fondamento, inizio [*Anfang*], principio [*Prinzip*] sia della vita e dell'Essere, sia della morte e del Non-essere; nella misura in cui è distinzione, esso è fondamento dell'Esserci, ma nella misura in cui è unità ed unificazione, esso è fondamento del Non-essere (del determinato, particolare, finito)»¹⁴. Dunque, nell'amore si pongono differenza e unità, proprio perché in esso si esprime quell'essere e quel non essere dell'Io, reso possibile dal differenziarsi dagli altri enti, ma sempre sulla base del riconoscimento di un comune fondamento con essi.

L'atto di morire diviene così un'esperienza trasformativa che non solo segna la fine della vita individuale, ma anche l'inizio di un'esistenza collettiva, dove l'essere umano si unisce agli altri e contribuisce all'eterno divenire dell'umanità:

recisi i vincoli dell'infinito hegelianamente inteso, dell'assoluto e della trascendenza, rispetto all'immortalità individuale l'uomo feuerbachiano tronca giocoforza i ponti con la dimensione sovramondana e con il destino escatologico ultraterreno. Se la dimensione "verticale" al singolo è preclusa, non rimane che ampliare la dimensione orizzontale del rapporto con il prossimo, rifrangere il proprio individuale sé nella pluralità di altri individui e rispecchiarsi negli altri¹⁵.

Feuerbach vede in questo processo una forma di immortalità, non intesa in termini di continuità individuale oltre la morte, ma come persistenza e rinascita del Genere umano attraverso il contributo di ogni individuo alla vita comune. Dunque, il pensiero feuerbachiano sul morire come vittoria sull'egoismo e come apertura verso l'essere per altri sottolinea una visione della vita e della morte profondamente intrecciate, in cui l'atto finale dell'esistenza individuale diviene un mezzo per raggiungere un'espressione più elevata e universale dell'esistenza umana.

¹³ F. Bazzani, *Introduzione*, in L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, op. cit., p. XIX.

¹⁴ Ivi, p. 56.

¹⁵ A. Amato, *Morte e immortalità. Studi su Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 33.

3. *Storia, coscienza e ricordo nella filosofia del futuro*

Da quanto detto finora, emerge che per Feuerbach il contesto in cui l'esistenza umana non è più condizionata esclusivamente dalla natura esterna, ma anche dall'interazione tra gli individui non può essere che lo Stato. In questo ambiente, l'uomo riscopre l'armonia con sé stesso e con gli altri, realizzando la comunità politica come concretizzazione del rapporto Io-Tu, ossia del Genere umano. Il concetto di Genere umano (*Gattung*) è cruciale per la comprensione della nozione feuerbachiana di storia. Feuerbach, infatti, afferma che il Genere si concretizza nell'insieme di tutti gli uomini del passato e del futuro, il che implica che la sua realtà effettiva è radicata nella storia, o meglio, nella continuità del processo storico.

Sebbene la storia non sia un concetto estraneo alla filosofia di Feuerbach, tuttavia sarebbe eccessivo affermare – come suggerisce Claudio Cesa – che essa rappresenti un problema centrale per il filosofo. Di conseguenza, tentare di costruire una teoria feuerbachiana della storia potrebbe risultare forzato. Eppure, ciò non significa che la sua riflessione filosofica sia priva di senso storico. Le prime affermazioni che Feuerbach dedicò a questo argomento riprendono luoghi famosi sia di Schelling che di Hegel e «contengono una vivace protesta di chi fa storia delle opinioni dei filosofi e non della filosofia, degli uomini e non dell'umanità»¹⁶. Ma accanto a queste affermazioni ne compaiono altre «che battono sulla vita, sulla irrepetibilità, e quindi l'eminente dignità, di ogni esistere individuale che sia giunto al pieno sentimento (sentimento, non coscienza) di se stesso: “ciò che è o ha storia, ed è quindi il principio stesso delle sue modificazioni, costui ha la sua vita, non dall'esterno, ma dall'interno, da e per se stesso. Storia è quindi vita e vita è storia; una vita senza storia è una vita senza vita»¹⁷.

Feuerbach cerca anche di individuare un metodo per comprendere e fare storia. Inizialmente, lo definisce genetico e lo applica alla storia della filosofia, sostenendo che «nello studiare un pensatore, bisogna, dalle sue parole, dare non una interpretazione letterale (fattuale) ma genetica, cogliere cioè l'idea, il fondamento spirituale, che è dietro di esse [...] si insiste sulla necessità di andar oltre la parola, per cogliere la radice, la cosa»¹⁸. Dopo alcuni anni, però, egli rifiuta l'idea

¹⁶ C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino 1972, p. 172.

¹⁷ Ivi, p. 173.

¹⁸ Ivi, p. 179.

che la storia della filosofia possa limitarsi a un'analisi puramente concettuale, proponendo invece un metodo basato su una spiegazione psicologica dei fatti, che consideri tendenze e interessi pratici, bisogni empirici dell'umanità. Questa psicologia non riguarda dunque il singolo individuo, ma l'intero genere umano.

Feuerbach applica questo metodo non alla storia della filosofia, ma a quella del Cristianesimo e delle religioni, collegando sempre più il concetto di "storico" a quello di empirico. Per "storico", egli intende ciò che esprime un carattere permanente o tipico dell'umano. Sullo sfondo, si richiama la nozione di una storia come evoluzione del Genere umano, in cui sia le esperienze individuali sia gli atteggiamenti "tipici" comuni dovrebbero trovare spazio.

Da ciò deriva che per Feuerbach, la storia emerge quando l'individuo si distingue dal genere e si pone dal punto di vista del genere. Infatti, la sua riflessione sulla storia prende le mosse dalla molteplicità degli uomini. Ammettendo di essere un uomo e non Dio, ogni individuo riconosce l'esistenza di altri suoi simili, come confermato dall'esperienza.

Si tratta di una prospettiva che si concentra innanzitutto sul dato immediato della finitezza umana, in cui il singolo è solo una parte di un tutto che implica altre parti, ma ci si appella anche all'esperienza esterna, non solo a quella interiore, dal momento che per ciascun uomo, ogni altro è qualcosa di diverso dagli oggetti che costituiscono il proprio io. Come elementi di questa esperienza, Feuerbach cita diverse azioni e percezioni, in particolare l'amore, che manifesta esternamente e sensibilmente un legame più profondo ed elevato, dimostrando che la nostra essenza non è autosufficiente, ma dipende dagli altri. L'essere umano esiste sempre e solo come essere personale consapevole: solo col sapere è possibile il suo essere, la cui durata è commisurata alla durata di questo sapere. Con la perdita della consapevolezza, anche l'esistenza viene meno:

seguendo sempre le riflessioni tanatologiche di Feuerbach giungiamo ora a leggere la morte degli uomini come un loro naturale trapassare, ma che sostanzialmente è un trapassare nell'atto in cui si perde la condizione di esseri coscienti del proprio essere. Morte, in un certo senso, è prima di tutto fine della propria coscienza, che poi abbiamo visto essere coscienza di me *attraverso e grazie* ad altri¹⁹.

¹⁹ G. Moscati, *Dalla filosofia della morte alla filosofia della vita*, Morlacchi, Perugia 2009, pp. 47-48.

Dunque, un essere, senza consapevolezza di sé, non ha esistenza per sé. Potrebbe sembrare che l'essere individuale sia strettamente legato alla consapevolezza individuale, confinando così il singolo in se stesso, ma in realtà Feuerbach rimanda agli altri, come dimostrato dall'esperienza:

nel primo periodo della tua vita, tu non eri ancora questo ente personale, determinato, ente che diviene personale esclusivamente con il coglimento e la comprensione determinati di se medesimo, e che esclusivamente con ed in questa personalità ha la misura del suo Essere e della sua durata. Il fatto che tu un giorno sia stato fanciullo, che tu sia lo stesso di quel che eri da fanciullo, non lo sai da te ma dagli altri. [...] La coscienza che tu hai di te stesso era, inizialmente, al di fuori di te; proprio gli altri erano la tua coscienza, il sapere di te stesso; nel sapere degli altri era contenuto il tuo Essere. Solo più tardi, col renderti autonomo corporalmente ed esteriormente, divieni autonomo anche interiormente. [...] Nello stesso modo in cui il tuo primo nutrimento è stato un nutrimento preparato nel corpo della madre, è stato il latte materno, altrettanto tu succhi in certo qual modo la tua personalità nel seno e dal seno dell'umanità²⁰.

E come una volta – conclude Feuerbach – ciascuno esisteva soltanto nella coscienza degli altri, così, dopo la morte, egli continuerà ad esistere nella loro coscienza, questa volta come ricordo, come memoria. È chiara l'ambiguità del concetto di “essere”. Essere, per Feuerbach, dipende sempre dal “sapere”, ma il sapere varia tra quello del singolo e dell'umanità: io esisto perché so di esistere, ma io esisto anche perché gli altri sanno che esisto. Gli altri, l'umanità, la coscienza, sono termini che nella mente di Feuerbach risultano sinonimi

perciò – se si vuole descrivere la sua essenza a muovere da ciò che è sensibile, dagli individui – alla coscienza appartengono tutti gli uomini, nella misura in cui essi formano un intero indiviso. [...] La persona in quanto persona esiste solo nel sapere, più precisamente nella distinzione; con il togliere la distinzione, tu togli l'esistenza alla persona; tu sei soltanto nel mentre e per il tempo in cui ti distingui, ma appunto al fine di distinguerti e di essere, in questa distinzione, persona, c'è bisogno di altri dai quali tu possa distinguerti; tu sei cosciente di te solo nella differenza da altri, dunque solo con, in ed attraverso essi; ma appunto questa necessità che vengano richiesti altri per

²⁰ L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, a cura di F. Bazzani, op. cit., pp. 158-159.

II. Umanesimo e Storia

l'esistenza della persona e della distinzione, questa necessità che la tua coscienza sia, in pari tempo, l'indivisa coscienza di altre persone – solo nelle quali ed attraverso le quali ti riconosci – non è che un fenomeno del fatto che la coscienza è l'assoluta, infinita unità di tutte le persone e di tutti gli uomini.²¹

Dunque, per comunicare con gli altri bisogna andare oltre il mero essere individuale e presentarsi come oggetto dello spirito: si parla di spiritualizzazione e di rammemoramento (e quest'ultimo non è altro che un ininterrotto processo di spiritualizzazione). L'attività rammemorativa è universale come la coscienza, e in quanto tale non è un'attività della persona singola, ma dello spirito stesso, perché l'individuo può solo particolarizzare, non universalizzare; essa è inoltre definita un'attività assimilativa dello spirito con cui quest'ultimo trasforma in spirituale il sensibile, l'esistente, l'esteriormente autonomo.

Appare adeguato, in questa fase, eseguire un compendio dei principali passaggi dell'esposizione di Feuerbach. Per lui, "essere" equivale ad esistere nella coscienza; la "coscienza" si identifica con "l'essere nella memoria" altrui; "essere nella memoria" implica la perdita dei dati empirici che contraddistinguono l'individuo. Da qui, si apre la discussione sulla storia, che rappresenta un'ulteriore conferma della strutturale importanza della morte, senza la quale non ci sarebbe processo storico: «l'esistere *uno dopo l'altro* degli uomini, è insieme storia/morte/autocoscienza!»²².

È essenziale notare che, benché le pagine su questo tema siano ricche di echi hegeliani, la prospettiva feuerbachiana diverge significativamente da quella di Hegel. In primo luogo, per quella che è la base stessa della storia, ovvero la coscienza, il ricordo: Feuerbach argomenta che il ricordo è il pilastro della possibilità stessa della storia. Esso non è un'attività individuale, come comunemente ritenuto, ma un'attività dello spirito, di natura sovraindividuale, che chiarisce la comunanza delle coscienze:

la storia si basa su una unità assoluta della coscienza e del rammemoramento, sull'unità dello spirito con se stesso; [...] la storia è, come la vita del singolo, un ininterrotto processo di rammemoramento, nel quale lo spirito trasmuta in sé gli individui, le esistenze autonome: essi restano ciò che sono già in se stessi, cioè oggetti della coscienza, in più

²¹ Ivi, p. 160.

²² L. Parinetto, *Introduzione*, in L. Feuerbach, *Rime sulla morte*, Mimesis, Milano 1993, p. 19.

sono stati resi reali. La storia è la coscienza, lo spirito, l'essenza stessa come processo, nell'azione, ovvero la coscienza come ricordo²³.

Pertanto, per Feuerbach, essa rappresenta lo spirito come processo, in azione; o la coscienza come rammemoramento. Tuttavia, in questa visione storica, manca qualsiasi accenno a una dialettica: si osserva solo un'infinita, eterna successione di coscienze individuali che nascono e si dissolvono in un'unità che non è la loro, poiché "l'umanità come tutto" è al di fuori del tempo, e la coscienza è una "continua presenza" al di sopra dei cambiamenti storici; essa trascende il tempo, che è semplicemente la mediazione tra l'individuo e la coscienza universale, tra il singolo e il tutto. Feuerbach insiste sull'atemporalità della coscienza, e sul fatto che solo il suo porsi come unità di tutti i momenti può rendere possibile la storia, che vive proprio del permanere della coscienza nel ricordo:

oltre il mutamento delle epoche e degli individui, oltre i flutti di quel che viene e di quel che passa, v'è la coscienza stessa, in quieta eguaglianza con se stessa, in indivisa unità ed in ininterrotta quiete, un presente a se stesso presente. Solo all'interno di questa unità della coscienza che illumina, tiene uniti e contiene tutti i popoli, tutte le epoche e tutti gli individui, l'umanità si trova in costante attività, movimento, sviluppo.²⁴

Da quanto detto, deriva che secondo Feuerbach la storia umana è una serie ininterrotta di trionfi su ostacoli che inizialmente sembrano limiti insormontabili della nostra natura. Il futuro mostra invece che questi presunti limiti della specie sono solo limiti degli individui, ma senza di essi, cesserebbe il progresso della civiltà. La storia e la vita dell'umanità consistono quindi in un costante superamento di tali limiti individuali. Ciò è fondamentale per il concetto di storia e progresso storico, poiché, secondo Feuerbach, non si può parlare di sviluppo storico generale, con linee prevedibili, senza presupporre l'umanità, il Genere umano, come Soggetto nonché fondamento della morte del singolo individuo: «il finire della vita riporta l'uomo alla sua reale essenza, di essere cosciente di sé proprio in quanto de-finito dall'altro: la singola, determinata persona passa proprio perché non è un principio a se stante, un principio autosufficiente»²⁵.

²³ C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963, pp. 165-166.

²⁴ L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, a cura di F. Bazzani, op. cit., p. 180.

²⁵ G. Moscati, *Dalla filosofia della morte alla filosofia della vita*, op. cit., p. 48.

Riguardo questo movimento, questo trapassare, dell'umanità, Feuerbach afferma che esso ha uno scopo razionale. Tuttavia, il filosofo non specifica quale sia questo scopo. È significativo che, nonostante si parli di "spiritualizzazione", non sia chiaro se il destino dell'essere umano sia il completamento del suo ciclo vitale individuale o di una missione spirituale. Probabilmente Feuerbach contemplava entrambe le interpretazioni, dimostrando così indirettamente che l'individuo può essere inserito nel contesto della coscienza universale, ma non è mai completamente riducibile ad essa.

Quindi, anche nel pensiero di Feuerbach, si è compiuto il processo tipico della dissoluzione dell'hegelismo, che può essere sintetizzato in tre punti: la credenza in una storia dell'umanità come evoluzione continua; l'insistenza che in essa ogni esperienza non sia riducibile a un mero momento del processo; la negazione che una serie di eventi abbia un significato privilegiato rispetto ad altri e possa essere usata come criterio interpretativo dell'intera storia. Ciò implicherebbe, infatti, che il futuro sia già in qualche modo predeterminato, e quindi limitato, come se ci si aspettasse, similmente ai primi cristiani, la fine del mondo, della storia. Al contrario, ogni forma di conservatorismo o pessimismo storico è estraneo al pensiero feuerbachiano.

Tuttavia, è importante precisare che per lui la storia ha un valore positivo solo in quanto *ancilla philosophiae*. La storicità della filosofia risiede nella sua capacità di rimanere ancora originale, attuale, qualità non più possibile per la religione, ormai non più pertinente al presente. Non a caso, secondo Feuerbach, per comprendere il Cristianesimo è necessario riferirsi ai periodi "classici" della sua storia²⁶.

Da quanto detto, risulta evidente, quindi, che la nozione di storia non è affatto estranea al pensiero di Feuerbach, spesso erroneamente considerato un filosofo astratto, isolato, con scarso senso dello sviluppo storico. Al di là delle critiche che

²⁶ In un suo scritto del 1838, *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, egli dice espressamente che senza filosofia, la storia è del tutto incapace di consentire anche l'accertamento dei dati di fatto. Anche Cesa sostiene che per Feuerbach «ciò che è storico può chiedere solo che gli si presti una fede storica, estranea all'anima. Solo una stoltezza arrogante può pretendere di considerare lo storico come verità. Una verità storica è appunto una verità storica, ma nient'altro, non è una verità spirituale, in sé e per sé, non è una verità divina, tale da imporsi, da determinare lo spirito» (C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, op. cit., p. 176). Quindi, a giudizio di Feuerbach la storia, e in particolare la storia individuale, non può pretendere al carattere di verità: «contrapposta alla tradizione è infatti la ragione, la verità» (ivi, p. 177).

gli sono state rivolte, non si può negare che, come tutte le filosofie di matrice hegeliana, anche la filosofia feuerbachiana non poteva essere priva di senso storico, non poteva non considerare lo stretto legame che intercorre tra un'affermazione teorica e l'evoluzione dell'umanità, a sua volta guidata da un'interna logica. È stato giustamente rilevato che,

pur attraverso le vicissitudini del passaggio dall'hegelismo all'antihegelismo, Feuerbach conserva in pieno l'atteggiamento storicistico d'origine nettamente hegeliana di presentare la vera filosofia (cioè la propria) come presa di coscienza universale di tutto il corso storico. Anche in Feuerbach filosofia, storia della filosofia (e teologia) e filosofia della storia si avvicinano quindi quasi a fondersi²⁷.

Pertanto, la critica alla religione, la “nuova filosofia”, il dialogo Io-Tu e la valorizzazione dell'uomo sensibile nel suo rapporto con il genere umano nel suo complesso, non sono proposte astratte e puramente teoriche, bensì il frutto, la consapevolezza finale di un'evoluzione teleologicamente orientata al recupero e alla riconquista dell'unità umana.

4. Il progresso storico quale continuo superamento dei limiti individuali

Dall'analisi delle affermazioni sinora fatte, si deduce che Feuerbach interpreta la storia umana come la rappresentazione del declino di un'epoca e l'alba di una nuova era, con segnali già manifesti nel presente. Questo approccio è particolarmente evidente nel suo scritto più noto, *L'Essenza del Cristianesimo*. In esso emerge una dimensione storica spesso ignorata dai primi recensori e interpreti, che furono principalmente impressionati dal suo audace tentativo di smascherare la teologia mostrandone il (vero) volto antropologico. Essi mancarono però di riconoscere numerosi elementi chiave all'interno del testo.

È senz'altro vero che Feuerbach, ne *L'Essenza del Cristianesimo*, mirava principalmente a fornire una prospettiva quasi enciclopedica sull'antropologizzazione della religione, esponendo le basi umanistiche e terrene dei principali dogmi cristiani. Tuttavia, alcuni lettori e critici hanno trascurato alcuni elementi apparen-

²⁷ E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 116.

temente secondari di questo scritto e in particolare il concetto della decadenza storica del Cristianesimo.

È importante sottolineare che questa idea non è affatto marginale, dal momento che influenza due aspetti del lavoro: la selezione dei materiali – ossia i documenti del cristianesimo originario incorrotto – e la relazione dell'opera con il proprio tempo – come coscienza critica di una decadenza della fede ormai già avvenuta sul terreno della prassi – che segna anche l'inizio di una nuova era, come indicato in alcuni passaggi finali del testo²⁸. Di conseguenza si può affermare che l'analisi storica è un aspetto cruciale nel pensiero e nella produzione feuerbachiana.

Il Cristianesimo, spiega Feuerbach, ha avuto le sue epoche classiche, e solo ciò che è classico merita considerazione intellettuale, mentre ciò che non lo è appartiene al genere satirico o comico. Per esaminare questo cristianesimo classico, egli ha dovuto fare astrazione dal mondo moderno, poiché in esso l'esperienza cristiana si sarebbe esaurita. Secondo Feuerbach, il mondo moderno non possiede altro che reliquie dei secoli passati, il che lo rende inadatto alla critica filosofica. È dunque evidente che ci sia una stretta connessione tra la critica feuerbachiana e il processo temporale, la crisi storica irreversibile dell'antica fede, intesa come l'unica autentica e degna di considerazione. *L'Essenza del Cristianesimo* è in questo senso intriso di mentalità "epocale".

Feuerbach sostiene che la storia ha già dimostrato ciò che lui cerca di esplicitare nel suo scritto, ossia che il segreto della teologia è l'antropologia. La teologia è divenuta antropologia, e la storia ha reso solo cosciente ciò che era già implicito nella teologia stessa. L'ipocrisia del cristianesimo e del mondo moderno è dunque il vero bersaglio della critica dell'*Essenza del Cristianesimo*. Essa si fonda sull'idea che la storia ha già antropologicamente dissolto la fede antica, ma in modo concreto, pragmatico, e non esplicito e filosoficamente consapevole.

²⁸ «Abbiamo dimostrato che il contenuto ed oggetto della religione è assolutamente umano [...] abbiamo dimostrato che anche la sapienza divina è sapienza umana, che il segreto della teologia è l'antropologia [...] Tuttavia la religione non ha coscienza dell'umanità del suo contenuto; piuttosto si contrappone all'umano o, almeno, non ammette che il suo contenuto sia umano. Il necessario punto di svolta della storia è perciò questa aperta confessione e ammissione secondo cui la coscienza di Dio non è altro che la coscienza del genere e l'uomo si può e si deve sollevare oltre i limiti della propria individualità, ma non oltre le leggi, le positive determinazioni essenziali del suo genere sicché non può pensare, [...] sentire, credere, volere, amare e venerare come essenza assoluta nessun'altra essenza se non l'essenza della natura umana»; L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, op. cit., p. 281.

In altri termini, Feuerbach ritiene solo di aver reso cosciente lo scioglimento di quell'enigma cristiano che la storia ha già risolto nella prassi. Infatti, il dissolvimento storico della religione cristiana è già una cosa sicura per lui, come lo sarebbe stata più tardi per Nietzsche, poiché tale religione contrasta con tutta quanta la realtà di fatto del mondo moderno. Il cristianesimo, a suo giudizio, è negato persino da coloro che vi si attengono, e che al tempo stesso si sforzano di ignorare che la Bibbia, i libri simbolici ed i Padri della Chiesa non servono più a misurare quanto è cristiano. Esso è negato nella vita e nella scienza, nell'arte e nell'industria, poiché gli uomini si sono appropriati di tutto ciò che è umano, togliendo alla religione cristiana ogni forza di opposizione.

Eppure, Feuerbach riconosce che nel mondo attuale permane ancora l'incrostazione del passato cristiano, il che crea un'ibrida mescolanza di vecchio e di nuovo, che fa cadere l'umanità in continue contraddizioni e la mantiene parzialmente nelle antiche schiavitù. Si rende allora necessaria, a suo giudizio, un'«idroterapia pneumatica»²⁹ consistente in una demolizione del cristianesimo classico, che sta alla base di quelle mescolanze e di quelle incrostazioni; e, viceversa, senza la critica del cristianesimo classico, il cristianesimo moderno continuerà a sussistere con tutte le sue ambiguità. Esso è perciò l'obiettivo polemico dell'*Essenza del Cristianesimo* e per questo l'opera è, oltre che storica, anche critica.³⁰ Ha dunque la consapevolezza di collocarsi in un'epoca storica determinata e di interpretarne i moti più profondi e inespressi, mettendo la scure alla radice, cioè nel primo cristianesimo.

Una grande quantità di passi dello scritto in questione suffragano quanto appena detto. Una delle prime e più note affermazioni dell'*Essenza del Cristianesimo* è, infatti, che «la religione è la prima e, per giunta, indiretta conoscenza che

²⁹ Ivi, p. 7.

³⁰ Più precisamente, Feuerbach definisce la sua analisi storico-filosofica, intendendo con questa espressione che essa era volta a scoprire il cristianesimo originario, ma che non si fermava alla pura rilevazione storica, penetrando geneticamente l'essenza umana degli articoli di fede. Accanto a questo, però, non ci sembra scorretto aggiungere che quella qualifica "storico-filosofica", implica in qualche modo anche una dimensione quasi di "filosofia della storia" della sua indagine. Forse non si può parlare proprio di una concezione universale della storia, certo però è presente il senso di un rivolgimento storico profondo e irreversibile, dalle origini lontane e dallo sbocco positivo: il suo scritto, infatti, pur essendo del tutto "autonomo", è insieme una necessaria conseguenza della storia, e contiene un nuovo principio che, sia pure uscito dalle viscere della religione, costituisce una filosofia che rende giustizia all'uomo.

l'uomo ha *di sé*³¹; ma tale affermazione non riguarda solo lo svolgersi della vita individuale, bensì anche, in parallelo, la storia dell'umanità, nella quale la religione precede ovunque la filosofia: l'uomo pone fuori di sé la propria essenza prima di poterla ritrovare in sé, e il progresso storico delle religioni in generale mostra proprio questo passaggio dall'"oggettivo" al "soggettivo", fino a giungere, infine, al riconoscimento che la religione altro non è che l'essenza dell'uomo. Quest'ultimo infatti, dice Feuerbach, si è oggettivato, ma non riconosce l'oggetto come sua essenza; la religione successiva fa questo passo. Il progresso in ambito religioso è quindi una più profonda conoscenza di se stesso da parte dell'uomo.

Inoltre, per Feuerbach lo sviluppo della religione segue lo sviluppo della cultura in generale. Dall'adorazione di Dio nella natura alla sua collocazione nei templi, dall'arte religiosa dei Greci al culto degli antichi germani, agli Ebrei, al monachesimo e all'agostinismo, Feuerbach ci presenta, sia pure senza pretese di sistematicità, una serie di figure religiose, di forme di culto in sintonia puntuale con lo stadio contemporaneo dello sviluppo storico-culturale: gli attributi di Dio altro non sono che il riflesso di una determinata concezione della vita e di una determinata società. Anche la storia dei dogmi è paragonabile a quella delle istituzioni, che tentano di mantenere in vita ciò che è morto e sepolto. Infatti, anche nella storia degli Stati, diritti o istituti antichissimi continuano a trascinarsi lungamente dopo aver perso il loro senso. Ciò che è stato una volta, non vuole farsi togliere il diritto di esistere per sempre.

Un altro passo dello scritto in questione merita di essere preso in considerazione ai fini della nostra indagine: quello relativo alla tematica del Genere, in cui si dichiara attuata la completa distruzione dell'individuo e si apre la strada a una concezione della storia in cui la totalità umana è protagonista. Infatti, nell'ambito del processo storico l'individuo è destinato a morire, a scomparire, ma in quanto Genere umano egli è eterno. Proprio questo «trionfo del genere giustifica la finitezza e lo "scandalo" della morte riponendo fede nell'eternità dello spirito e fiducia nell'umanità a scapito delle credenze vane e mistificatorie delle religioni»³². Così si esprime Feuerbach a tal proposito:

dopo la tua morte restano dunque gli altri, resta la tua essenza, resta l'umanità, che non subisce danno o riduzione alcuna ad opera della tua morte. Eterno è l'uomo, di ciò è

³¹ Ivi, p. 37.

³² A. Amato, *Morte e immortalità. Studi su Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 26.

garante lo stesso spirito infinito; eterno è lo spirito, immortale ed infinita la coscienza, esenti dalla natura e dunque anche dalla morte la libertà, il volere, ed eterne saranno perciò anche le persone, come esseri coscienti, volenti, liberi. Tu stesso però, come persona determinata, come mero oggetto della coscienza, incapace di elevare te stesso a coscienza, sei destinato a scomparire un giorno dalla coscienza e, al tuo posto, entrerà nel mondo della coscienza una persona nuova di zecca³³.

Siamo di fronte a una visione in cui la morte individuale non rappresenta una fine assoluta, ma piuttosto un passaggio in un contesto più ampio di continuità umana. Dal punto di vista di Feuerbach, infatti, ciò che veramente conta è la partecipazione dell'individuo all'eternità del Genere, piuttosto che la sua singola esistenza momentanea, poiché quello che egli non può fare in quanto individuo isolato può farlo l'umanità come tutto: i limiti individuali non devono essere presi come limiti assoluti. Questa prospettiva introduce una dimensione dinamica e storica, "diacronica" piuttosto che "sincronica", in cui l'evoluzione e la continuità umana avviene attraverso il tempo, in un contesto in cui nulla viene visto in modo statico³⁴.

È bene precisare che il concetto di Genere, soggetto della storia, in Feuerbach non si riduce alla mera somma degli individui, ma rappresenta un'unità organica che, pur non essendo un'entità spirituale in senso hegeliano, ne eredita i tratti di assolutezza e totalità. Dunque, ciò che non era comprensibile in un'epoca può diventarlo in un'altra. La storia e la vita dell'umanità trascendono i limiti temporali individuali e consistono nel superamento continuo di essi.

Eppure, con la fine del paganesimo antico e l'ascesa del monachesimo, il concetto di Genere scomparve, dato che la necessità di Dio prevalse sul bisogno di relazioni umane all'interno della comunità. L'essenza del monachesimo risiede nel distacco dal mondo materiale, ma questo tipo di libertà e di distacco è agli antipodi del cristianesimo odierno, che ha ridotto l'originario spirito di sacrificio, l'energia di cui era fornita la fede, a libertà illusoria e ingannevole:

la vita celibe e, più in generale, ascetica è la via diretta alla vita celeste, immortale, infatti il cielo non è altro che la vita soprannaturale, libera dal genere, asessuata, asso-

³³ L. Feuerbach, *Finito e infinito. Antologia dagli scritti*, a cura di E. Guglielminetti e U. Perone, SEI, Torino 1992, p. 42.

³⁴ «Se l'universo rimanesse sempre lo stesso, anche gli individui rimarrebbero sempre gli stessi, non morirebbero; ma esso si modifica, perciò compaiono necessariamente anche altri individui, nei quali si concentra e si riflette questo suo essere modificato»; Id., *L'immortalità*, op. cit., p. 196.

lutamente soggettiva. La fede nell'immortalità personale ha alla base la fede secondo cui la differenza sessuale è solo una patina esteriore dell'individualità, l'individuo *in sé* è un ente asessuato, per se stesso completo, *assoluto*. Chi però non appartiene a nessun sesso, non appartiene a nessun genere – la differenza sessuale è il cordone ombelicale mediante il quale l'individualità è congiunta al genere – e chi non appartiene a un genere, appartiene solo a se stesso, è un ente assolutamente senza bisogni, divino, assoluto. Perciò soltanto quando il genere scompare dalla coscienza, la vita celeste diventa certezza³⁵.

Dunque, Feuerbach associa direttamente la scelta di un'esistenza ascetica con l'aspirazione all'immortalità. Una vita oltre la morte è a suo giudizio caratterizzata dall'essere asessuata e priva delle distinzioni di genere, quelle che definiscono invece l'esistenza terrena; allo stesso modo l'idea di immortalità – tipica del cristianesimo – è fondata sulla contraddizione della coscienza e volontà umane con la natura propria dell'uomo. Al contrario, secondo Feuerbach

ciò che ha fondamento nella mia natura non mi contraddice né mi si oppone, non mi è ostile; come potrebbe perciò la mia volontà opporglisi? No, la mia volontà concordi col mio essere e la morte sia perciò, in quanto conseguenza del mio essere, un oggetto della mia volontà come ogni altra necessità naturale. [...] Se per il cristiano la morte è una cosa indegna, allora per lui è una cosa indegna anche l'atto della riproduzione e lo è anche l'uomo in generale. [...] Si rassegni perciò il cristiano alla necessità della morte, rinunciando all'immortalità, oppure riconosca di essere uscito dal convento del cattolicesimo soltanto contraddicendo la sua essenza cristiana e immortale³⁶.

Emerge in tal modo un'idea di cristiano quale individuo completo e autonomo, asessuato, in grado di accedere a un'esistenza divina e immortale che si concretizza pienamente solo quando si trascendono le categorie terrene che legano l'uomo alla materialità e alla mortalità.

Si tratta di un processo di decadenza che non viene inteso come un fenomeno superficiale o accidentale, bensì come un ribaltamento storico-culturale e spirituale profondo e irreversibile, radicato nella natura antropologica del cristianesimo e nella sua umanizzazione.

³⁵ Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, op. cit., p. 185.

³⁶ Id., *L'immortalità*, op. cit., pp. 189-190.

Pertanto, *L'Essenza del Cristianesimo* non è solo un'analisi antropologica della religione cristiana, ma anche l'annuncio che i suoi contenuti sono divenuti umani attraverso un lungo travaglio storico; annuncio che l'uomo è ormai il vero Dio, che il Genere, la natura, la scienza, la sfera del mondano, i valori e i beni terreni, hanno preso il posto del vecchio Dio. Questo non implica una negazione totale del cristianesimo, il che differenzia Feuerbach da Nietzsche e altre filosofie anticristiane. Infatti, la relazione di Feuerbach con la religione cristiana è critica, ma nello stesso tempo ne conserva e interpreta in senso antropologico gli aspetti positivi. Così vi sono spesso in lui momenti di gratitudine per la religione, che gli ha permesso di penetrare profondamente nel cuore umano³⁷.

L'analisi svolta ne *L'Essenza del Cristianesimo* rimane a suo giudizio incompresa nel mondo moderno, perché essa si rivolge ai veri, autentici, originari contenuti del cristianesimo, che l'ortodossia moderna, ipocrita e compromissoria, ha rifiutato da un pezzo. Pertanto, Feuerbach invita a superare l'ipocrisia della cultura moderna, caratterizzata da una ibrida mescolanza di passato e presente. Tale critica si trasforma però in una visione ottimistica del futuro, in cui il mondo recupera la sua dimensione umanistica e si libera dalle oppressioni, sebbene l'epoca presente – essendo un momento di passaggio – sia irta dalle contraddizioni tipiche di ogni momento del genere. Non vi è dunque alcun pessimismo storico in Feuerbach, bensì la necessità di abbattere quelle forme teologiche e filosofiche che cristallizzano la situazione attuale³⁸.

5. Verso una nuova comprensione della morte e immortalità nella storia universale

Tutto il pensiero di Feuerbach vive, come abbiamo dimostrato, della constatazione della fine del Cristianesimo e del suo dissolversi nell'età moderna e,

³⁷ «Il nostro rapporto con la religione non è *soltanto negativo*, bensì *critico*; noi separiamo soltanto il *vero* dal *falso* [...] La religione è la prima autocoscienza dell'uomo. Sante sono le religioni proprio perché sono le tradizioni della prima coscienza»; Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, op. cit., pp. 281-282.

³⁸ Dalla riflessione di Feuerbach emerge che è il divario tra teoria e prassi, tipico delle contraddizioni della vecchia filosofia e della vecchia teologia, che deve essere colmato. Va però tenuto presente che questo non ha nulla a che fare con la connessione marxiana tra la teoria e la prassi e la loro dialettica; qui si tratta piuttosto dell'eliminazione dell'equivoco moderno di valori che ancora sussistono teoricamente, ma che sono morti nella pratica, nella vita.

insieme, della incrollabile fiducia che la storia porterà, anzi già porta, a un'immagine diversa dell'uomo. Prima di analizzare lo scritto feuerbachiano in cui emerge, in maniera ancora più incisiva la nozione di storia, ossia *I Pensieri sulla morte e sull'immortalità*, può essere utile il riferimento ad alcune lettere scritte dal filosofo, rispettivamente ad Hegel e ad Harless, che preannunciano alcune tematiche che saranno poi sviluppate in maniera più dettagliata nei *Pensieri*. Innanzitutto, nella lettera ad Hegel del 22 novembre 1828³⁹, è racchiusa *in nuce* la prospettiva che per un decennio sarà propria di Feuerbach: quella della necessità della rottura con il passato, e della sostituzione della vecchia religione con il nuovo regno della ragione. Al di là dello stile immaginifico e talvolta un po' retorico, traspare chiaramente l'idea di un cambiamento radicale non solo della filosofia, ma anche dell'umanità, una trasformazione dalle dimensioni cosmico-storiche. Il compito nuovo che il giovane Feuerbach pone qui alla filosofia non interessa tanto la dialettica interna del sistema hegeliano, ma la sua funzione storica, il suo ruolo nel rendere consapevole l'umanità della propria unità razionale, e insieme, dell'inconsistenza di ogni particolarismo. La filosofia, prosegue la lettera, ha prima colto il particolare lasciando sempre qualcosa fuori di sé; solo ora (ed è importante la notazione storica) ha «colto il tutto in un tutto»⁴⁰, in modo definitivo e necessario. E proprio in quanto tale, non tollera altro fuori di sé, come la religione, che è perciò destinata ad esaurirsi. Razionalismo ed ortodossia religiosa, sono nella lettera accomunati nella medesima accusa di soggettivismo, particolarismo, personalismo, aspetti importanti anche del pensiero moderno, ma legati al passato e destinati ad esaurirsi. Vi sono però anche altri aspetti della filosofia moderna che pur imprigionati e nascosti dalla religione, costituiscono i germi della nuova visione del mondo.

Da ciò la profonda ambiguità del pensiero moderno, che è per un verso tensione verso lo spirito e l'universalità, e per l'altro occultamento di questa tensione. Dunque, il compito dell'età contemporanea è proprio quello di liberare l'universalità dai limiti dell'ortodossia religiosa e del razionalismo, sciogliendo quell'ambiguità. Essendo il cristianesimo l'origine prima, il male radicale, di quelle limitazioni, esso perde già, nel discorso di Feuerbach, quel valore di religione privilegiata, di manifestazione suprema dello spirito religioso che aveva in Hegel. È giunto ormai il tempo, conclude la lettera, in cui lo spirito deve raggiungere

³⁹ Il testo della lettera è disponibile in *Opere*, a cura di C. Cesa, op. cit., pp. 1-8.

⁴⁰ Ivi, p. 6.

se stesso e manifestarsi per quello che è, realizzando così in modo autentico le aspirazioni stesse del singolo, dell'individuo. Dunque, proprio l'attuarsi del potenziale immanentismo della filosofia della modernità sarà la scaturigine prima di quello sviluppo storico che sta all'origine della dissoluzione del cristianesimo moderno e della filosofia del futuro.

Feuerbach scrisse poi un'ulteriore lettera, indirizzata questa volta al professor Adolf Harless,⁴¹ anch'essa molto interessante, in cui sono sviluppate considerazioni analoghe a quelle della lettera ad Hegel. Il quadro generale infatti non cambia, ed è costituito ancora una volta dalla consapevolezza cosmico-storica di una rivoluzione profonda nel cuore dell'umanità, che sostituirà il personalismo religioso con l'universalismo filosofico. Sulla linea delle due lettere che abbiamo esaminato, Feuerbach andava intanto scrivendo un saggio sulla questione dell'immortalità⁴². È bene precisare subito che il problema della morte non viene trattato in sé, ma viene visto in funzione della ragione universale e della negazione del cristianesimo.

Alcuni accenni a questo tema erano già presenti nelle lettere ad Hegel e ad Harless: nella prima la morte veniva definita come «il più indispensabile operaio del vigneto del Signore»⁴³, mentre nella seconda, Feuerbach scrive che la morte è la manifestazione e il compimento fisico della vera morte spirituale, che si ha con l'*Aufhebung* dell'individuo nello spirito universale.

Tali spunti vennero sviluppati e sistematizzati, e nel 1830 uscirono, anonimi, i *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*. L'opera, che costò al filosofo la carriera universitaria, non solo prospettava una soluzione del problema in modo radicalmente divergente dalla tradizione cristiana, ma era anche fortemente polemica nei confronti dell'ortodossia religiosa, fino all'ironia e al sarcasmo. Due citazioni da Goethe e da Federico il Grande e alcuni versi in cui si propone che la morte sia elevata a dottore di filosofia, in quanto, pur non avendo studiato teologia, non è

⁴¹ Adolf Harless, teologo protestante, nato a Norimberga nel 1806 e morto a Dresda nel 1879. Fu professore a Erlangen, Lipsia e Dresda. L'amicizia con Feuerbach fu dovuta a circostanze accademiche: addottoratosi in teologia qualche mese prima di Feuerbach, Harless fece da correlatore per la sua dissertazione dottorale. L'anno dopo, nel 1829, Harless si addottorava anche in filosofia e Feuerbach gli restituì il favore.

⁴² Il problema della morte era anche uno tra i più diffusi motivi nella letteratura tedesca da Goethe ai romantici, anche se non mancano spunti vivaci sia nel pietismo sia nel razionalismo, che costituirono gli obiettivi polemici del saggio di Feuerbach.

⁴³ L. Feuerbach, *Lettera a Hegel*, in *Opere*, op. cit., p. 7.

seconda a nessuno in materia, aprono lo scritto già in modo violentemente ostile al cristianesimo⁴⁴.

Nelle pagine introduttive, Feuerbach traccia un quadro storico del problema, come farà in seguito per molte sue opere, quasi per situare e giustificare in un ampio contesto le proprie tesi. Le riflessioni sulla morte, infatti, non nascono da un'astratta meditazione del pensatore, bensì costituiscono la consapevolezza di tutto un portato storico, le cui radici prime affondano nel pensiero greco. Storia delle idee e storia dell'umanità sono strettamente unite in queste pagine, secondo la lezione hegeliana, e l'idea di immortalità non costituisce un campo di pura indagine speculativa, ma un punto di osservazione privilegiato per confrontare culture e modi di pensare diversi. Tra questi vi è tuttavia sempre un nesso logico-necessario, nel quale i problemi più vari si innestano in un processo il cui vero protagonista è lo spirito universale. L'epoca attuale, esordisce lo scritto, ha il merito di portare in sé il germe di grandiosi sviluppi, nonostante le contraddizioni e le ambiguità che sono al suo interno: nuove forme si giustappongono alle vecchie senza eliminarle, ma vi è la certezza che le forze del futuro, quelle cioè che libereranno l'uomo dall'individualismo religioso, prevarranno.

La storia dello sviluppo dello spirito dell'umanità europea viene scandita da Feuerbach in tre epoche fondamentali: l'epoca classica, l'epoca cristiano-cattolica e l'epoca moderno-protestante. Nella prima epoca – quella greco-romana – non si può parlare di una vera e propria dottrina dell'immortalità personale. Quest'ultima, infatti, implica la separazione tra realtà e rappresentazione, possibilità e forza, ideale e reale; il mondo greco-classico invece vive nell'armonia e nell'equilibrio tra queste dimensioni. La rottura avviene, seppure in maniera ancora parziale, nella seconda epoca – quella cristiano-cattolica – nella quale si afferma il dogma della vita ultraterrena. In tale epoca non vi è però la fede nell'immortalità dell'individuo singolo, bensì nel paradiso e nell'inferno, nella pena e nella

⁴⁴ In realtà ciò che i colleghi della chiusa e rigida università di Erlangen non gli perdonarono furono le *Xenie* in appendice al volume, che hanno per bersaglio pietisti, razionalisti ed hegeliani di destra. Ne riportiamo una dal titolo *Significato storico e destino del pietismo*: «Sappi! l'umanità compie nel suo corso storico l'intero medesimo processo che compie il corpo organico. Affamata, prima assorbe il nutrimento (*Stoff*) ed in sé lo consuma, e, dopo averlo assimilato, espelle il superfluo. Il pietismo più recente non è che escremento espulso delle vivande che l'umanità già da un pezzo ha digerito. E nello stesso modo in cui nella natura le mosche divorano gli escrementi con appetito e godimento, secondo leggi sapienti, in quello stesso modo la folla gusta gli escrementi dell'umanità, per ripulire finalmente il mondo da questa merda ingombrante» (Id., *Xenie satirico-teologiche*, op. cit., p. 7).

ricompensa: siamo ancora in una fase primitiva della dottrina dell'immortalità, nella quale essa viene presentata in modo sensibile e simbolico, come immortalità di tutta la comunità ecclesiale. L'età moderna, infine, esprime senza veli quanto il cattolicesimo aveva adombrato, mettendo a nudo l'essenza della fede nell'immortalità dell'individuo in quanto tale. Essa, dunque, costituisce per Feuerbach la terza e più importante era nella dottrina e fede nell'immortalità che costituisce un momento storico determinato e determinante, da comprendere e far emergere di per se stesso.

In particolare, è il pessimismo cristiano nei confronti del mondo sensibile e della vita terrena, il principale obiettivo polemico dello scritto. Per questo, la svalutazione del mondo terreno deve essere ricondotta al carattere falso, apparente umbratile, del punto di vista soggettivo-individualistico. Il panteismo, al contrario, facendo penetrare la divinità in tutte le singole parti dell'universo, sarà lo strumento filosofico che permetterà a Feuerbach una critica radicale della cristiana *contemptio mundi* nonché una rivalutazione della finitezza e dell'uomo.

L'intero scritto è dunque dominato da un'autentica consapevolezza storica, cosciente del grande momento di passaggio rappresentato dall'epoca presente, che è per Feuerbach la chiave di volta di un grande periodo nella storia dell'umanità e l'inizio di una nuova vita spirituale. Giunti a questo punto dell'analisi, è necessario considerare come nei *Pensieri* permanga una certa ambiguità nella valutazione del rapporto tra lo spirito e la storia. Da una parte, infatti, gli accadimenti storici appaiono come delle manifestazioni esteriori ed empiriche dell'immota realtà dello spirito; in tal senso, la storia è un passare, un continuo creare e distruggere propri della temporalità e della molteplicità, attraverso la cui contingenza si afferma l'essenza eterna della ragione una e universale. Per questo alcuni studiosi, tra cui Ascheri⁴⁵ e Cesa, parlano di una connotazione empirica dell'idea

⁴⁵ Ascheri nega l'esistenza di una forma dialettica in Feuerbach, e il rilievo viene fatto a proposito dei *Pensieri*, nei quali il processo spirituale «si esaurisce quindi nella mera esplicitazione dei predicati dell'essenza. In questa concezione della dialettica c'è l'origine dell'"antistoricismo" di Feuerbach. Non parlo di antistoricismo in senso vago. Nei *Todesgedanken* la storia è concepita come una esplicitazione di tutti i possibili predicati di quell'unità degli uomini continua, ininterrotta, atemporale, che è la coscienza» (C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, op. cit., p. 166). Tutto questo è interessante ed è anche vero che spesso il giovane Feuerbach considerava la storia come qualcosa di empirico, di particolare rispetto all'eternità dello spirito. Ciò non toglie tuttavia, che all'inizio degli stessi *Pensieri*, Feuerbach delinea tutto un processo di maturazione storica della dottrina dell'immortalità, che non è solo evoluzione culturale, ma periodizzazione epocale della storia dell'umanità. Il panteismo idealistico stesso

di storia in Feuerbach. Oltre a questa idea, ve ne è però un'altra, che prende poi il sopravvento, secondo la quale la storia coinvolge anche lo spirito, è anzi, il "farsi", hegelianamente, dello spirito. Si tratta però, a differenza di Hegel, di un processo in cui sembrano mancare i momenti della scissione, dell'opposizione e della sintesi, ma che tuttavia è animato da un'interna teleologicità, il cui fine ultimo è il raggiungimento dell'autocoscienza (quest'ultima consiste nella coincidenza di coscienza e realtà, conseguita dopo la distruzione dell'individuo e della concezione particolaristica della natura). Tale processo non è però per Feuerbach – contrariamente a quanto pensava Hegel – del tutto compiuto, perché non si è ancora "incarnato", non è cioè diventato già patrimonio comune dell'umanità.

Da tutto questo scaturisce anche l'irreversibilità della storia. Infatti, a giudizio di Feuerbach, coloro che, dimenticandone gli insegnamenti e non rispettando i "diritti della ragione", vogliono tornare al passato e ricostruire la vecchia fede, sono degli illusi. Ma non per questo sono del tutto fuori dalla storia: ogni fenomeno storico, prima di esaurirsi, gode di un estremo momento di splendore. A tal proposito, Feuerbach sostiene che la storia ci insegna che proprio quando qualcosa è sull'orlo del suo definitivo tramonto, si innalza di nuovo con tutte le sue forze, come se volesse ricominciare il cammino della sua esistenza. Da ciò la complessità e l'ambivalenza del presente, che egli non giustifica più hegelianamente, ma considera gravido di elementi capaci di superarlo, distruggendo il passato e quanto ne rimane:

niente risulta più adeguato al comune uomo sensibile che considerare il presente come un Ultimo invalicabile, assoluto, e con esso interrompere i movimenti della storia. [...] Solo a pochi è concesso di vedere la fine del presente, di levarsi oltre i suoi limiti e di sentire, attraverso lo spesso manto ed il duro strato di massime e principi che al presente stabilmente si danno, la fonte eternamente sgorgante della vita eterna; a pochi è concesso di penetrare nel profondo e di percepire il pulsare del tempo creatore, oltre la superficie che dappertutto offre la vista di un qualcosa che rimane a sé eguale, di un qualcosa di immutabile. Infatti, lo Spirito che diviene, che sarà il luminoso e magnifico giorno dell'avvenire, nei singoli sempre appare dapprima come un oscuro presentire,

si presenta solo alla fine del processo storico evolutivo, anche se esso esprime la stessa essenza della realtà. Certo, di fronte all'assolutezza dello spirito, la storia si presenta come qualcosa di contingente, ma questo è detto soprattutto contro l'individualismo cristiano, che valorizzava al massimo tutto ciò che riguardava il singolo e i suoi interessi.

un impalpabile struggimento, e come disgusto e repulsione nei confronti delle assolutezze, degli idoli del presente e come cosciente visione della loro Nullità.⁴⁶

Feuerbach stesso – colui che scrive – si reputa nient'altro che una goccia di quella eterna fonte che si dissolve con la morte. A tal proposito, la morte è vera fine, è una fine senza ulteriorità nei “paradisi dell'immortalità personale”. Solo nella severa coscienza del proprio essere transeunte, l'individuo può immettersi nella storia universale. Così, a suo giudizio, il linguaggio del futuro e della morte dell'individuo, finora ristretto a pochi, si diffonderà sino ad essere il linguaggio della storia universale. In questo senso, la coscienza filosofica diventerà coscienza comune attraverso un rovesciamento storico mondiale. I momenti di questo rovesciamento sembrano ricalcare la dialettica hegeliana: unità immediata di individuo e comunità (mondo classico), scissione cristiana fra individuo e Dio, ricomposizione della scissione nel panteismo. Tuttavia, è bene precisare che se vi è questa somiglianza formale con l'hegelismo, i contenuti sono profondamente diversi: la convinzione che la filosofia debba sostituirsi alla religione, l'apertura al futuro, il rilievo dato al delicato problema dell'immortalità allontanano ormai Feuerbach dal solco della riflessione hegeliana.

Dunque, la lotta antireligiosa e antipersonalistica, condotta dal filosofo con spirito religioso e profetico, non è un solitario pronunciamento accademico, ma vuole essere l'annuncio liberatore di una nuova età che si affermerà al di sopra e nonostante la volontà dei singoli e sarà la realizzazione dello spirito, ossia di tutta l'umanità.

6. L'Abelardo ed Eloisa. *Sull'immortalità dell'uomo tra spirito e storia*

Una serie di aforismi feuerbachiani di argomento letterario e filosofico viene raccolta e pubblicata nel 1834 sotto il titolo *Abelardo ed Eloisa. Lo scrittore e l'uomo*. Questo scritto, agile, allusivo, pieno di ironia e vivacità, è imperniato sulla convinzione che lo *humor* possa fungere da mediatore tra la riflessione filosofica e la vita, illuminando, seppure in modo asistemico e volutamente frammentario, il rapporto tra il filosofo e il proprio tempo, tra spirito e storia mondana.

Sulla linea delle riflessioni sulla morte sviluppate nei *Pensieri*, Feuerbach rivendica qui, contro l'immortalità ultraterrena, l'immortalità nella storia, ma non

⁴⁶ L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*, op. cit., p. 22.

nella storia mondana, bensì nella storia spirituale della cultura: egli sostiene che per comprendere veramente la vita occorre porsi al di fuori di essa, dal punto di vista dello scritto⁴⁷. Così al cuore – che sta dalla parte della vita pratica ed è la “concubina” dell’uomo che cerca solo di soddisfare le proprie voglie – Feuerbach contrappone la ragione, che è la “moglie” e che, preoccupata del bene dell’uomo, cerca, mediante le sue missive, cioè i libri, di riportarlo a sé. L’ambiguità dell’*Abe-lardo* sta tutta nel contrasto tra l’assunto iniziale della Prefazione – ossia quello di collegare mediante lo *Humor* lo scritto con la vita – e gran parte dell’opera, che è un inno alla vita dello spirito contro la vita pratica e concreta. In questo contesto, il giovanile entusiasmo, che faceva scorgere al Feuerbach della *Lettera a Hegel* e dei *Pensieri* la prossima instaurazione del regno dello spirito al posto di quello cristiano, sembra cedere il passo ad un più conscio e meditato pessimismo, per cui lo spirito e la storia del mondo non procedono più di pari passo. Infatti, la convinzione feuerbachiana che gli uomini siano dominati dalla frivolezza piuttosto che dal pensiero, lo porta, in questo scritto, ad un’amara critica del presente. Da ciò la polemica contro la cultura che lusinga e asseconda i gusti del momento, della moda, della contemporaneità, invece che opporvisi per i più alti interessi dello spirito, e la constatazione che l’eterno destino delle opere letterarie o filosofiche veramente autentiche è quello di essere fraintese e disprezzate. Così contro la moda, il gusto del presente e la mitizzazione degli eroi odierni, Feuerbach rivendica l’importanza del passato e sostiene che la vita dell’uomo di cultura cresce nel ricordo di esso. In altri termini, la nostra vita è un aforisma paradossale, che perde il suo significato frammentario e riceve senso e ragione solo se viene letto nel grande libro del passato.

⁴⁷ Il problema del legame tra la vita e la filosofia non è certo peculiare di Feuerbach, ma è presente nell’intera storia della filosofia. Per esempio, su questo argomento, Fichte aveva affermato che fine supremo della filosofia non è la filosofia stessa, ma la vita, e la speculazione è mezzo per conoscere la vita. Dunque, per conoscere la vita è necessario per Fichte, come per Feuerbach, “uscire fuori” di essa. Così in alcune lettere a Jacobi del 1795 e del 1810, Fichte insisteva sulla finalizzazione della speculazione alla vita; in questo contesto vi è la celebre affermazione secondo cui si inizia a filosofare e si prosegue per la propria salvezza, dopo aver constatato la propria nudità. Nonostante però la convergenza di vita e filosofia nelle loro finalità, Fichte tiene ben distinti i due momenti. La vita assume inoltre in Fichte una forte colorazione etica, in modo che tutto il problema del rapporto tra speculazione e azione viene riguardato sotto questa angolatura. Al contrario, per Feuerbach, la vita non ha un particolare significato etico (proprio perché invece ha significato etico il distacco dalla vita per la filosofia).

Tuttavia, questo elogio del passato, nel cui flusso deve immergersi il singolo, nonché la stessa esaltazione dei valori essenziali contro quelli della moda, non sfociano in una concezione statica della storia spirituale. Infatti, con un rapido mutamento di prospettiva, la polemica contro il presente si trasforma, da elogio della comunione coi grandi del passato, ad esaltazione del cambiamento e della gioventù, essenza dello spirito, pur nel disordine e nell'anticonformismo di molte sue manifestazioni. A tal proposito, Feuerbach sostiene che il vero scrittore è sempre colui che porta del nuovo, che inquieta le coscienze. La novità di queste posizioni, soprattutto rispetto all'hegelismo, consiste nel fatto che l'eternità dello spirito non è qualcosa di definitivo ma, seguendo l'evoluzione della storia, si pone accanto ad essa come continuo stimolo polemico e come sprone incessante. E non più in linea con l'hegelismo è anche la convinzione che l'età presente sia ben lontana dall'aver raggiunto l'identità tra reale e razionale, cioè, in termini feuerbachiani, tra lo spirito e il mondo. Anzi, proprio l'opposizione tra questi due termini domina nello scritto in questione: il mondo ama la stabilità, lo spirito vuole sempre cose nuove; il mondo rispetta le convenzioni, lo spirito è invece vagabondo, di origine non chiara, ha in sé una grande ricchezza che spende senza risparmio; il mondo ama le professioni stabili, lo spirito si compiace di vagare, cambiandole continuamente.

Dunque, l'opposizione tra spirito e mondo si manifesta anche nel modo di vivere: vagabondo e senza regole fisse quello dello spirito, in contrapposizione a quello cerimonioso e rigoroso del mondo. Mentre quest'ultimo è lento nei cambiamenti e passano secoli prima che ne veda uno, lo spirito sconvolge continuamente gli schemi della realtà esistente. Quindi, il motivo hegeliano della filosofia come riflessione che sorge dopo che una manifestazione storica si è compiuta, è qui capovolto; ciò che muove la storia del mondo è lo spirito, che la percorre, anche se il mondo è indolente e flemmatico al grado massimo. Infatti, la consapevolezza sembra rimanere privilegio di pochi, non per colpa della cultura, ma per colpa della "massa", che preferisce seguire le più facili vie della frivolezza e del gusto del momento, piuttosto che l'austera riflessione filosofica.⁴⁸

Dunque, in questo scritto di Feuerbach si intersecano – senza un chiarimento definitivo – diversi motivi: una curiosa commistione di speranze e delusioni, un'amara considerazione circa l'inefficacia della cultura e una rigorosa esortazio-

⁴⁸ Si noti che la funzione che qui Feuerbach attribuisce al filosofo non è quella di indicare una qualche via, ma soltanto di mettere in causa, con la sua critica, gli schemi esistenti.

ne affinché essa riprenda la guida del corso storico, nonché la certezza e il dubbio sulla razionalità della storia, che talvolta sembra seguire, talaltra disattendere i richiami dello spirito da cui comunque è sempre preceduta.

Eppure, nonostante tutti i dubbi, non si può negare che nelle pagine dell'*Abe-lardo* si trovano i primi segni di una “filosofia del futuro”, volta al superamento dei nodi negativi del presente. Alla base di questa speranza di una grande trasformazione della civiltà, gioca per Feuerbach un ruolo decisivo l’eliminazione della fede nella trascendenza, che costituisce il vero male radicale del presente. Tale negazione della trascendenza non resta però un fatto isolato e particolare: essa significa la fine di una civiltà, di un modo di pensare e di agire, di un insieme di valori, di una serie di concezioni politiche, di un atteggiamento globale, insomma dell’umanità. Pertanto, anche se il problema religioso fu l’unico che assorbì completamente Feuerbach per tutta la vita, non va dimenticato che esso racchiudeva, a suo giudizio, tutti i più profondi significati dell’esistenza umana, in ogni suo aspetto positivo e negativo.

Da quanto detto fino ad ora, emerge che negli scritti di storiografia filosofica, Feuerbach ha voluto dire essenzialmente che la storia della filosofia e della cultura moderna è la storia di un dissidio sempre più aperto ed esplicito tra la teologia – testimone di un’epoca superata – e la nuova immagine filosofica e scientifica del mondo, destinata a trionfare sulla sua antagonista. E la ragione, spezzata l’effimera intesa idealistica con la teologia, costituisce per Feuerbach la base universale dell’unità del Genere umano, che ha superato l’individualismo cristiano. A suo giudizio proprio

l’atto della morte è il momento in cui si manifesta nel reale l’unità che ne costituisce il fondamento. Nella morte l’unità mostra, per così dire, di impossessarsi del divenire (il molteplice finito), il finito manifesta invece di non avere in sé compiutamente la propria ragion d’essere. L’individuo ha la sua essenzialità nell’essere soppresso solamente e in questa soppressione, che coincide con la realtà individuale, si dà il rapporto tra l’identità e la differenza, tra l’infinito e il finito⁴⁹.

Dunque, il dialogo dell’Io col Tu rappresenta il nuovo luogo della verità, al posto dell’antico monologo della speculazione con se stessa e dell’uomo con Dio, che è la sua essenza alienata. In questa prospettiva, la filosofia speculativa – cioè

⁴⁹ A. Amato, *Morte e immortalità. Studi su Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 29.

tutto il pensiero razionalistico e idealistico che va dal Medioevo alla filosofia hegeliana – è coinvolta, secondo Feuerbach, nella corrosione della cultura e della civiltà cristiane, essendo la speculazione l'ultimo rifugio della teologia.

La stessa concezione hegeliana della storia è considerata come uno degli ostacoli fondamentali da rimuovere perché il processo storico possa ancora effettivamente procedere, senza più conclusioni definitive: in esso infatti, per Feuerbach, non vi sono “manifestazioni assolute”, siano queste l'incarnazione del Verbo o l'autocoscienza assoluta, e ciò è dimostrato dal fatto che la storia va oltre quelle pretese manifestazioni. A tal proposito, la stessa filosofia feuerbachiana non ha alcuna pretesa di costituire un risultato in qualche modo definitivo; al contrario, il lungo processo che dalla teologia conduce all'antropologia non è per lui né concluso né conclusivo. Non concluso, perché il cristianesimo resiste ancora fortemente – attraverso continui compromessi con il mondo moderno – alla crisi profonda che lo sta dissolvendo. Non conclusivo, perché il recupero dell'essenza umana è un grande momento, anzi il momento cruciale, a suo giudizio, di tutta la storia moderna, ma è anche solo la premessa dei più vari e diversi sviluppi di essa. Dunque, l'umanesimo feuerbachiano intendeva essere una nuova piattaforma del pensiero⁵⁰, un punto di partenza di un futuro i cui contorni rimangono pur sempre indefiniti e incerti.

⁵⁰ Il nuovo modo di pensare che Feuerbach indica alla futura umanità implica il recupero dell'integrità umana, della corporeità: il corpo diventa la mediazione di qualsiasi rapporto tra uomo e mondo, tra uomo e uomo, è apertura sul mondo, e lo stesso spirito altrui è percepibile solo attraverso il corpo. L'unità armonica dell'uomo nell'età classica, spezzata violentemente con il cristianesimo, deve essere ricomposta e la storia dell'età moderna è per Feuerbach la storia di questa progressiva ricomposizione, la storia della riconquista dell'integrità umana. Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo: Schopenhauer/Feuerbach/Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma 1990.

CAPITOLO III

Contro Feuerbach: tra critica sociale e individualismo radicale. La prospettiva di Friedrich Engels e Max Stirner

1. *Engels tra critica e superamento dell'antropoteologia feuerbachiana*

A Feuerbach va riconosciuto il merito di aver integrato nella filosofia materialista un principio antropologico, la qual cosa è considerata un avanzamento significativo persino dai suoi critici più rigorosi, quali Marx ed Engels, che ne hanno costantemente riconosciuto il valore. In una lettera del 1842 Marx, rivolgendosi ai teologi e ai filosofi del suo tempo arriva a dire: «non v'è altra strada che vi porti alla verità e alla libertà, se non quella che passa attraverso il *Feuerbach*: il torrente di fuoco. Il *Torrente-di-fuoco* è il purgatorio dell'epoca presente»¹. Qualche anno dopo scriveva che «la critica positiva in generale, e quindi anche la critica positiva dell'economia politica in Germania, deve la sua vera fondazione alle scoperte di *Feuerbach*»², che a suo giudizio sarebbe riuscito a criticare e completare la filosofia di Hegel, mostrando di essere l'unico rappresentante della sinistra hegeliana il cui pensiero includesse elementi con un potenziale di sviluppo. Sarà Engels nel suo saggio *Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, a riflettere in maniera puntuale sul decennio 1830-1840, ossia l'epoca dominata dall'hegelismo, ancora incontrastato. Egli spiega che in quel contesto si assiste alla divisione della scuola nelle due correnti della destra e della sinistra hegeliana.

Engels, al di là delle critiche, ammette l'innovazione rivoluzionaria portata dalla filosofia di Hegel, operando una netta distinzione tra il suo metodo e il suo sistema filosofico. Il metodo hegeliano è ciò che Engels riconosce appunto come elemento rivoluzionario, in quanto dissolve tutte le nozioni di verità assoluta, definitiva, sacra: di tutte le cose e in tutte le cose manifesta la caducità. Esso mo-

¹ K. Marx, *Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1950, p. 56.

² Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Nberto Bobbio, Einaudi, Torino 1968, pp. 4-5.

stra come la verità risieda nel processo dialettico della conoscenza che si eleva dai gradi inferiori a quelli più alti senza però giungere mai – attraverso la scoperta di una cosiddetta verità definitiva – al punto in cui non può più avanzare e non le rimane altro che starsene lì a contemplare una presunta verità assoluta. Ciò vale tanto nel campo della filosofia che in quello dell'attività pratica, dove ogni tappa deve far posto a una più elevata che a sua volta entra nel ciclo della decadenza e della morte.

Il sistema invece è per Engels l'elemento caduco e debole di quella filosofia che nasce dal bisogno, tipico dello spirito umano, di rimuovere tutte le contraddizioni per arrivare a una verità assoluta.

Egli sulla base di questa distinzione tra metodo e sistema divide i filosofi della scuola hegeliana in una *destra* – ossia quelli che davano importanza soprattutto al sistema di Hegel – e una *sinistra* hegeliana – ossia quelli per i quali l'essenziale era il metodo dialettico – della quale facevano parte le personalità più rivoluzionarie.

Engels del sistema di Hegel critica in particolare il fatto che in esso il pensiero e il suo prodotto principale, l'idea, è l'elemento primario, primordiale, mentre la natura è quello derivato, essendo essa nient'altro che una degradazione dell'idea stessa. E qui entra subito in gioco Feuerbach al quale egli riconosce il merito di aver ribaltato quei rapporti e rimesso sul trono la Natura: «l'incanto era rotto; il “sistema” era spezzato e gettato in un canto [...]. L'entusiasmo fu generale, in un momento diventammo tutti feuerbachiani»³.

In poche battute Engels descrive un momento di svolta intellettuale e culturale, evidenziando l'impatto profondo che Feuerbach ebbe sulla sinistra hegeliana e su altri pensatori dell'epoca. Il passaggio dal seguire Hegel al diventare “feuerbachiani” indica il superamento di un vecchio paradigma e l'apertura a un nuovo modo di pensare più incentrato sull'uomo, sulla sua realtà e sulla critica della religione e della filosofia idealista. Questo momento rappresenta quindi non solo una svolta teorica, ma anche una sorta di risveglio collettivo, con un entusiasmo che sottolinea la liberazione da vecchi schemi e l'accoglienza di un nuovo orizzonte di pensiero, più terreno e concreto, come proposto da Feuerbach.

Non a caso al centro della filosofia feuerbachiana ci sono uomo e natura:

la mia teoria o concezione – dichiara nelle *Lezioni* di Heidelberg – si riassume nelle due parole *natura* ed *uomo*. L'essenza che nel mio sistema è presupposto dell'uomo, che è la

³ F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, op. cit., p. 28.

III. Contro Feuerbach: tra critica sociale e individualismo radicale

causa o il fondamento dell'uomo, alla quale egli deve la sua origine e la sua esistenza, si chiama nella mia filosofia *natura*, una parola ed un essere sensibili. Ma l'essere nel quale la natura diventa una sostanza personale, cosciente, intelligente, si chiama nella mia filosofia uomo. L'essenza inconsapevole della natura è per me l'essere eterno non causato, il primo essere, primo, però, nel tempo, non per il rango, l'essere *primo fisicamente*, non l'essere *primo moralmente*; l'essere umano cosciente, è per me il secondo, quello che si è formato dopo un certo tempo, tuttavia per quanto riguarda il rango, è il primo essere.⁴

Eppure, nel momento in cui Engels, insieme a Marx, approda al materialismo storico e alla politica rivoluzionaria, gli risulta sempre più chiaro che l'uomo corporeo, individuale, naturale di Feuerbach, pur essendo un'entità dalla quale prendere le mosse – visto il suo essere naturale e terreno – è tuttavia un individuo ancora troppo astratto. Feuerbach stesso avvertirà a un certo punto l'insufficienza delle sue posizioni e tenterà di procedere dalla natura verso il mondo degli uomini, ma non si mostrerà – come rileva Engels stesso – all'altezza di questo compito, finendo addirittura per regredire rispetto al punto di vista sociale di Hegel. Anzi Engels, nel suo scritto, fa emergere come Feuerbach in realtà fino alla stesura dell'*Essenza del Cristianesimo* veda ancora nella filosofia hegeliana un sistema di pensiero che si addice all'umanesimo da lui propugnato, nel quale, al di là della rivalutazione della sfera sensibile, la razionalità e il pensiero non cessano affatto di operare.

Da ciò deriva che a giudizio di Engels, egli è rimasto – allo stesso modo dei teologi critici – per lo meno potenzialmente del tutto avviluppato nella *Logica* di Hegel, tanto che, nonostante il suo acclamato e proclamato materialismo, non si differenzia dalla concezione hegeliana neppure nella terminologia, ma anzi la riproduce letteralmente. Ciò risulta evidente in particolare nelle sue opere storiche fondamentali, la *Storia della filosofia moderna*⁵, il *Leibniz* e il

⁴ A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, De Donato, Bari 1975, p. 87.

⁵ «L'opera in cui l'impronta hegeliana è più immediatamente riscontrabile è la *Geschichte*. Essa, se si discosta da Hegel in quanto inizia la trattazione della filosofia moderna con Bacone, anziché con Cartesio, pure ne ricalca l'impianto storiografico fondamentale. La presentazione della figura di Hobbes, ad esempio, consente di costatare come il giudizio sull'empirismo e sul materialismo coincida con quello hegeliano. Ogni empirismo, come ogni materialismo, è un momento necessario nella storia del pensiero, un momento che ripropone i giusti diritti dell'esperienza, ma non può con ciò pretendere di assurgere pienamente a dignità filosofica. L'empirismo in quanto tale, infatti, è una sorta di svuotamento dello spirito confinato perciò

*Bayle*⁶, dove si avvale di tutta una serie di categorie di evidente derivazione hegeliana quali necessità, contraddizione, totalità/unità e sviluppo; dove si lascia andare all'appassionata difesa dell'idealismo quale visione originaria del mondo, nonché all'esaltazione dell'ideale contemplativo del filosofo incarnato da Spinoza e Leibniz.

Pertanto, l'approdo di Feuerbach alla filosofia dell'avvenire, all'antropologia, non si può considerare – sostiene Engels – come un rifiuto netto della filosofia hegeliana, essendo tutta la sua produzione filosofica fortemente intrisa di evidenti residui idealistici⁷.

Secondo la prospettiva engelsiana il limite di Feuerbach è che egli si arresta qui, alle posizioni proprie del materialismo classico francese, che è a suo giudizio

nel relativismo, e impossibilitato a divenire vero sistema filosofico. [...] L'ulteriore esposizione del pensiero di Hobbes, poi, pone in luce altri aspetti assai significativi in questa direzione. Nel giudizio che si dà della sua concezione politica risentiamo Hegel. La positività di Hobbes, infatti, risiede nel considerare lo stato non una semplice riunione di uomini, ma una vera e propria unità, nel cogliere la realtà della morale solo nello stato, nell'individuare la vera esistenza del singolo unicamente in uno stretto legame con la comunità e lo stato» (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, op. cit., p. 96).

⁶ Come suggerisce Ugo Perone, Feuerbach nel commentare questi suoi scritti, rivolgendosi a se stesso dichiara: «così il tuo *Bayle*, fedele all'oggetto, è scritto dal punto di vista del razionalismo e si distingue perciò in modo essenziale dalla tua *Essenza del Cristianesimo*, per quanto quel modo razionalistico di pensare abbia ancora influito su questo scritto, certamente in contraddizione con il suo vero spirito. Così hai compreso e fatto valere nel tuo *Leibniz*, già in contrasto con il principio di identità, quale si esprimeva nei tuoi *Todesgedanken* e ancora quale il primo libro della tua *Storia della filosofia* si proponeva, il principio della differenza, dell'individualità, della sensibilità, ma ancora in modo nominalistico, astratto, non sensibile, anzi opposto alla sensibilità. E tale era anche la critica della teologia, quale tu hai offerto nel *Leibniz*, ancora unilaterale, perché pensata a partire dal punto di vista della metafisica. Il rapporto di tutti questi scritti con quelli che caratterizzano il tuo attuale punto di vista balza agli occhi. Solo il primo volume della tua *Storia* resta così in arretrato. Qui svolge un ruolo particolare il rapporto dell'essere con il pensiero, inteso secondo la frase cartesiana: penso dunque sono, e la cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio, della più alta essenza di pensiero» (ivi, p. 100).

⁷ Basti pensare al concetto di *Genere*, che ha una funzione-chiave all'interno della riflessione di Feuerbach, alla cui formulazione egli pervenne grazie agli apporti della *Fenomenologia dello Spirito*, della *Scienza della Logica* e della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, sebbene in seguito conferirà a tale concetto una curvatura spiccatamente antropologica. Eppure, in tutti gli scritti dal 1828 al 1838 il Genere coincide ancora con il pensiero, la ragione, ed è sempre un'entità separata dai singoli individui, in cui essi non possono riconoscere il proprio essere individuale. Da ciò il meccanismo dell'alienazione dei predicati umani nell'alterità divina, descritto ne *L'Essenza del Cristianesimo*.

una concezione ancora meccanica e antistorica dell'uomo e della natura. Nella sua filosofia si pone una divaricazione tra materialismo e storia, sebbene vada riconosciuto che nessuno prima di lui e più di lui abbia posto le premesse per la nuova idea di unità pratica di pensiero materialistico e pensiero storico:

ha perfettamente ragione Feuerbach quando dice che il semplice materialismo delle scienze naturali è sì la "base dell'edificio del sapere umano, ma non l'edificio stesso". Perché noi non viviamo soltanto nella natura, ma anche nella società umana, e anche questa, non meno che la natura, ha la propria evoluzione storica e la propria scienza. Si tratta quindi di mettere d'accordo la scienza della società, cioè l'assieme delle scienze cosiddette storiche e filosofiche, con la base materialistica, e di ricostruirla sopra di essa. Ma ciò non era concesso a Feuerbach⁸.

Egli infatti per Engels «non si è ancora liberato dai vecchi impacci idealistici»⁹ e il suo idealismo salta agli occhi se si considera la sua filosofia della religione e la sua etica.

Quanto al primo aspetto, Engels sostiene che Feuerbach «non vuole affatto sopprimere la religione, egli vuole completarla»¹⁰.

Ma cos'è religione per Feuerbach? Egli la intende come sinonimo di *religio*, *legame*; è rapporto tra uomo e uomo; è amore sessuale, ma anche amicizia e tutti i sentimenti che tali rapporti portano con sé (compassione, dedizione, sacrificio). Per Engels l'idealismo feuerbachiano sta proprio in questo: nel fatto che egli divinizza questi sentimenti nel momento in cui li racchiude sotto il nome "religione". Essi quindi non sono da lui considerati come aventi valore in sé, ma come qualcosa che acquista pieno valore solo nel momento in cui si dà loro, col nome di religione, una consacrazione più alta. In altri termini quei sentimenti acquistano valore solo nel momento in cui ricevono il suggello della religione. Non a caso Feuerbach ne *L'Essenza del Cristianesimo* dirà che

il matrimonio – naturalmente come libero legame d'amore – è santo per sé stesso, per la natura dell'unione che in esso si realizza. Il matrimonio è religioso unicamente quando lo è vero, quando è pienamente conforme alla *natura* del matrimonio, cioè dell'amore.

⁸ F. Engels, *Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, op. cit., p. 40.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 44.

E così è anche per tutti gli altri rapporti. Sono rapporti morali e moralmente realizzati, unicamente quando hanno di per sé un valore religioso. Abbiamo una vera amicizia unicamente quando l'amicizia viene salvaguardata entro i suoi limiti con scrupolosità religiosa, con quel rigore con cui il credente salvaguarda l'onore del suo Dio. [...] La proprietà non è divenuta sacra perché la si rappresentò come un'istituzione divina, ma è divenuta un'istituzione divina perché era considerata sacra in sé e per sé stessa. L'amore non è santo perché è un attributo di Dio, ma è un attributo di Dio perché in sé e per sé stesso divino. I pagani non adorano la luce e la fonte perché doni di Dio, ma perché la luce e la fonte si dimostrano all'uomo come un qualche cosa di benefico, perché ristorano il sofferente; per le loro qualità non comuni vengono adorate come divinità¹¹.

Pertanto – a giudizio di Engels – l'essenziale per Feuerbach non è l'esistenza di questi rapporti umani, bensì esclusivamente il fatto che essi vengano concepiti come la nuova, vera religione.

Non a caso ogni legame tra due uomini per Feuerbach può dirsi religioso. Egli fa così proprio quel concetto di religione tanto caro alla memoria idealista, che era del tutto incapace di rappresentarsi un uomo senza religione se non come un essere mostruoso. Dunque questa tendenza feuerbachiana è per Engels un chiaro retaggio dell'idealismo.

Al contrario egli ritiene che la religione faccia parte delle cosiddette ideologie, ossia religione è ciò che di più lontano vi è dalla vita materiale; è ciò che è di più estraneo a essa:

la religione è sorta, in un'epoca molto lontana e primitiva, dalle rappresentazioni sbagliate e primitive degli uomini circa la loro natura e la natura esteriore che li circonda. [...] Se così non fosse, non sarebbe un'ideologia, cioè un'attività che si occupa dei pensieri considerandoli come entità indipendenti, che si sviluppano in modo autonomo e sono soggetti soltanto alle loro proprie leggi. Il fatto che le condizioni materiali dell'esistenza degli uomini nei cui cervelli si compie questo processo di pensiero ne determinano il corso in ultima analisi, questo fatto non può giungere alla coscienza degli uomini, altrimenti tutta l'ideologia sarebbe finita¹².

¹¹ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 286, 288.

¹² F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, op. cit., p. 72.

In questo contesto, la religione – che viene fuori da concezioni erranee e primitive degli uomini circa la loro essenza e l'ambiente naturale che li circonda – viene vista da Engels come un prodotto delle condizioni sociali e materiali esistenti, finalizzato a mantenere lo *status quo*, giustificando le relazioni di potere e le disuguaglianze sociali. Siamo dunque di fronte ad un'ulteriore critica feroce alla concezione feuerbachiana della religione intesa invece come la prima occasione che l'uomo ha di rapportarsi alla propria essenza, alla propria *vera* natura: «la religione è la *prima* e, per giunta, *indiretta* conoscenza che l'uomo ha di sé»¹³, sostiene Feuerbach nell'*Essenza del Cristianesimo*, vale a dire una conoscenza che non sa ancora di essere tale, una via più lunga che l'uomo prende per giungere a se stesso, poiché egli aliena questa essenza sua, propria, in un Dio trascendente e altro da sé. Si tratta pertanto di riappropriarsi di quell'essenza umana senza uscire però dalla cerchia della religione, ma recuperando quanto di positivo c'è nell'esperienza religiosa stessa.

Quindi per Feuerbach quella religiosa è una dimensione ineliminabile, strutturale, dell'esistenza umana; è un atteggiamento spontaneo, insopprimibile, conaturato nel profondo di ogni individuo. Essa, considerata nella sua essenza vera, è un prodotto, un'esigenza del cuore umano, una sorta di nutrimento del cuore di cui l'umanità, fin dalle sue origini, non si è mai privata. Infatti, che Dio esista o meno può essere ed è stato oggetto di discussione, ma è fuori dubbio che esistano e sono sempre esistiti l'esperienza e il vissuto religiosi. È proprio questo vissuto che a giudizio di Feuerbach vale la pena indagare per far emergere il volto positivo, umano, filantropico della religione e più precisamente della religione dell'avvenire, del futuro.

Per Engels invece una volta formata la religione di ciascun popolo, essa avrà sempre un contenuto di carattere tradizionale, conservatore, e i mutamenti che man mano si producono in questo contenuto derivano esclusivamente dai rapporti di classe, cioè dai rapporti economici che si instaurano tra gli uomini. In questo senso Feuerbach sarebbe a suo giudizio un idealista non solo nella definizione di religione, ma anche quando afferma che i periodi dell'umanità si distinguono solo per i mutamenti religiosi. Affermazione del tutto falsa se si guarda alla storia reale:

nel campo stesso del cristianesimo l'impronta religiosa, per rivoluzioni d'importanza veramente universale, si limita ai primi stadi della lotta di emancipazione della borghesia, dal secolo XIII al secolo XVII, e non trova la sua spiegazione, come pensa Feuerbach

¹³ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, op. cit., p. 37.

ch, nel cuore dell'uomo e nel suo bisogno di religione, ma in tutta la precedente storia medievale, che non conobbe altra forma di ideologia che la religione e la teologia. Ma quando la borghesia, nel secolo XVIII, fu diventata abbastanza forte per avere anche la sua propria ideologia, adatta al suo punto di vista di classe, allora essa fece la sua grande e decisiva rivoluzione, la Rivoluzione francese, richiamandosi esclusivamente a idee giuridiche e politiche, e preoccupandosi della religione solo nella misura in cui questa le era di ostacolo. Non le venne però in mente di porre una nuova religione al posto della vecchia; si sa come Robespierre fallì su questo punto¹⁴.

Da quanto detto finora, deriva che per Engels le debolezze dell'impostazione di Feuerbach sono evidenti. Limitato da un'impronta ancora idealistica, la sua visione trascura il ruolo fondamentale delle condizioni materiali e delle relazioni sociali ed economiche nella determinazione delle strutture ideologiche, inclusa la religione. Ma il passo che egli non aveva fatto doveva essere compiuto: «il culto dell'uomo astratto, che costituiva il nocciolo della nuova religione di Feuerbach, doveva essere sostituito dalla scienza dell'uomo reale e della sua evoluzione storica»¹⁵.

2. La morale feuerbachiana attraverso la lente del materialismo storico engelsiano

L'idealismo di Feuerbach emerge anche nell'ambito della sua dottrina morale, che Engels reputa carente rispetto alla stessa morale di Hegel, nella quale, sebbene risulti idealistica la forma, è tuttavia realistico il contenuto. Al contrario

in Feuerbach accade precisamente l'opposto. Nella forma egli è realistico, egli parte dall'uomo; ma non dice assolutamente nulla del mondo in cui quest'uomo vive, e perciò l'uomo rimane sempre lo stesso uomo astratto che era il protagonista della filosofia della religione. Quest'uomo però non è nato dal seno materno, ma è sbocciato dal dio delle religioni monoteistiche, e perciò non vive nemmeno in un mondo reale, formatosi storicamente e storicamente determinato. Egli è sì in rapporto con altri uomini, ma ognuno di questi è altrettanto astratto quanto lui. Nella filosofia della religione avevamo per lo meno ancora degli uomini e delle donne, ma nell'etica scompare anche quest'ultima distinzione¹⁶.

¹⁴ F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, op. cit., p. 47.

¹⁵ Ivi, p. 54.

¹⁶ Ivi, pp. 48-49.

Dunque – a giudizio di Engels – la visione feuerbachiana dell'etica riduce l'umanità a un concetto ancora più astratto, perdendo qualsiasi distinzione significativa tra gli individui, incluse quelle legate al genere, alla classe, alla cultura e alla storia.

Ma per riuscire a cogliere il senso, il valore – ed eventualmente i limiti – di questa critica engelsiana è bene a questo punto seguire più da vicino l'analisi feuerbachiana dell'universo morale.

Feuerbach pone alla base della sua dottrina morale la tendenza, il desiderio alla felicità che muove ogni essere umano. In particolare, nello scritto *Etica e felicità* emerge la sua definizione di felicità, con evidenti richiami all'aristotelismo: essa

non è altro che la condizione sana, normale di un essere, la condizione del trovarsi o dello star bene, *quella* condizione in cui un essere può appagare e appaga effettivamente, senza alcun impedimento, i bisogni o impulsi appartenenti alla sua essenza, ovvero alla sua vita individuale, caratteristica. Quando un essere non può soddisfare un impulso, qualsivoglia esso sia, purché si tratti di un impulso che individua e contraddistingue la sua essenza, esso è insoddisfatto, di malumore, triste, infelice¹⁷.

Da questa definizione deriva che la felicità è un impulso che aspira alla libertà, ma non a una libertà illimitata, bensì alla liberazione dai mali specifici di questa vita che costituiscono degli ostacoli al suo appagamento. L'istinto di felicità secondo Feuerbach è nient'altro che l'amore per la vita terrena e per tutto quanto ad essa appartiene, compreso il mangiare, che per lui fa tutt'uno col vivere. Esso è talmente innato nell'uomo che egli non può pensare, parlare, agire, senza essere mosso da tale istinto, anche inconsapevolmente. A tal proposito Feuerbach sostiene che

a seconda di come uno è conformato per natura, allo stesso modo è fatta e definita la sua felicità. [...] L'essenza dell'uomo funge ancora una volta da termine di riferimento. La felicità dell'ansioso, esemplifica Feuerbach, non può manifestarsi che come continua ansia per la possibile sventura, quella dell'invidioso nell'avidità del bene altrui che gli allevia il dolore della privazione, e così via. Ma se esiste una felicità dei rospi e dei serpenti è appunto una felicità da rospi e da serpenti. C'è persino – scrive ironicamente Feuerbach in un aforisma – una felicità da professori universitari che aspirano a una cattedra¹⁸.

¹⁷ L. Feuerbach, *Etica e felicità*, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 12.

¹⁸ Ivi, p. 126.

Dunque, Feuerbach fa emergere il carattere poliedrico dell'istinto di felicità che «varia a seconda del paese, del popolo, del tipo d'uomo¹⁹» e dal quale l'individuo è mosso persino quando nega la sua stessa vita. Infatti, presso alcune culture e in determinate circostanze la vita non costituisce il bene supremo e di conseguenza l'istinto di felicità coincide con la negazione della stessa, considerata come il male radicale. Quindi negare la vita equivale ad annientare le sofferenze e i dolori che ad essa appartengono:

il suicida rinuncia ad ogni soddisfazione dell'istinto di felicità, ma solo per sottrarsi così ad ogni menomazione di quello; non vuole più godere nessuna gioia ma solo per non soffrire più nessuna sventura; sacrifica il suo migliore amico – ciascuno ha in sé il suo migliore e più fedele amico – ma solo per dare così il colpo di grazia al suo nemico mortale. La morte, è vero, è in contraddizione con la natura; ma essa contraddice solo la natura perfetta sana felice, non quella mutila sofferente infelice²⁰.

Paradossalmente, anche in questo caso l'uomo che si suicida è mosso dal suo desiderio di felicità, che diventa prioritario rispetto alla sua stessa esistenza, dal momento che la morte risulta essere l'emblema della cessazione dei suoi mali e della sua infelicità.

Inoltre, la morale feuerbachiana non ammette una felicità isolata, indipendente dalla felicità degli altri, bensì solo una felicità sociale, comunitaria. Essa, in altri termini, non può essere spiegata a partire dal puro io, bensì dal nesso io-tu, dal legame dell'individuo col suo prossimo²¹.

Questo legame è iscritto nella natura stessa dell'io e del suo personale istinto di felicità, il quale rivela un carattere duplice: è nello stesso tempo unilaterale ed esclusivo, ma anche bilaterale e reciproco²².

¹⁹ Ivi, p. 28.

²⁰ Id., *Spiritualismo e materialismo*, Laterza, Bari 1972, p. 47.

²¹ «La pretesa autonomia della morale è messa in questione; la morale ha in realtà un fondamento che è in pari tempo sensibile e sociale: essa “non può essere dedotta e spiegata a partire dal puro io o dalla pura ragione senza i sensi, ma solo a partire dal nesso dell'io e del tu, il quale al contrario dell'io che si pensa è dato solo attraverso i sensi”. Il bene e il male morale, che Kant aveva relegato nel nebuloso al di là del soprasensibile, hanno rapporto invece con lo stato sensibile della persona, almeno della persona di chi subisce l'azione, col suo benessere (*Wohol*) o il suo dolore (*Wehe*)» (ivi, p. 31).

²² «Come giunge l'uomo dal suo egoistico istinto di felicità al riconoscimento dei suoi doveri verso altri uomini? Bisogna rispondere che già la natura da molto tempo ha definito e risolto

Nel suo primo aspetto, tale istinto è orientato al proprio esclusivo benessere; mentre nel secondo, esso non riesce a trovare soddisfazione se la propria felicità non viene raggiunta, anche involontariamente, insieme a quella dell'altro. Dunque, Feuerbach non solo sostiene che non ci sia alcuna vera opposizione tra il perseguimento della propria felicità e di quella comune, ma crede anche che l'interesse dell'uomo per gli altri sia spontaneo e proveniente dalla stessa natura umana. Infatti «i doveri “verso se stessi” hanno per fondamento ed oggetto il proprio amor di sé, i doveri verso gli altri invece l'amor di sé nella persona degli altri»²³.

A tal proposito Feuerbach nello scritto *Spiritualismo e materialismo* assume come punto di partenza l'analisi dell'interesse di tipo sessuale dell'uomo nei confronti della donna. Infatti, egli è convinto che in ogni tipo di rapporto sociale si realizzi naturalmente un accordo tra la propria e l'altrui felicità, proprio come avviene nel rapporto sessuale:

nel rapporto sessuale l'appagamento del proprio amor di sé è connesso con l'appagamento dell'altrui nel modo più immediatamente percepibile, nei rapporti umani in generale si realizza un'analoga connessione, ma in modo più mediato e indiretto, per la natura stessa della cosa, anche senza coscienza e intenzione, almeno da parte dell'uomo miope ed egoista. È ben vero che “il pentolaio invidia il pentolaio”, il commerciante il commerciante, e basa nel pensiero, come spesso nella realtà, la sua fortuna solo sulla disgrazia del suo concorrente. Ma pure questo è solo un fatto accidentale – astruendo da altri motivi, non esiste soltanto un'emulazione cattiva, come già afferma l'antico Esiodo, ma anche un'emulazione buona, benefica – e accessorio: poiché nell'essenziale, nel rapporto del produttore al consumatore, del venditore al compratore, la propria prosperità è connessa necessariamente a quella altrui, in quanto che se gli altri non sono nulla e non hanno nulla, non sono nulla e non ho nulla neppure io. Quale altro può essere dunque il compito della morale se non quello di assumere questo legame tra felicità propria e altrui, fondato nella natura delle cose, nell'unione stessa di luce e aria, di acqua e terra, e farne, consapevolmente e di proposito, la legge del pensare e dell'agire umano?²⁴

questo problema, dando vita a un istinto di felicità non solo unilaterale ed esclusivo, ma anche bilaterale e reciproco, un istinto di felicità, che non può in se stesso soddisfarsi, senza soddisfare, nel contempo, anche involontariamente, l'istinto di felicità dell'altro individuo, in breve, un istinto di felicità maschile e uno femminile» (G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach. Scritti scelti (1851-1869)*, Mario Giuditta Editore, Catanzaro 1983 p. 197).

²³ L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, op. cit., p. 69.

²⁴ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 150.

Dunque, la morale non è in contraddizione con l'istinto di felicità individuale, a patto che esso non trascuri quello stesso impulso a essere felici che sta a fondamento dell'agire del prossimo. La morale, per fare un esempio, non giudica il nostro desiderio di trovare appagamento in un'alimentazione ricca di cibi e bevande, ma ci condanna se tale godimento personale implica la rovina o lo svantaggio degli altri²⁵.

Infatti, fin dalla nascita ciascuno di noi è indotto per natura a dividere i suoi beni con quelli altrui: «già col latte materno assimila con gli elementi della vita anche gli elementi della morale, come il sentimento della solidarietà, della tolleranza, della comunitarietà, della limitazione dell'assolutismo senza limiti del proprio istinto di felicità»²⁶. Quindi esiste una via naturale, familiare, involontaria, accanto a quella legale, che fa propri gli strumenti coercitivi del diritto²⁷, per indurre l'individuo a riconoscere i doveri verso gli altri.

Secondo Feuerbach l'unico criterio al quale possiamo attenerci quando ci relazioniamo al prossimo deve essere lo stesso al quale ci conformiamo per perseguire la nostra personale felicità: non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso. Si tratta di una massima che ricalca esattamente il noto precetto evangelico, così espresso nel Nuovo Testamento: «“Tutto ciò che non volete che la gente faccia a voi, non fatelo voi a loro”» (Matteo 7, 12).

²⁵ «La morale non ci rovina e non se la prende a male, come la santità cattolica, per il nostro gusto estetico, per l'amore verso una buona alimentazione spirituale e materiale. Non è dunque immorale mangiar bene; è immorale però se, come padre di famiglia, tanto per rimanere alla più vicina e più ristretta comunità umana, concedo questo godimento a me soltanto, escludendone i miei o addirittura a spese del loro bisogno di nutrimento. Ma quel che la morale ci comanda: di limitarci nel soddisfare le nostre necessità, se queste possono essere soddisfatte solo a svantaggio e rovina degli altri, il vero, ideale padre di famiglia lo fa da se stesso, per un impulso proprio; giacché il pezzo di pane secco diviso coi suoi gli piace e gli fa più bene di un arrosto succulento gustato da lui solo» (ivi, p. 199).

²⁶ Ivi, p. 197.

²⁷ «Il *diritto* è anche morale; ma morale, il cui territorio è così determinato e limitato, che i suoi doveri possono essere adempiuti solo perché il non adempimento implica misure penali e sanzioni civili: esso è perciò, come la storia dimostra, la morale più antica, ma ancor oggi valida ed efficace, se non in teoria, almeno nella vita. [...] I mezzi coercitivi e le misure del diritto penale stanno invero nella più stridente contraddizione con l'istinto di felicità; solo con quello però di colui che li subisce, non di colui che li esercita. [...] A dire il vero, la morale separata dal diritto ci promette molto, molto di più del diritto, ma le sue opere sono di solito assai inferiori alle sue promesse; il diritto invece ci promette poco, ma perciò mantiene rigorosamente quel che promette» (ivi, pp. 197-198).

È questa, a giudizio di Feuerbach, la formula che meglio esprime il senso della morale, così come egli la intende, una morale nell'ambito della quale ciascuno, sulla base dell'esperienza del proprio istinto di felicità, che è presente in tutti i suoi simili, sa che cosa è bene e che cosa è male per sé e per gli altri; in cui ciascuno, involontariamente, senza alcun calcolo, fa del bene a se stesso, dando sollievo al prossimo.

Infatti, le sofferenze del prossimo turbano anche l'io, lo addolorano, così come la felicità dell'altro è la felicità dell'io stesso: siamo di fronte a una morale caratterizzata dalla partecipazione attiva alla gioia e al dolore altrui, dove la felicità propria non è il fine, lo scopo dell'agire morale, bensì il suo fondamento.

Feuerbach chiama "buona coscienza" il gioire della gioia arrecata a un altro e "cattiva coscienza" il dolore per la sofferenza arrecatagli. Egli, dunque, si serve del concetto di coscienza per indicare il mezzo, il legame tra la propria e l'altrui felicità, tra l'autonomia e l'eteronomia dell'istinto a essere felici, tra l'io e il tu. Egli ci descrive la coscienza come l'io che si pone al posto del tu offeso, che in virtù di un'istintiva e insopprimibile *simpatia*, vive le sue stesse sofferenze. La coscienza è proprio la rappresentazione, l'immagine, l'eco del grido di dolore dell'offeso che dissuade l'io dal procurare patimenti, o lo tormenta, nel caso in cui abbia già arrecato al suo prossimo sofferenza e afflizione. Essa è infatti «solo l'offeso istinto di felicità dell'altro che penetra lacerante nelle viscere del mio istinto di felicità. Quel che ho fatto all'altro, lo faccio ora a me stesso al suo posto; quel che io con le buone e in pace con lui e con me stesso non ho voluto riconoscere, che c'è cioè solo una felicità comunitaria, lo riconosco ora in modo distorto, colle cattive, in conflitto con me stesso»²⁸.

Dunque, la propria felicità non è il fine, ma il presupposto della morale in quanto "volere" significa già "voler essere felici"! ed è in questo senso che Feuerbach parla di "socialismo", senza che però il termine abbia una connotazione politica, né tantomeno economica. Si tratta semplicemente dell'idea che gli antagonismi tra gli individui, seppur inevitabili, non siano irriducibili, dal momento che il volere di ciascuno ha la capacità di porsi dei limiti, di riconoscere i diritti degli altri, considerati come suoi affini e necessari al perseguimento della propria felicità. Persino nei rapporti di produzione e di scambio, l'io si rende conto di quanto il proprio benessere sia collegato a quello dell'altro.

²⁸ Ivi, p. 204.

Nel suo scritto Engels fa una dura critica alla morale feuerbachiana sostenendo che il desiderio di felicità di cui parla Feuerbach viene soddisfatto nella realtà solo «per rara eccezione»²⁹ e quanto al diritto degli altri da me alla propria felicità, secondo Engels esso è riconosciuto in verità solo a parole:

si parlò mai nell'antichità, tra schiavi e padroni, o nel Medioevo, tra servi della gleba e baroni, di un ugual diritto di tendere alla felicità? Non venne forse la tendenza alla felicità delle classi oppresse sacrificata senza riguardi [...] a quella delle classi dominanti?³⁰

Pertanto, a suo giudizio l'idea feuerbachiana di amore universale è solo un'illusione. La storia mostra infatti una società divisa in classi con interessi diametralmente opposti. Da ciò deriva che la morale di Feuerbach non è applicabile in nessun tempo e in nessun luogo. In tal senso essa è impotente quanto l'imperativo categorico di Kant. La morale così come intesa da Engels

esige, al contrario, relazioni col mondo esterno, esige mezzi atti a soddisfarla, cioè alimenti, un individuo dell'altro sesso, libri, conversazioni, discussioni, attività, oggetti da utilizzare e da elaborare. La morale di Feuerbach o presuppone che questi mezzi e oggetti atti al soddisfacimento di questa tendenza siano dati senz'altro ad ogni uomo, oppure non fa che impartirgli delle buone lezioni inapplicabili, cioè non vale un quattrino per coloro cui questi mezzi mancano. E ciò spiega Feuerbach stesso quando dice seccamente «in un palazzo si pensa diversamente che in una capanna. Quando per fame, per miseria, non hai nessuna sostanza in corpo, non hai sostanza nella tua testa, nei tuoi sensi, nel tuo cuore nemmeno per la morale»³¹.

È evidente che la critica di Engels alla morale feuerbachiana è radicata ancora una volta nella concezione materialista della storia e della società. Infatti, a suo giudizio, la morale non può essere intesa come un insieme di principi astratti applicabili universalmente, quale può essere considerato l'istinto di felicità di cui parla Feuerbach. Al contrario, essa è profondamente legata alle condizioni concrete di vita degli individui.

²⁹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, op. cit., p. 50.

³⁰ *Ivi*, p. 51.

³¹ *Ibidem*.

Engels sottolinea l'importanza delle relazioni con il mondo esterno per l'universo morale. Questo significa che la moralità di una persona è influenzata e limitata dalle circostanze materiali, come l'accesso al cibo, al riparo, alle interazioni sociali, all'istruzione e alle attività culturali. La visione di Engels è che la morale non può essere disgiunta dalle condizioni materiali e sociali in cui gli individui sono immersi.

Feuerbach, secondo Engels, sembra ignorare questa interdipendenza tra morale e condizioni materiali di vita. Egli sembra presupporre che gli uomini abbiano automaticamente accesso ai mezzi necessari per soddisfare le loro esigenze morali e intellettuali. Eppure, Feuerbach stesso riconosce che la morale diventa irrealizzabile per coloro che vivono in condizioni di povertà e privazione, confermando – certo inconsapevolmente – i limiti che gli vengono imputati da Engels.

Dunque, dall'analisi engelsiana emerge che Feuerbach non avrebbe realizzato nulla di positivo fuorché un'ampollosa religione dell'amore e una morale magra e impotente. A tal proposito egli sostiene che

la possibilità di nutrire nel rapporto con altri uomini un sentimento puramente umano viene già abbastanza turbata oggi giorno dalla società basata sul contrasto e sul dominio di classe, nella quale siamo costretti a muoverci; non abbiamo nessun motivo di turbarla noi stessi ancora di più, divinizzando questi sentimenti sotto forma di religione. [...] già da questo si vede quanto ci siamo oggi allontanati da Feuerbach. I suoi "più bei passaggi" per celebrare questa nuova religione dell'amore sono oggi assolutamente illeggibili³².

In queste poche battute emerge in modo inequivocabile la distanza tra la prospettiva ancora idealistica di Feuerbach e quella materialistica di Engels. Quest'ultimo mette in luce come le relazioni umane pure e autentiche siano già compromesse dalle strutture di potere e dalla stratificazione sociale presenti nella società capitalista. In questo contesto, l'idea feuerbachiana di elevare sentimenti umani a una forma di religione è vista come un'ulteriore complicazione, non necessaria e persino dannosa. Engels sostiene che la realtà della lotta di classe e del conflitto sociale, caratteristica della società capitalista, ostacola la possibilità di relazioni umane non mediate da interessi di classe o di potere. Pertanto, a suo giudizio, la soluzione non è idealizzare questi rapporti umani trasformandoli in

³² Ivi, pp. 47-48.

qualcosa di sacro o religioso, ma piuttosto affrontare e cambiare le condizioni materiali che impediscono il loro sviluppo. La frase finale del passo evidenzia un giudizio severo da parte di Engels: i tentativi di Feuerbach di idealizzare e instaurare una religione basata su valori umanistici universali sono considerati inapplicabili e addirittura disconnessi dalla realtà.

Tuttavia, riconosciuti questi limiti, Engels ammette che se Feuerbach non è riuscito a compiere quel passaggio dal suo uomo astratto agli uomini reali, cioè operanti nella storia, questo è da imputare anche alla condizione di solitudine in cui si ritirò proprio a partire dal 1848. Ma quel passo avanti andava fatto e venne effettivamente intrapreso da Marx, il quale non si accontentò di mettere Hegel semplicemente in disparte, ma si ricollegò a quell'elemento rivoluzionario di cui egli fu l'artefice, ossia il metodo dialettico³³. La dialettica hegeliana venne così "radrizzata": mentre prima si reggeva sulla testa, venne riportata a reggersi sui piedi.

3. La prospettiva di Stirner tra critica e individualismo

Mentre Engels esplora e supera quelli che considera i limiti del pensiero feuerbachiano attraverso la lente del materialismo storico – proponendo una visione dinamica dell'uomo come individuo che agisce nella società – una prospettiva altrettanto radicale era in realtà emersa già qualche anno prima da una direzione sorprendentemente diversa. È la direzione intrapresa da Max Stirner che, con il suo approccio unico e provocatorio, si cimenta in una critica a Feuerbach altrettanto incisiva, anche se focalizzata su un piano differente: quello dell'individualismo assoluto. Nonostante la critica stirneriana sia precedente nel tempo rispetto a quella di Engels, egli non solo estende la sua analisi provocatoria all'idealismo hegeliano, ma sfida direttamente la posizione centrale che Feuerbach attribuisce alla natura e all'umanità.

La sua analisi è sviluppata in uno scritto, *L'Unico e la sua proprietà*, che inizia a circolare nel 1844, contemporaneamente alla stesura da parte di Feuerbach di alcune delle sue opere maggiori, tra cui è senz'altro da ricordare *L'Essenza della fede secondo Lutero*. Si tratta di due opere – oltre che di due personalità peculiari

³³ Cfr. W. Bialas – K. Richter – M. Thom, *Marx – Hegel – Feuerbach. Zur Quellenrezeption in der Herausbildungsphase des Marxismus*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» XXVIII, 3 (1980), pp. 331-345.

– tra le più problematiche della sinistra hegeliana, ma che hanno dato un contributo fondamentale nel panorama filosofico della prima metà dell'Ottocento.

In particolare, il nome di Stirner è associato a tutta una serie di questioni e riflessioni che sarebbero poi confluite nella tradizione nichilistica di fine Ottocento. Eppure, né la critica feuerbachiana alla religione cristiana, né il presunto nichilismo stirneriano esauriscono l'intima problematicità che si cela dietro le loro analisi che riuscirono a scuotere i principali pilastri della vita sociale e morale, annunciando una nuova dimensione del filosofare stesso. Come avviene per Feuerbach, anche nel caso di Stirner è difficile situare la sua personalità entro confini ben precisi³⁴, all'interno di un paradigma ben definito. L'impossibilità di offrire un'interpretazione sistematica del pensiero stirneriano la si ritrova nel giudizio di J. H. Mackay – al quale si deve la raccolta degli scritti di Stirner, nonché la ricostruzione di un'accurata biografia – il quale sostiene che egli

non è apparso con la condiscendenza del prete: non è al servizio di Dio, né di un'idea; non con lo zelo dell'insegnante: ci lascia liberi di credere o di rifiutare ciò che dice; non ha le premure del medico: ci lascia vivere e morire, perché conosce la nostra malattia e la nostra illusione. Non viene come il filosofo che cerca di catturarci nella rete di un nuovo sistema; disprezza la lingua del filosofo, la sua lingua odiosa, oscura e inutile, questo privilegio di cui fanno uso tutti quelli che vogliono parlare soltanto tra di loro; crea la sua propria lingua, perché sa che qualunque concetto può essere comprensibile se lo vuole essere. Non parla di noi: a malapena parla a noi. Parla di sé e sempre solo di sé. [...] Perché non vi è niente, assolutamente niente, che Stirner consideri importante se non il proprio Io. Niente lo sbalordisce, niente lo "impressiona" dall'inizio. Così appare come il vero figlio del suo tempo che comincia dove gli altri finiscono³⁵.

³⁴ «Le sue riflessioni sono considerazioni personali, o meglio, sfoghi personali espressi in un linguaggio che è tutto cose, fuori di qualsiasi artificiosità linguistica, come era proprio del clima culturale nel quale egli respirava. Si tratta di sfoghi personali sull'uomo, sulla storia, sulla società e soprattutto sulla religione, che s'intrecciano senza un apparente ordine logico»; G. Penzo, *Max Stirner*, Marietti, Torino 1971, pp. 51-52. Altrettanto complessa è la personalità di Feuerbach che, come suggerisce Perone, «non è mai dove si trova. Quando è teologo, non lo è più, perché è già hegeliano; quando è hegeliano, non lo è più, perché si affacciano prepotenti i temi della concretezza e della contraddizione, il bisogno di realizzare ciò che la filosofia hegeliana aveva enunciato; quando, come vedremo, è ateo, non lo è soltanto né propriamente, perché le non dimenticate origini teologiche e soprattutto la ricchezza contenuta nell'esperienza religiosa riaffiorano»; U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, op. cit., p. 53.

³⁵ J. H. Mackay, *Max Stirner. Vita e opere*, Bibliosofica, Roma 2013, pp. 156-158.

Senz'altro l'autore de *L'Unico* e quello scritto stesso risultano al passo coi tempi, quelli che Stirner si trova a vivere, in cui, dopo la morte di Hegel e la scissione della sua scuola, comincia a vacillare tutto ciò a cui ci si era aggrappati fino ad allora.

Dopo Feuerbach, ma prima di Nietzsche e Dostoevskij, egli fa una critica radicale alla modernità con i suoi universalismi, le sue astrazioni, i suoi "fantasmi".

Stirner sostiene che per i moderni il mondo non è altro che Spirito, un insieme di ideali non tradotti in azione; un mondo di sacralità abitato da uomini fissati, schiacciati dalle loro fissazioni³⁶. L'uomo moderno è un ossesso: le sue fissazioni sono Dio, la fede nell'immortalità, la libertà, l'umanità, lo Stato, la società, tutti ideali che ci vengono imposti fin dall'infanzia, ai quali l'uomo crede e dai quali dipende totalmente. Tuttavia, in questa condizione egli non si sente a proprio agio poiché il sacro gli sfugge sempre. Infatti, l'essenza della sacralità consiste nella fede in un essere supremo, sia questi chiamato Dio o Spirito o Uomo, con tutto il bagaglio dei suoi ideali.

Pertanto, posto che ciò che è sacro coincide con ciò che non mi è proprio, ne deriva che la sacralità si converte nella stessa religiosità: il religioso è colui che vive in una dimensione di estraneazione, colui che pone la propria essenza in un ente al sopra di sé. Religione è dunque espressione di totale dipendenza: essa implica un legame, ma inteso nel senso di costrizione e là dove c'è costrizione c'è sempre la disposizione a sottomettersi allo Spirito. L'uomo moderno non sa sottrarsi a questo dominio delle idee, definito da Stirner col termine "pretismo", che indica un dedicare se stesso agli ideali, ossia un piegare il proprio io alle varie espressioni dello Spirito.

In due secoli abbiamo «strappato alcuni pezzi di sacralità e li abbiamo messi sotto i piedi, ma l'avversario ricompare sempre sotto diverse e nuove spoglie. [...]

³⁶ «Stai attento: la tua testa è piena di fantasmi e di fissazioni! Tu t'immagini grandi cose e ti dipingi tutto un mondo di dèi che se ne starebbe lì per te, un regno degli spiriti al quale ti senti chiamato, un ideale che ti fa cenno. Tu hai un'idea fissa! [...] Che cos'è che chiamiamo "idea fissa"? Un'idea che ha soggiogato l'uomo. [...] E forse che la verità di fede di cui non si può dubitare, la maestà, per esempio, del popolo alla quale non si può attentare (chi lo fa è - reo di lesa maestà), la virtù contro la quale il censore non può permettere una sola parola, affinché la moralità si mantenga pura, ecc., non sono tutte "idee fisse"? Oppure tutte le chiacchiere idiote dei nostri giornali, per esempio, non sono discorsi da matti, da maniaci delle idee fisse della moralità, della legalità, della cristianità, ecc.?» (M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979, p. 52).

Ancora un passo e il mondo del sacro avrà vinto! Come puoi farlo diventare tuo? – Consumalo! – Digerisci l’ostia consacrata e ne sarai liberato!»³⁷.

È evidente che una dichiarazione del genere porti con sé la celebrazione della morte di Dio in tutta la sua pienezza. Quella morte di Dio che, prima di Nietzsche, sarà Feuerbach stesso a tematizzare, avendo egli condotto una critica serrata non alla religione in generale, bensì alla teologia intesa quale discorso sul divino, quell’entità trascendente nella quale l’uomo ha alienato la propria essenza e che egli considera capace di realizzare tutti i suoi desideri oltre natura³⁸. L’individuo feuerbachiano infatti non esce mai dalla religione, che è per Feuerbach una dimensione ineliminabile, strutturale, dell’esistenza umana; rappresenta un atteggiamento spontaneo, espressione di un bisogno insopprimibile, connaturato nel profondo di ogni essere umano, ossia il bisogno di rapportarsi a un’entità altra capace di abolire la distanza tra volere e potere, tra desiderio e appagamento, tra intenzione e realizzazione. Egli scinde Dio e religione e mentre nega il primo non rifiuterà mai la seconda.

Dunque, è evidente che l’ateismo feuerbachiano si colloca in un quadro diverso da quello consueto della Sinistra hegeliana, che identifica Dio e la religione e li accomuna nel proprio rifiuto, considerandoli opposti alla filosofia; Feuerbach al contrario li scinde, giungendo a identificare la religione con la filosofia, con quella che egli definisce la filosofia dell’avvenire. Tale filosofia del futuro, dunque, non solo non esce dalla cerchia della religione, ma esce piuttosto dalle forme alienate della filosofia e della teologia proprio per tornare all’essenza autentica della religione stessa. Di tale filosofia Feuerbach – come abbiamo visto – avverte una sorta di necessità storica, dopo gli anni in cui i principi della filosofia speculativa e dell’idealismo teologico hegeliano avevano dettato legge all’uomo senza curarsi minimamente della sua sensibilità, della sua corporeità e nemmeno della sua intima religiosità. Eppure, Stirner non riconoscerà la portata rivoluzionaria di queste intuizioni feuerbachiane, rimproverandogli di rimanere ancorato nel cerchio della religiosità.

³⁷ J. H. Mackay, *Max Stirner. Vita e opere*, op. cit., p. 145.

³⁸ «Un potere illimitato presuppone un desiderio infinito, dal momento che un potere senza desiderio sarebbe un controsenso. Senonché Dio ha il potere, mentre l’uomo ha la capacità di desiderare. L’onnipotenza supera i confini della natura e della ragione; essa può ottenere ciò che per la ragione è assurdo e per la natura impossibile. Essa, tuttavia, oltrepassa ogni limite, unicamente perché i desideri dell’uomo superano l’ambito della natura e della ragione: essa si modella sull’immaginazione e sulla fantasia, non sulla verità delle cose» (L. Feuerbach, *Filosofia e Cristianesimo. L’Essenza della fede secondo Lutero*, a cura di A. Alessi, Las, Roma 1981, p. 145).

Egli in particolare estremizza il discorso relativo all'attribuzione dei predicati divini all'essere umano, sostenendo che tale convinzione manteneva Feuerbach nel solco della teologia cristiana. Quest'ultimo, infatti, a suo giudizio non si era veramente liberato del fantasma della religione, poiché aveva trasferito il divino dentro l'uomo – certo l'uomo inteso non come singolo bensì come Genere umano – rendendolo così un ideale astratto, nei confronti del quale permane la stessa subordinazione che la coscienza religiosa subiva al cospetto del suo Dio. Così si esprime a tal proposito nel suo *Unico*:

Feuerbach, per esempio, pensa di aver trovato la verità umanizzando il divino. No! Se Dio ci ha tormentato, "l'uomo" è in grado di opprimerci in modo ancora più torturante. [...] La religione umana è solo l'ultima metamorfosi della religione cristiana [...] perché innalza "l'uomo" allo stesso modo in cui un'altra religione innalza il suo Dio o i suoi idoli, perché fa di ciò che è mio qualcosa che è al di là, perché fa di tutto ciò che è mio, delle mie proprietà e della mia proprietà, qualcosa di estraneo, cioè un'"essenza", insomma perché mi pone tra gli uomini e mi assegna così una "vocazione"³⁹.

Dunque, Stirner intende mostrare che l'elevare l'uomo – in quanto Genere – a essere supremo e universale⁴⁰ rappresenta soltanto un ultimo travestimento

³⁹ M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, op. cit., pp. 184-185.

⁴⁰ F. Andolfi nel suo testo su Stirner, *Il non uomo non è un mostro*, così ci descrive la posizione di Stirner rispetto alla riduzione feuerbachiana del genere a un universale: «l'unico eccede invece ogni determinazione o contenuto – quella di (vero) individuo come quella di uomo o di spirito. Rispetto a tutte queste categorie, che determinano ciò che si deve essere, l'unico, che non è a sua volta una categoria, presenta il vantaggio di lasciare aperta la determinazione, cioè di non prescriverne alcuna. Ma come si può sostenere che la qualificazione di unico, che Stirner riferisce democraticamente a ognuno [...] non costituisca a sua volta una categoria universale? Per spiegare questa condizione speciale dell'unico Stirner ricorre agli argomenti consueti del nominalismo. L'unico è soltanto un nome, che intende (*meint*) qualcosa di diverso da ciò che dice (*sagt*). Non può essere considerato un concetto opposto agli altri, come pretendono i suoi avversari. Riceve la propria determinazione di volta in volta dal soggetto a cui viene riferito, mentre in quanto concetto non ha un proprio contenuto. Non ammette uno sviluppo concettuale, diversamente dalle categorie di essere, pensiero e io, che possono essere – ed erano state di fatto nella filosofia hegeliana – ulteriormente determinate mediante altri concetti. Il suo sviluppo coincide con lo sviluppo del singolo individuo nella sua peculiarità. Il giudizio "tu sei unico" non significa altro che "tu sei tu", è un giudizio privo di senso (*widersinniger*), che non dice nulla, vuoto, solo formalmente logico- e però espressivo del fatto che l'unico si dissolve in me o in te, nel contenuto di una singola individualità, di cui è "l'ultima morente espressione". Esso è pertanto "impensabile" e "indicibile". Il "chi" (*wer*) del tu, come il Dio della teologia

della fede cristiana nell'umanità di Dio. Il Dio cristiano, che è sparito, si è un po' alla volta volatizzato nello spirito dell'umanità. Sostituendo all'essenza di Dio l'essenza dell'uomo, a Dio come soggetto i suoi predicati, Feuerbach non si sarebbe liberato dall'illusione teologica, poiché quegli attributi rimangono per lui delle perfezioni essenziali, le quali nell'individuo perdono la loro caratteristica più propria – quella di essere appunto delle perfezioni, dei meri ideali – che si realizza solo nella dimensione della specie⁴¹.

A giudizio di Stirner, in questo Cristianesimo del tutto umanizzato, si ritorna in realtà alla prima origine, cioè all'uomo semplicemente, che in quanto Cristo, rappresentava il principio e il fine sovraumano della storia. Tuttavia, quanto più si ritrova un essere supremo nell'uomo come tale, tanto più io devo scoprire che quest'uomo assoluto è per me estraneo come un tempo lo era il Dio assoluto o lo Spirito.

Dunque, Feuerbach, secondo Stirner, si è sforzato di pervenire alla concretezza, ma poi si è fermato all'umanità, trascurando gli individui singoli, finiti, limitati, "unici". Basti considerare che nella sua opera maggiore la limitatezza dell'individuo costituisce il punto di partenza dell'alienazione religiosa. L'uomo infatti ricorre a Dio proprio perché si concepisce esclusivamente come singolo, finito, limitato, mortale e non ha coscienza di sé in quanto genere umano e dunque infinito, illimitato e immortale. Il Genere è ciò che interviene a compensare quel sentimento di inadeguatezza del singolo individuo; senza questo suo intervento, il senso di vuoto dell'uomo sarebbe inevitabilmente colmato con la rappresentazione di un Dio trascendente. Il Genere è nello stesso tempo una forza dinamica che può consentire al soggetto di sviluppare capacità, potenzialità della sua natura rimaste ignote o represses.

Stirner polemizza anche su quest'ultimo punto, poiché a suo giudizio gli uomini sono già come devono essere, e la manifestazione delle loro potenzialità

negativa, non è determinabile attraverso qualificazioni di alcun genere. Questo è però anche il punto in cui l'intera argomentazione si rivela più fragile. [...] I critici, a partire da Arnold Ruge, hanno rimarcato l'impossibilità per l'unico di restare chiuso nel suo cerchio, partendo dalla semplice osservazione che se la sua indicibilità fosse davvero totale, Stirner non avrebbe potuto scrivere su di esso un intero libro» (F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, Guida, Napoli 2009, pp. 24-26).

⁴¹ «Ci si è sempre compiaciuti di star parlando dell'uomo reale, individuale, quando si parlava dell'uomo; ma era possibile finché si tentava di esprimere quest'uomo mediante un universale, un predicato? [...] Non si doveva, per designare quest'uomo, invece di ricorrere a un predicato, appellarsi piuttosto a una designazione, a un nome, in cui la cosa principale fosse quel che si intende, l'inespresso?» (M. Stirner, *Scritti minori*, a cura di G. Penzo, Patron, Bologna 1983, p. 104).

finisce per esaurirle completamente. In altri termini, secondo la prospettiva stirneriana, possibilità e realtà coincidono sempre, a differenza di quanto ritiene invece Feuerbach, per il quale la trascendenza del genere costituisce, nell'uomo, una sorta di dover essere, di realizzazione di una capacità della natura umana tenuta celata nell'esperienza religiosa.

Dunque, l'individuo feuerbachiano costituisce l'espressione di una potenzialità limitata, ma che nello stesso tempo può trovare dentro di sé, nel Genere, ciò che gli assicura la possibilità di un progresso verso il meglio. In questo modo però l'uomo si trova ad essere completamente schiacciato da tale entità proprio come avveniva con Dio nell'ambito dell'esperienza religiosa. Pertanto, Feuerbach avrebbe – secondo Stirner – solo apparentemente mondanizzato la divinità, ma in realtà l'ha ancora più alienata: il Genere è concepito come un'entità in qualche modo divina, trascendente, alla quale sottomettersi.

Ciò che caratterizza invece la prospettiva stirneriana è il rifiuto di assegnare alla vita dell'individuo un senso che la trascenda e che pretenda di interpretarne le esigenze, i bisogni, e persino i diritti. Egli «si propone di eliminare ogni trascendenza (santità) dal piano autentico dell'essere, problematizzando una dimensione della morte di Dio che supera per radicalità quella di Nietzsche e di Heidegger, e che non trova confronto in nessun altro esponente del pensiero occidentale»⁴². Infatti, Stirner non combatte solo il Dio del Cristianesimo, bensì l'orizzonte stesso del divino, sia nella sua dimensione trascendente, sia in quella immanente. Si potrebbe pertanto asserire che la morte di Dio è da lui perseguita fino in fondo, in una maniera che lo pone non solo oltre Feuerbach ma oltre lo stesso Nietzsche, dal momento che persino il Super-uomo implica ancora un orizzonte di trascendenza. Pertanto, la sua proposta è quella di realizzare una sorta di “nuova modernità” da costruire sulla negazione di ogni presupposto, trascendente e immanente, che pretenda di subordinare il singolo individuo, rendendolo schiavo. Stirner si troverà così ad operare una catena di dissoluzioni, che investono tanto il piano metafisico, e quindi ogni idea, ogni pensiero, fede, valore, quanto il piano dell'immanenza e quindi l'uomo stesso con tutti i suoi presupposti mondani quali lo Stato, la società, la morale⁴³. Dunque, ciò che Stirner propone è una nuova maniera di intendere l'individuo e le sue relazioni.

⁴² G. Penzo, *Max Stirner*, op. cit., p. 170.

⁴³ Cfr. M. Stirner, *La società degli straccioni. Critica del liberalismo, del comunismo, dello Stato e di Dio*, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze 2013.

4. *L'Unico di Stirner e la critica all'idea feuerbachiana di umanità*

Nell'*Unico* Stirner insiste molto sui punti di divergenza tra il suo singolo egoista e l'individuo feuerbachiano:

pare che *uomo* e *io* significhino la stessa cosa, e invece l'espressione "uomo" significa, come si vede per esempio in Feuerbach, l'io assoluto, il *genere* [*die Gattung*], non l'io singolo, caduco. Egoismo e umanità dovrebbero significare la stessa cosa, ma secondo Feuerbach il singolo (l'"individuo") "può elevarsi soltanto al di sopra dei limiti della sua individualità, ma non al di sopra delle leggi, delle determinazioni positive che definiscono l'essenza della sua specie". Ma il genere, da solo, non è niente e se il singolo si eleva al di sopra dei limiti della sua individualità, egli lo fa appunto come singolo, egli esiste soltanto in quanto si eleva, egli esiste soltanto in quanto non resta fermo; altrimenti sarebbe finito, morto. L'uomo è solo un ideale, il genere è solo qualcosa di pensato. Essere *un* uomo non significa adempiere l'ideale *dell'uomo*, ma invece rappresentare *se stesso* come singolo. Non il modo in cui io realizzo *l'universalmente umano* deve essere il mio compito, ma il modo in cui io soddisfo me stesso. *Io* sono per me il mio genere, sono senza norma, senza legge, senza modello o simili⁴⁴.

Ciò che differenzia in questo senso Feuerbach da Stirner, è l'esigenza, da parte del primo, di porre qualcosa al di sopra dell'uomo come principio di regolazione e di orientamento.

Stirner al contrario ci presenta un io egoista, reale, corporeo, antimetafisico e sovrano, dissolutore del mondo morale, battezzato *l'Unico*.

Il termine "Unico" indica il suo essere autonomo, senza presupposti, capace di autodeterminarsi, ossia di determinarsi senza trascendersi, di disporre di se stesso. Questo disporre di sé rimanda immediatamente al concetto di proprietà che, insieme a quello di unicità, è richiamato già nel titolo del testo stirneriano. La proprietà è intesa innanzitutto come possesso di sé: è l'essere padroni di sé, del proprio corpo, della propria materialità; è l'appartenersi, il porsi come *primum*. In senso borghese essa rappresenta una cosa sacra, ma in senso egoistico è l'opposto: proprietà è infatti per Stirner non l'appartenenza di un oggetto esterno all'io (il cui diritto alla proprietà deve essere difeso dallo Stato), bensì il potere a disposizione dell'io, al quale appartiene innanzitutto il corpo quale primo possesso:

⁴⁴ Id., *L'Unico e la sua proprietà*, op. cit., p. 192.

che cos'è dunque la *mia* proprietà? Nient'altro che ciò che è in mio potere! Quale proprietà sono autorizzato a possedere? Ogni proprietà che ho il *potere di autorizzarmi* a possedere. Io do a me stesso il diritto di proprietà, prendendomela, ossia conferendo a me stesso il *potere* del proprietario, i pieni poteri, il potere autorizzato. [...] Io mi dirò che i confini della mia proprietà sono i confini del mio potere e rivendicherò come mia proprietà tutto ciò che mi sento abbastanza forte da poter conquistare; io farò mia proprietà di tutto ciò che *io* stesso saprò prendermi, dandomene a questo modo l'autorizzazione⁴⁵.

Risulta dunque evidente che l'Unico rappresenta nient'altro che il trionfo della soggettività, dell'io singolare, l'individuo proprietario che ha sviluppato una tale indifferenza verso i principi da sbarazzarsene del tutto. Egli, infatti, non tollera usurpatori del proprio inalienabile diritto ad autodeterminarsi e per questo si tende spesso ad accostarlo alla teoria nietzschiana del superuomo o a certi personaggi dostoevskiani che pensano e agiscono in modo coerente a quell'egoismo.

In particolare, Ferruccio Andolfi nell'ambito della sua analisi rispetto ai luoghi comuni che gravitano intorno all'egoismo di Stirner sostiene che «alcuni tratti dell'interpretazione volgare dell'unico stirneriano – in particolare le caratteristiche anti-sociali devianti e criminose – sono stati ripresi da scrittori come Dostoevskij e Camus, per esempio, i quali li hanno integrati in personaggi solitari e trasgressivi di notevole statura letteraria e, a volte, di forte verosimiglianza psicologica»⁴⁶. Soprattutto il protagonista del racconto dostoevskijano *Memorie dal sottosuolo* (1864) appare sotto diversi aspetti una personificazione dell'unico stirneriano:

Dostoevskij ha raffigurato l'isolamento drammatico dell'uomo del sottosuolo, questo “topo” che, “rintanato nel suo buco”, subisce le offese del mondo e sprofonda in uno stato di “fredda eterna malvagità”. Egli prova un disperato bisogno di uscire dalla sua condizione ma ne è assolutamente incapace. Per compensarsi di avere escluso dal suo covo l'intera umanità arriva ad affezionarsi alla presenza irritante del servo Apollon, che teme e detesta, e a cercare la compagnia di vecchi compagni di scuola a cui pure si sente infinitamente superiore; ma quando Lisa gli offre, col suo amore senza riser-

⁴⁵ Ivi, pp. 268-69.

⁴⁶ F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, op. cit., pp. 91-92.

III. Contro Feuerbach: tra critica sociale e individualismo radicale

ve, una possibilità di salvezza, la respinge. “Desideravo la mia tranquillità”. Volevo restarmene solo nel sottosuolo. A causa della mancanza di abitudine la “vita vera” mi angosciava talmente che mi rendeva difficile persino respirare⁴⁷.

In questo senso Stirner avrebbe aperto, in qualche modo, la strada al nichilismo⁴⁸, compiendo però un atto dissacrante che – come sostiene Andolfi – ha investito soprattutto il campo dell’etica, più che quello della politica: «l’Unico deve essere valutato come l’opera di un filosofo e di un moralista e non come il programma di un riformatore sociale»⁴⁹. In altri termini, non siamo di fronte a un messaggio politico diretto a indicare una particolare strategia per la trasformazione delle strutture sociali esistenti. Piuttosto, la critica di Stirner si rivolge all’io morale, che egli paragona all’io religioso, sostenendo che in entrambi i casi siamo di fronte al medesimo individuo, scisso, diviso a metà (tra un io imperfetto e un io perfetto inteso come *telos*), che si relaziona a qualcosa di esterno ad esso. Infatti, l’io morale, come quello religioso, riposa sul sacro e postula un essere supremo⁵⁰: il religioso in senso stretto e l’uomo morale sono entrambi prigionieri della fede, sono credenti, pii. Essi possono essere superati solo se si riuscirà a eliminare quel dualismo tra un io esistente e un io inteso come ideale o modello di perfezione.

Il soggetto in grado di fare ciò è *L’Unico*, l’individuo immorale per eccellenza, essere esistente e già perfetto, poiché per lui non esistono modelli di perfezione, ideali, valori ai quali conformarsi. In effetti se *L’Unico* fosse “un dover-essere”, anche Stirner sarebbe da annoverare tra i creatori di fantasmi, riproponendo lo sdoppiamento che è all’origine dell’“ateismo religioso”⁵¹.

⁴⁷ Ivi, p. 93.

⁴⁸ Cfr. E. Ferri, *La città degli unici: individualismo, nichilismo, anomia*, G. Giappichelli, Torino 2011; G. Penzo, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 53-60.

⁴⁹ F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, op. cit., p. 90.

⁵⁰ «Religione e moralità concordano su un punto fondamentale [...] entrambe trattano con un essere supremo, e a me poco importa se sia umano o sovraumano, poiché in ogni caso è un essere al di sopra di me, per così dire un essere sovramio» (M. Stirner, *L’Unico e la sua proprietà*, op. cit., p. 56).

⁵¹ “Ateo religioso”, o “ateo pio” è un’espressione usata in senso spregiativo da Stirner nei confronti di Feuerbach, il quale nella sua critica alla religione avrebbe messo da parte solo il soggetto, ossia Dio, lasciando sussistere i suoi predicati – incarnati dai valori cristiani – nel loro significato umano. Anche Bauer e in seguito Marx e i marxisti rimprovereranno a Feuerbach di non aver saputo, col suo ateismo, metter capo a una sorta di irreligione, ma di aver portato semplicemente a compimento la religione stessa, facendo del genere umano il nuovo Dio. Sarà Ronald Dworkin

Invece egli rifiuta qualsiasi dover essere, morale e politico, sia questo la legge, l'uomo, lo Stato, un valore o un principio. *L'Unico* rigetta ogni compito, missione o ideale in cui possa identificarsi e quindi annullarsi e in questo senso si sottrae persino a qualsivoglia legge o rapporto d'amore. Infatti, l'uomo che ama è spesso trasformato dal suo amore, perché cancella in sé tutto ciò che non conviene all'oggetto amato; egli dipende ancora da un altro, si adatta all'altro, è ancora passivo. Al contrario, l'uomo libero, veramente egoista è capace di amare solo se stesso.

L'io stirneriano è inoltre per definizione un irresponsabile, poiché anche la responsabilità, come l'amore, è per lui una categoria del sacro, in quanto mette capo a una relazione, a un rapporto di reciprocità con gli altri, concepiti come limiti al proprio agire.

Al contrario, per Stirner l'altro non è un limite: ciò che lega l'io all'altro non è la responsabilità obbligatoria, bensì il piacere, il vantaggio, la soddisfazione personale. *L'Unico* non conosce la responsabilità perché manca della nozione del rendere conto a un altro, dal momento che egli non ha rapporti essenziali che con se stesso.

a rivalutare il concetto di "ateismo religioso" mostrando come tale espressione, per quanto sorprendente, non è affatto un ossimoro. Egli infatti, pur prescindendo da qualsiasi riferimento al pensiero feuerbachiano, intende rivalutare proprio quei predicati di valore cristiani come paradigmatici di un atteggiamento genuinamente religioso nel quale sia gli atei che i credenti possano riconoscersi. A tal proposito, Dworkin fa degli esempi concreti di personalità che si sono definite atee, ma che risultano allo stesso tempo profondamente religiose, come Albert Einstein, il quale dichiarava che «sapere che ciò che ci è inaccessibile esiste realmente, manifestandosi come la più grande saggezza e la più grande bellezza che le nostre deboli facoltà possono comprendere solo in forma assolutamente primitiva: questa conoscenza, questa sensazione, è al centro della vera religiosità». Dworkin cita inoltre William James e Percy Bysshe Shelley, il quale «si dichiarò un ateo che tuttavia sentiva "la terribile ombra d'un invisibile Potere che fluttua in mezzo a noi, benché non vista"» (Cfr. R. Dworkin, *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 18). Dunque religione per Dworkin non significa necessariamente credere in Dio, essa è qualcosa di molto più profondo di Dio stesso e religioso in questo senso può essere considerato pure un ateo, dal momento che egli condivide col credente tutta una serie di convinzioni ed esperienze, nonché un'etica basata sul valore oggettivo. Gli atei infatti possono essere definiti religiosi poiché pur non credendo in un Dio personale, credono tuttavia in una sorta di forza spirituale che pervade gli uomini e il mondo. Risulta evidente in questa prospettiva la netta distanza che separa la posizione di Stirner da quella di Dworkin in merito al concetto di ateismo religioso. Per approfondire tale concetto cfr. T. Caporale, *Ateismo religioso e religione atea. Genesis e destinazione dell'antropoteismo feuerbachiano*, op. cit.

Dunque, tale io è l'individuo proprio, padrone di se stesso, che si autodetermina, e che è nato libero. Infatti, per lui la libertà non è una conquista progressiva, né qualcosa che possa essere concessa, ma qualcosa di originario. Essa non è pertanto una categoria etica, né un ideale da realizzare, in quanto è intrinseca all'io concreto e non implica il suo trascendimento. A tal proposito, Stirner introduce una distinzione importante tra emancipazione o "libertà negativa" e "libertà positiva" o egoistica: la prima è libertà data, concessa; solo la seconda è vera perché consiste nella capacità e possibilità di autodeterminazione. Tale libertà egoistica riposa perciò sulla proprietà, sul possesso. Per questo, più che di "uomo libero" si deve parlare di "individuo proprietario".

La proprietà è fondamento della libertà, perché costituisce il superamento definitivo dell'estraneità, della sacralità, di ciò che è da me inafferrabile.

Tale libertà originaria – che ha la proprietà quale suo fondamento – è alla base dell'egoismo: l'egoismo è a sua volta un tipo particolare di libertà, non illusoria, perché ha come punto di partenza e di arrivo l'individuo proprio, unico, onnipotente, la cui autodeterminazione coincide con il rifiuto dell'*a priori*, col porsi dell'io al di là del bene e del male.

L'egoismo è pertanto inconciliabile con la moralità: «*io* decido se *io* sono nel giusto; fuori di me non c'è alcun diritto o giustizia»⁵². L'io diventa così l'unica fonte di legittimazione, mentre la morale, al pari di ogni altra fissazione, rappresenta ciò che schiaccia l'io privandolo di ogni valore.

5. Nichilismo e individualismo: il paradosso dell'Unico nella prospettiva di Feuerbach

Da quanto detto finora sembrerebbe inevitabile definire Stirner un nichilista, poiché mette totalmente in crisi ogni certezza etica, religiosa, metafisica. Tuttavia, se da un lato egli nega ogni valore e ogni verità, dall'altro conserva e riconosce come vero ciò che ha il suo fondamento nell'io.

In questo modo Stirner si fa portavoce di una nuova dimensione ontologica della verità che va oltre quella propria della metafisica tradizionale (intesa quale *adaequatio rei et intellectus*), in quanto si basa su un nuovo rapporto: quello che intercorre tra la dimensione del singolo e la dimensione della sua proprietà: «tutte

⁵² M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, op. cit., p. 200.

le verità *sotto* di me mi sono care; una verità *sopra* di me, una verità in base alla quale io dovrei *orientarmi* è cosa che non conosco. Per me non c'è nessuna verità, perché non c'è niente al di sopra di me!»⁵³.

In altri termini, la verità di cui parla Stirner è quella dell'egoismo e della potenza, quale fondamento dell'agire di ciascuno, senza eccezione alcuna. La sua convinzione sfocia così in una sorta di dogmatismo⁵⁴: tutti sono egoisti, tutti sono unici, tutti agiscono sulla base del proprio personale interesse e godimento.

L'orizzonte ontologico dell'egoismo stirneriano include quindi necessariamente la concezione della verità, che viene a coincidere con la forza, la proprietà, il “sentirsi padroni-di”, l’“essere in possesso-di”: è vero solo ciò che è in nostro potere, mentre è falso tutto ciò che sfugge ad esso.

La stessa dimensione morale viene sicuramente ristretta da Stirner, ma non possiamo dire che essa sia del tutto eliminata, bensì solamente riportata alla legislazione soggettiva. Infatti, l'io, privo di ogni “missione”, è a se stesso la propria norma: non si tratta di distruggere una determinata legge per farla sostituire da un'altra, bensì

distruggere la legge solo perché essa rappresenta “qualcosa sopra di me”, cioè solo in quanto essa mi impedisce di raggiungere la dimensione dell'essere come proprietà. Affermare quindi che il diritto [...] deve diventare “mio” diritto non significa esprimere un semplice atto di ribellione sociale, ma un atto esistenziale, dove al posto di una norma divina o umana viene posto l'uomo non come dimensione universale ma come dimensione singola: l'io come unico⁵⁵.

Da tale premessa deriva in campo etico un relativismo estremo; rispetto alle cose ognuno istituisce rapporti personali, comportandosi così verso uno stesso oggetto in modi differenti. Da qui una morale egoistica, fondata sul potere e la forza, dove l'essenza stessa dell'uomo viene a coincidere con tale potere, con la proprietà.

⁵³ Ivi, p. 369.

⁵⁴ «A nostro avviso pochi filosofi sono così dogmatici nella affermazione di conoscere la verità come Stirner. Addirittura, verso la conclusione del suo volume, egli si sente disposto a rispondere alla nota domanda che Pilato rivolge a Cristo, cioè alla domanda che cosa sia mai la verità. Ecco la risposta di Stirner: “La verità, mio caro Pilato, è – il padrone, e tutti coloro che cercano la verità, cercano e lodano il padrone» (G. Penzo, *Max Stirner*, op. cit., p. 171).

⁵⁵ Ivi, p. 287.

Essa si riduce a forza poiché ciò che l'uomo non è, significa semplicemente che non è in potere di esserlo. Infatti, per Stirner la vita, non è qualcosa che ci viene data in dono, né è un prodotto della società, ma è qualcosa che viene plasmata da ognuno di noi.

Eppure, tale spiegazione dell'essere non esclude l'imprescindibile interrogativo sul significato dell'essere stesso: eliminato Dio, eliminato l'uomo inteso come genere umano, resta l'esperienza del singolo alla quale bisogna pur attribuire un senso. Come puntualizza Lachmann⁵⁶, la tematica di Stirner si presenta come una indagine sul senso della vita, anche se manca in lui qualsiasi dichiarazione esplicita che vada in tale direzione.

Dunque, il suo nichilismo, al pari di quello nietzschiano, rappresenterebbe non un punto di arrivo, bensì un punto di partenza per aprire un colloquio su una determinata concezione dell'essere, nonostante Stirner abbia tentato in ogni modo di superare ogni concezione dell'essere.

Infatti, sembrerebbe che la sua riflessione si fermi al solo momento distruttivo di ogni valore e di ogni orizzonte di universalità, di sacralità, ma a ben guardare c'è comunque in lui una tensione inconsapevole verso una *pars construens*, anche se, alla fine, forse mai pienamente realizzata.

Nell'orizzonte dell'egoismo stirneriano emerge ancora, nonostante tutto, un bisogno di stabilità, garantita dal porre il singolo stesso quale unico fondamento, sebbene effimero, caduco, fallibile e perituro. *L'Unico* infatti sostiene: «Io ho fondato la mia causa su nulla»⁵⁷: non dice “sul nulla”, ma proprio “su nulla” e ciò significa che il nichilismo che ne consegue non si basa su un'affermazione filosofica del nulla, inteso come niente, il che di per sé è già qualcosa, bensì sulla negazione di ogni fondamento eterno che trascenda l'esistenza originaria e irripetibile dell'individuo singolo.

Io ho fondato la mia causa su nulla significa che ho fondato la mia causa su me stesso che sono caduco, che sono nulla, ma non nel senso della vuotezza, del niente, bensì nel senso che sono il nulla creatore, che rinuncia a cullarsi nelle illusioni metafisiche e nella fede nei valori tradizionali.

⁵⁶ Cfr. B. Lachmann, *Protagoras-Nietzsche-Stirner. Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus*, Beilage zum «Archiv für Geschichte der Philosophie» 2, Leonhard Simion, Berlin 1914, pp. 1-71.

⁵⁷ M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, op. cit., p. 11.

Tale io ne guadagna in termini di incomparabilità e assoluta esclusività. L'Unico infatti è un essere effimero, che vive nel tempo determinato, nella dimensione del qui e ora, del momento, che non è oggetto né del pensiero né del linguaggio, ultimi residui della metafisica⁵⁸. La sua ineffabilità e indicibilità è dovuta da un lato alla sua materialità, corporeità e singolarità che non si lasciano generalizzare, tradurre in ideale; dall'altro alla sua caducità e contingenza.

Non si può non notare nell'ambito di questo discorso sulla indicibilità dell'Unico una certa vicinanza al prospettivismo nietzschiano: non c'è un'unica verità, ma ce ne sono troppe, una per ogni piano di immanenza dal quale produciamo i nostri concetti, una per ogni singolarità individuale. Così come non c'è alcun concetto che possa esaurire la realtà dell'Ente Sommo, allo stesso modo nessun concetto potrà mai dire ed esaurire l'unicità dell'io stirneriano, sempre al di là del poter essere detta in un'unica affermazione che si pretenda essere vera.

Feuerbach sosterrà, nell'ambito della sua polemica con Stirner⁵⁹, che proprio questa incomparabilità ed esclusività dell'*Unico*, costituiscono la via d'accesso alla religione, il primo passo nel processo di divinizzazione dell'individuo:

Stirner finiva per creare un individuo che è Dio a se stesso. Con grande acutezza Feuerbach svela così, *ante litteram*, la via che poteva portare all'uomo-Dio nietzschiano e che ha il suo punto d'inizio nell'io stirneriano "senza presupposti", che "pone la sua causa su nulla". È dunque Stirner per Feuerbach il vero "ateo devoto" giacché, disconoscendo il genere, sostituisce all' "Unico del cielo" l'"Unico della terra"⁶⁰.

⁵⁸ «La lingua è il più grande tiranno: è il capo di tutte le schiere di "idee fisse", che scendono in campo contro di noi. La lingua, come il pensiero, deve diventare la tua proprietà» (J.H. Mackay, *Max Stirner. Vita e opere*, op. cit., p. 154).

⁵⁹ Sulla polemica Feuerbach-Stirner cfr. L. Feuerbach, *Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigsten und sein Eigentum*, in *Wigand's Vierteljahrsschrift*, vol. 2, 1845; tr. it. *Su «L'essenza del cristianesimo» a proposito di «L'unico e la sua proprietà»*, in *Opere*, tr. it. C. Cesa, op. cit., p. 256; M. Stirner, *Recensenten Stirners*, in *Wigand's Vierteljahrsschrift*, vol. 3, 1845, pp. 147-194; tr. it. *I recensori di Stirner*, in *Scritti Minori*, tr. it. G. Riva, Pàtron, Bologna 1983, pp. 103-153; F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro*, op. cit., pp. 17-42; Id., *L'essenza umana: Stirner e i suoi contemporanei*, Il Picchio, Bologna 1993; F. Bazzani, *Il tempo dell'esistenza. Stirner/Feuerbach/Marx*, Franco Angeli, Milano 1987.

⁶⁰ V. Franco, *Etiche Possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996, p. 29.

Questo io senza limiti, unico e incomparabile, finiva così per essere asessuato, indistinto e metafisico, un «*avanzo non digerito del vecchio soprannaturalismo cristiano*»⁶¹, contrariamente alle reali intenzioni di Stirner.

Invece, il *Genere* che teorizza Feuerbach, in quanto relazione con l'altro, riconoscimento del Tu, incontro dei due sessi, permetteva un reale superamento della dimensione religiosa⁶²: «riconoscere l'altro sesso implica, per ciò stesso, il trascendimento del proprio io [...] stabilire una relazione significa porre dei limiti all'assoluto Unico che ha inizio e fine in se stesso, riconoscersi come *parzialità*»⁶³.

Al contrario, restare nell'assolutezza dell'*Unico*, che risolve in sé l'intera umanità, significa ricreare, dopo Feuerbach, le condizioni di una nuova divinità religiosa, di una nuova fissazione.

Questa critica feuerbachiana, per quanto sotto certi aspetti condivisibile, ci induce a un'ulteriore precisazione sulla peculiarità del soggetto di Stirner: esso non è assoluto, né solo, bensì *Unico*. La centralità dell'*Unico* rispetto al proprio mondo non significa una sua autosufficienza – che è impossibile nell'ottica stirneriana – bensì una sicurezza che gli consente di sottrarsi a quel senso di inferiorità che sorge di fronte a un ideale precostituito.

Dunque, l'*Unico* non è autosufficiente e neppure solo. Al contrario, una certa socialità caratterizza paradossalmente lo stesso egoismo⁶⁴, dal momento che il

⁶¹ L. Feuerbach, *Su «L'essenza del cristianesimo» a proposito di «L'unico e la sua proprietà»*, op. cit., p. 256.

⁶² Al contrario, a giudizio di Stirner, la filosofia feuerbachiana risente ancora di forti residui idealistici, evidenti nella sua concezione del Genere posto come ideale astratto al di sopra dei singoli individui, nonché nella sua stessa rivalutazione della sensibilità alla quale egli attribuisce potenzialità spirituali che essa non possiede affatto. Feuerbach replica alle accuse mossegli da Stirner sostenendo che il concetto di Genere non ha il significato di un'astrazione; esso piuttosto indica il tu, l'altro, gli altri individui umani esistenti fuori di me. Feuerbach insomma non è disposto a rinunciare, in nome dell'individuo, alla dimensione comunitaria dell'esistenza: un individuo non può, a suo giudizio, essere separato nella sua unicità ed esclusività, dalla classe o dal genere cui appartiene, perdendo di vista il suo legame con gli altri, la sua natura comune. Considerare l'individuo separato dagli altri, chiuso nella sua soggettività, ha sempre costituito la base delle credenze religiose, nelle quali Stirner, col suo Unico, rischierebbe paradossalmente di ricadere.

⁶³ V. Franco, *Etiche Possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, op. cit., p. 30.

⁶⁴ «Ma che cosa dovrebbe succedere? Forse che la vita sociale deve cessare ed ogni forma di socievolezza, di affratellamento, insomma tutto ciò che è stato creato dal principio dell'amore, dal principio sociale, deve scomparire? Continuerà sempre a succedere che uno cerca un altro perché ne *ha bisogno* oppure che uno si adatta ad un altro perché ne *ha bisogno*! Ma la differenza è questa: allora il singolo si *unirà* veramente al singolo, mentre prima essi erano *legati* da un

contatto con gli altri io è necessario al singolo per dispiegare la propria forza, ossia per permettergli di ottenere più di quanto avrebbe potuto da solo. Tale obiettivo però non può essere conseguito né nella moderna società, né all'interno di uno stato, dal momento che, come sostiene Stirner,

le nostre società e Stati *esistono*, senza che noi li *facciamo*, si riuniscono senza che noi li riuniamo, sono predestinati e sussistono o hanno una *sussistenza* propria, indipendente, sono l'indissolubile sussistente di fronte a noi egoisti. [...] Uno Stato è una realtà presente anche senza il mio concorso: io vengo al mondo in esso, in esso vengo educato, gli sono obbligato e devo rendergli "omaggio". [...] Lo Stato mi educa a diventare uno "strumento utile", un "membro utile della società"⁶⁵.

Tuttavia, il rifiuto della società da parte di Stirner non sta ad indicare un assurdo solipsismo, ma rappresenta lo sforzo per far sì che la dimensione autentica dell'io, ossia la proprietà, non venga a smarrirsi nel contatto con gli altri:

Stirner non si interessa affatto di migliorare la società, ciò che Marx e Engels hanno perfettamente compreso, e perciò non ha la pretesa di presentare un nuovo modello di vivere sociale più o meno utopistico. Ma egli intende mostrare soltanto come sia ancora possibile vivere una vita tutta propria, egoistica, senza con ciò dover rinunciare a una vita comune con altri. Se ciò sia possibile, o meglio, realizzabile è una questione quanto mai problematica, poiché, ipso facto che l'uomo si unisce al suo simile, sorgono subito dei rapporti, dei principi. Stirner, evidentemente, non nega la possibilità di tali rapporti e principi ma cerca soltanto di far in modo che tali rapporti e principi non diventino determinanti, perché allora sarebbe la fine della libertà dell'io⁶⁶.

Dunque, conservare la dimensione autentica dell'io è possibile solo all'interno di una nuova modalità associativa: l'unione di egoisti consapevoli, creata dai singoli stessi mediante accordi al fine di raggiungere più efficacemente i propri

vincolo: il padre e il figlio, prima che questi abbia raggiunto la maggiore età, sono legati da un vincolo; dopo possono decidere autonomamente di stare insieme, ma prima si *appartenevano* necessariamente come membri della stessa famiglia (erano i "sudditi" della famiglia), dopo si uniscono come egoisti, il loro rapporto di parentela rimane, ma esso non li vincola più» (M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, op. cit., p. 145).

⁶⁵ Ivi, pp. 234-235.

⁶⁶ G. Penzo, *Max Stirner*, op. cit., p. 325.

obiettivi⁶⁷. Infatti, nell'unione non è il singolo che deve servire all'altro, ma è l'altro che deve servire al singolo affinché questi possa essergli d'aiuto nel tentativo di moltiplicare la propria forza. L'unione sorge solo laddove, pur essendovi diversi individui, ciascuno si sente estraneo nei confronti dell'altro e lo considera solo quale strumento da utilizzare:

nell'unione ti fai valere; nella società vieni usato. Tu o la società, proprietario o pezzente, egoista o socialista! Sulla porta del nostro tempo c'è scritto: "Valorizza te stesso!". Insorgi contro le istituzioni che minacciano la tua proprietà; non la rivoluzione, ma la ribellione! Non ho doveri nei confronti degli altri, non mi umilio più davanti a nessun potere. [...] Dietro di noi ci sono secoli di desiderio e speranza; davanti a noi c'è il tempo del godimento⁶⁸.

È evidente che un tale godere e usare la vita risulta ben lontano dalla dimensione romantica dell'io, diviso tra essere e dover-essere e quindi sempre alla ricerca di un senso del vivere, in un continuo tendere oltre se stesso.

6. Oltre il presunto nichilismo di Stirner. Feuerbach e la ricerca di un fondamento valoriale

Da quanto detto finora risulta che Stirner promuove una nuova dimensione etica dell'io come autogodimento, come *mio* io, che si possiede e fa di sé ciò che vuole, come qualsiasi altra cosa che gli è propria. In questo nuovo ambito non si tratta più di sapere come si deve vivere la vita, ma solo come spenderla e utilizzarla a proprio piacimento.

⁶⁷ «L'unione non sta insieme né per un legame (*Band*) naturale, né per uno spirituale e non è né una lega (*Bund*) naturale né una spirituale. Non è un sangue o una *fede* (cioè uno spirito) a fondarla. In un legame naturale quale è quello di una famiglia, di una stirpe, di una nazione e persino dell'umanità – i singoli hanno valore solo come esemplari (*Exemplaren*) della stessa specie o dello stesso genere; in un legame spirituale, quale è quello di una comunità (*Gemeinde*), di una Chiesa – il singolo non ha altro significato che quello di essere un *membro* dello stesso spirito; nell'un caso come nell'altro ciò che tu sei come unico deve essere represso. Come unico puoi affermarti solo nell'unione, perché l'unione non ti possiede: sei tu che la possiedi o ne fai uso» (F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, op. cit., pp. 132-133).

⁶⁸ J.H. Mackay, *Max Stirner. Vita e Opere*, op. cit., p. 153.

In ciò consiste la vera libertà e l'autentica modalità associativa, propria di chi ha potere sulla propria vita presente e si serve di quella degli altri per accrescere tale potere. Pertanto

se è vero che nell'egoismo stirneriano esistono i presupposti per una rifondazione della socialità, questa non trova [...] la propria base in un'originaria pulsione verso la comunità. Estranea a Stirner è l'idea [...] che la solidarietà sia una legge della natura infinitamente più importante della lotta per l'esistenza [...] egli si assegna il compito, a suo avviso più urgente, di liberare gli uomini dalla falsa opinione, che li ha accompagnati in tutto il corso della loro storia culturale, di essere capaci di sentimenti di dedizione assolutamente disinteressati⁶⁹.

Eppure, non si deve cedere, sulla base di queste considerazioni, alla falsa opinione secondo la quale quello promosso da Stirner sia nient'altro che un rozzo egoismo o un'arroganza spregiudicata di fronte alla legge. Bisogna piuttosto scorgere nella dimensione di quell'egoismo il tentativo di dissolvere del tutto l'orizzonte della trascendenza per cogliere il fondamento dell'essere nell'io considerato nel suo esistere fattuale. Quello stirneriano è dunque un filosofare che vuole fondarsi su un'immanenza assoluta.

Si tratta di una maniera di filosofare – come emerge dall'accurata analisi di Ferruccio Andolfi⁷⁰ – molto diversa da quella feuerbachiana, dal momento che la concezione stirneriana dell'“Unico” trascende qualsiasi definizione o caratteristica, sia essa legata al concetto di individuo autentico, di essere umano o di spirito. Questa entità, non essendo classificabile in nessuna categoria preesistente, manifesta la libertà di non essere vincolata da alcuna definizione specifica. Tuttavia, la questione che può essere sollevata è come la nozione di “Unico”, che Stirner attribuisce universalmente a ogni persona, possa evitare di diventare essa stessa una categoria universale. Per affrontare questo paradosso, egli si appella ai principi del nominalismo, sostenendo che “l'Unico” è semplicemente un termine, che allude a qualcosa al di là del suo significato letterale e non dovrebbe essere visto come un concetto contrapposto ad altri. La sua identità viene definita caso per caso dall'individuo al quale si riferisce, senza possedere una sua essenza concettuale intrinseca. A differenza di altre categorie filosofiche, che possono essere esplicita-

⁶⁹ F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, op. cit., pp. 108-109.

⁷⁰ Cfr. Ivi, pp. 24-26.

te e sviluppate, l'“Unico” si identifica esclusivamente con l'evoluzione personale di un individuo. Affermare che qualcuno è “Unico” è tautologico, equivalente a dire “tu sei te stesso”, una constatazione apparentemente priva di contenuto ma che sottolinea l'irriducibilità dell'Unico alla singola individualità.

Dunque, questa nozione è, per sua stessa natura, al di là della comprensione e della descrizione. La specificità di ogni individuo, come il concetto di Dio nella teologia negativa, sfugge a qualsiasi tentativo di classificazione. Tuttavia – come sottolinea Andolfi – questo punto di vista si scontra con una critica significativa: se l'Unico fosse veramente ineffabile come Stirner sostiene, non avrebbe potuto essere l'oggetto di un'intera opera. Questa osservazione solleva interrogativi sulla coerenza dell'argomentazione stirneriana relativa alla totale indescrivibilità dell'Unico. Ma una questione ancora più calzante è se in questa nuova dimensione ontologica dell'egoismo, dove viene negata ogni idealità, si possa parlare ancora di valori creati dal soggetto come singolo.

A ben guardare, infatti, Stirner non intende negare l'esistenza dei valori in quanto tali, ma soltanto la loro dimensione oggettiva, ponendo la radice di essi non nel soggetto astratto bensì nell'io esistente. Dunque, l'orizzonte valoriale trova semplicemente un diverso punto d'appoggio, all'interno di una critica che non è fine a se stessa.

Quanto detto fa emergere la problematicità insita tanto nel nichilismo *lato sensu*, quanto nel nichilismo stirneriano, che può essere considerato, in verità, un radicale individualismo, ossia un nichilismo inteso come negazione di ogni fondamento ma, nel contempo, punto di partenza per l'affermazione del singolo quale unico fondamento. Infatti, quella di Stirner è sì una sfiducia nei confronti di tutti i valori riconosciuti (Dio, umanità, giustizia, libertà), tuttavia resta un punto fermo di fronte al quale la sua critica si arresta, ed è la realtà unica e incomparabile dei singoli individui, finora soggiogati da quelle categorie universali.

Pertanto, Stirner opera questa demolizione dei valori col solo scopo di mantenere intatta l'indipendenza dell'io, l'unico soggetto creatore dei valori stessi.

A questo punto non sarebbe fuori luogo l'obiezione secondo la quale nell'ambito di tale nuovo fondamento dell'essere proposto da Stirner ricompaia ancora una volta la dimensione teologica e trascendente, in quanto all'Unico appartiene quel sommo attributo divino che è la creazione.

Tuttavia, in risposta a tale critica, occorre chiarire che questa dimensione creazionista dell'io è da intendersi solo in modo formalistico, come “capacità-di”, senza con ciò proporre effettivamente un nuovo orizzonte di valori, come farà invece Nietzsche.

Infatti, l'egoista stirneriano non ha di fronte un insieme di ideali cui ispirarsi, ma solo una serie di valori che deve di continuo combattere e quindi superare, perché egli non è chiamato a nessuna missione, non ha alcun compito, proprio come una pianta o un animale, che mancano di qualsiasi vocazione.

A tal proposito, c'è una lettera sulla quale ha richiamato l'attenzione Carl Schmitt, dalla quale emerge l'esito ultimo cui approda il pensiero di Stirner:

la sua pulsione ultima la esprime in una lettera nella quale dice: ridiventeremo allora come gli animali della foresta e i fiori di campo. Questa è la vera nostalgia di un simile invasato dell'io. Questo è il nuovo paradiso. Questi la natura e il diritto naturale, l'eliminazione dell'autoalienazione e dell'autoestranazione in una corporeità senza problemi. La felicità adamitica del *Giardino delle delizie* che Hieronymus Bosch ha gettato in bianca nudità su tavola. Ma vi si aggiungano gli animali della foresta e i fiori di campo. Il volo dei moscerini nel raggio di sole. [...] Il cinguettio completamente spensierato della gazza ladra di Rossini⁷¹.

Dall'analisi di questo documento emerge che la riflessione stirneriana, il suo filosofare senza trascendenza, sembrerebbe approdare a una forma estrema di nichilismo dove la vita umana è ridotta a vita vegetativa, senza alcuna missione, ma solo con una serie di forze da impiegare come meglio possibile per godere e consumare il mondo. Si assiste alla dissoluzione di ogni valore, di ogni vocazione, di ogni ideale, per lasciar sopravvivere quale unica verità il singolo con le sue sole forze, che egli non può lasciare inattive, senza con ciò annullare la vita stessa.

L'obiettivo di Stirner, dunque, non è tanto la nietzschiana trasvalutazione dei valori, quanto la conservazione dell'autonomia, della libertà del singolo, da qualsiasi ideale presupposto, anche immanente, che sia altro rispetto a lui. Ciò che rimane è l'*Unico* come il principio ultimo, come l'ultimo orizzonte, oltre il quale non si può procedere.

Egli diventa paradossalmente, in questa dissoluzione di ogni fondamento, il nuovo unico fondamento, la nuova verità in cui credere, sebbene si tratti di una verità effimera, caduca, tutt'altro che assoluta.

Questa critica di Stirner ai valori oggettivi e la sua proposta di radicarli nell'io esistente piuttosto che in un soggetto astratto solleva interrogativi significativi sulla natura e sulla fonte dei principi etici e morali. Mentre Stirner si distac-

⁷¹ F. Volpi, *Il Nichilismo*, op. cit., p. 31.

ca dall'idealismo, negando ogni trascendenza e ponendo l'individuo al centro dell'universo valoriale, Feuerbach offre una prospettiva diversa che può essere vista sia in continuità che in contrapposizione con il radicalismo stirneriano.

Egli, nella sua *Filosofia dell'avvenire*, critica l'idealismo hegeliano e la filosofia speculativa, proponendo un ritorno all'umanesimo e alla materialità dell'esistenza e chiarisce che l'essenza dell'uomo non si trova nella solitudine dell'io, ma nelle relazioni interpersonali tra questo io e la comunità cui appartiene. I valori, quindi, non sono semplicemente prodotti arbitrariamente dal singolo, ma emergono dal tessuto delle relazioni umane e dal loro reciproco riconoscimento. Questo approccio si contrappone alla visione stirneriana – per la quale l'individuo è l'arbitro supremo della morale – suggerendo che i valori hanno una radice condivisa nell'esperienza umana collettiva.

In questo senso, Feuerbach potrebbe essere visto come una risposta al nichilismo implicito nella filosofia di Stirner. Mentre infatti quest'ultimo sfida il fondamento di tutti i valori esterni all'io, Feuerbach cerca di riancorarli a una base più ampia, quella dell'umanità stessa. La sua critica si rivolge così non solo all'idealismo, ma anche al rischio di un nichilismo che nega ogni valore al di fuori del sé. Feuerbach, pertanto, non nega l'importanza dell'individuo, ma lo integra in un contesto più ampio di relazioni, nel quale i valori sono visti come emergenti dalla nostra natura condivisa e dall'interazione reciproca tra i soggetti.

L'approccio feuerbachiano offre in tal senso un contrappunto al nichilismo stirneriano, suggerendo che la negazione di ogni idealità al di fuori dell'io possa essere superata attraverso un riconoscimento dell'interdipendenza e della socialità umana come fondamento della morale.

Dunque, l'aggiunta di Feuerbach al dibattito sollevato da Stirner introduce una dimensione comunitaria e relazionale nella discussione sui valori, offrendo una via d'uscita dal nichilismo che non si rifugia nell'egoismo, ma piuttosto nell'essenza condivisa dell'umanità. Questa prospettiva non solo sfida l'individualismo radicale di Stirner, ma propone anche una visione più ricca e complessa sulla natura dei valori e sul loro fondamento.

CAPITOLO IV

Mortalità, morale e ricerca di autenticità. Feuerbach, Nietzsche e le tecnologie digitali

1. *Feuerbach e Nietzsche di fronte alla morte e al senso dell'esistenza*

Nell'ambito della sua riflessione sulla morale e sull'universo valoriale, Feuerbach mette a fuoco che il problema dell'uomo non è tanto il nulla o la sofferenza in se stessa, bensì la mancanza di risposta al perché, l'assenza di senso, nonché la presa di consapevolezza del suo destino mortale:

che cosa desiderano gli uomini più ardentemente, se non di essere liberati dalla morte? [...] Che si brama maggiormente, se non di essere liberati dalla morte e dalla dannazione eterna? Chi non vorrebbe essere senza colpa ed avere una coscienza lieta e buona davanti a Dio? Non constatiamo, forse, che tutti gli uomini si sforzano di ottenere queste cose con preghiere, digiuni, pellegrinaggi, abbazie, pratiche monacali e pretesche? Che cosa li spinge? Il peccato, la morte, l'inferno, dai quali vorrebbero volentieri mettersi al riparo¹.

E per trovare riparo di fronte alla morte e al nulla che gli appartiene, l'individuo si è costruito una disciplina che esprime la presunzione tutta umana di regolarizzare "il regno dell'oscurità", ossia la teologia, saldamente ancorata a una morale fondata su valori oggettivi e assolutamente trascendenti.

Di contro, Feuerbach – in particolare nelle sue *Tesi* e nell'*Essenza della religione* – sottolinea l'importanza che il limite ha nella sua antropologia, nonché la totale contingenza dell'uomo radicalmente ancorata alla morte: «vergognosa, certo, è la nascita, e dolorosa la morte; ma chi non vuol cominciare né finire, rinunci al rango di essere vivente. L'eternità esclude la vita, la vita l'eternità»². Ma è già in quello scritto giovanile che sono i *Pensieri sulla morte e l'immortalità* che

¹ L. Feuerbach, *Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, op. cit., pp. 181-182.

² Id., *L'Essenza della religione*, a cura di A. Marietti Solmi, op. cit., p. 31.

egli sottolineava la necessità che l'uomo ricordasse di essere transeunte e mortale e che la morte non costituiva solo la fine, ma anche il principio del suo esistere. Stando alle sue stesse parole, essa «non è *a posteriori*, ma *a priori*, è la condizione presupposta e preliminare del tuo esistere; come tu, attraverso la morte, esci dall'esistere, così vi entri anche, e solo attraverso essa»³. Feuerbach arriverà a sostenere che solo una mentalità volgare concepisce la morte come mera necessità biologica, naturale e che essa presuppone il pensiero, la coscienza, lo spirito. Solo gli stolti credono, illudendosi, che la vita spirituale sia successiva alla morte, senza rendersi conto che quest'ultima presuppone già l'elemento della spiritualità, la coscienza, la libertà e il volere. A tal proposito egli mette in luce che

ogni uomo ha una destinazione, un fine e una determinazione razionale del suo esistere, che si manifesta e appare anzitutto nell'individuo come impulso, aspirazione, attitudine, inclinazione: è la determinazione finale della sua vita che è la sua forza, la sua capacità, la sua attitudine. La destinazione dell'individuo è la sua essenza sacra e inviolabile, l'impulso di tutti gli impulsi, l'anima della sua anima, il principio della sua vita, il genio che lo protegge e lo difende; la necessità interiore, il destino provvidenziale del suo esistere⁴.

Stando a tale dichiarazione deriva che l'essenza dell'uomo per Feuerbach consiste proprio in questo suo carattere di finitezza, in questa sua destinazione, in questa sua limitatezza, in una parola nel nulla che gli appartiene.

Tale visione dell'essenza umana, radicata nella finitezza e nella contingenza, sottende la critica feuerbachiana alla religione e alla morale cristiana basata su valori assoluti e trascendenti. Più precisamente egli sostiene che proprio l'idea della morte costituisce il fondamento della fede in Dio:

noi, dunque, non abbiamo bisogno di Dio per questa vita, ma unicamente per – o piuttosto – contro la morte. In realtà, è la morte (in quanto espressione determinante della nostra finitezza e dipendenza da una realtà esteriore, vale a dire dalla natura) ciò che costituisce il fondamento ultimo della religione. Scopo supremo della fede, almeno di quella cristiana, è rappresentato infatti dal desiderio di eliminare questo limite, dall'anelito verso l'immortalità, per conseguire la quale Dio si rivela mezzo indispensabile⁵.

³ Id. *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in *Opere*, op. cit., p. 38.

⁴ Ivi, pp. 71-72.

⁵ Id., *Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, op. cit., p. 195.

Dunque, la consapevolezza della mortalità è una delle principali forze motrici che stanno dietro la creazione delle religioni e tale consapevolezza condivide con l'esperienza religiosa il suo significato di essere legame, "ciò che lega" l'umanità in un senso profondamente esistenziale e sociale. Stando all'interpretazione feuerbachiana, la religione nasce dall'esigenza umana di affrontare e dare senso alla morte, al dolore e alla finitezza dell'esistenza. In tal modo, la morte diventa un punto di collegamento universale tra gli individui, che li spinge a cercare significati e valori condivisi al di là della propria esistenza terrena.

Pertanto, l'aspetto positivo della consapevolezza della propria mortalità consiste nel fatto che essa induce gli uomini a valorizzare i legami sociali e affettivi, a riconoscere l'importanza della solidarietà e del vivere in comunione. In questo contesto, infatti, la morte diventa un'esperienza che, nonostante la sua inevitabilità e il suo aspetto tragico, ha il potere di unire le persone, spingendole a riflettere sui valori fondamentali della loro esistenza. Essa, dunque, a giudizio di Feuerbach, non è solo una fine in sé, ma un elemento essenziale che forma la coscienza umana, influenzando profondamente le strutture sociali, culturali e religiose. Attraverso la riflessione sulla morte, infatti, l'umanità è in grado di esplorare le dimensioni più profonde della vita⁶, trovando significato e connessione in un mondo caratterizzato dalla finitezza e dalla transitorietà.

Da ciò deriva che l'idea feuerbachiana di morte funge da "ciò che lega" l'umanità non solo nel senso della comune mortalità che caratterizza tutti gli esseri viventi, ma anche nel suo essere una forza motrice dietro la ricerca di significato, dietro la costruzione di comunità e la creazione di sistemi di credenze che mirano a superare la limitatezza dell'esistere individuale. Pertanto, la morte ha in comune con la morale e la religione il richiamo al nesso io-tu intorno al quale ruota tutta l'antropologia feuerbachiana:

tu – come mi insegna palpabilmente l'esperienza, e come tu stesso ammetti – non esisti da solo: e saremo allora tutti e due obbligati a convincerci che l'esistenza di noi è inseparabile dall'esistenza di altri, e che gli altri, in quanto individui particolari, parte-

⁶ «Soltanto se l'uomo tornerà a comprendere che la morte non è mera apparenza, ma qualche cosa di reale e di autentico che conclude senza residui la vita dell'individuo, e acquisterà coscienza della sua finitezza, soltanto allora egli avrà il coraggio di ricominciare una nuova vita, sentirà il bisogno pressante di dare alla sua attività spirituale, a rimprovero del suo passato, un contenuto che sia assolutamente autentico ed essenziale, e davvero infinito»; Id., *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in *Opere*, op. cit., p. 23.

cipano della nostra essenza e della nostra natura non meno necessariamente di quanto noi partecipiamo di noi stessi. E soprattutto nell'amore, oltre che in molte azioni e percezioni, noi testimoniamo di fatto che la nostra essenza esige altri [...] Dopo la tua morte, quindi, rimangono gli altri, la tua essenza, l'umanità e senza che la tua morte li abbia colpiti o diminuiti. [...] e quindi saranno eterni anche le persone, gli individui coscienti, volenti, liberi. Ma tu, personalmente, in quanto persona determinata, oggetto della coscienza e non coscienza, uscirai necessariamente, una volta, dalla coscienza, e al tuo posto, nel mondo della coscienza, verrà una nuova persona, una persona fresca⁷.

Questa dichiarazione di Feuerbach evidenzia un aspetto fondamentale della sua filosofia: la trasformazione della morte da evento solitario e angosciante a esperienza condivisa che acquista un significato collettivo. Tale passaggio riflette il tentativo feuerbachiano di "umanizzare" la morte, inserendola in un contesto sociale e collettivo che ne mitighi l'aspetto tragico e ne faccia un elemento integrante dell'esperienza umana.

Egli infatti sostiene che, quando la morte viene intesa e vissuta all'interno di una comunità, perde parte del suo potere intimidatorio e diventa più accettabile. Ciò non significa che il dolore o il lutto vengano meno, ma che attraverso la condivisione di queste esperienze, l'individuo non si trova più ad affrontarle in isolamento. Esse diventano invece parte di un tessuto sociale più ampio che offre sostegno, comprensione e, in certi casi, significato.

Questo discorso si collega in modo evidente alla visione feuerbachiana della religione e della sua funzione sociale. Le pratiche religiose intorno alla morte, infatti, possono fornire un linguaggio comune attraverso cui la comunità esprime il lutto, celebra la vita del defunto e trova un senso di continuità oltre la perdita. Feuerbach vede in questi rituali una manifestazione della tendenza umana a cercare conforto nella condivisione e nella solidarietà, trasformando così la morte in un'esperienza che, pur rimanendo dolorosa, può essere affrontata collettivamente.

Rendendo la morte un'esperienza condivisa, egli sottolinea anche l'importanza dei legami umani e della comunità. Essa diventa un momento in cui l'essenza sociale dell'umanità si manifesta con forza, ricordando agli individui la loro interdipendenza e il valore delle relazioni.

Attraverso questa prospettiva, dunque, la morte, pur restando un evento inevitabile e spesso doloroso, viene riconfigurata come un'esperienza che lega pro-

⁷ Ivi, p. 67.

fondamente gli esseri umani, offrendo loro la possibilità di trovare conforto e significato nell'accettazione collettiva della comune mortalità.

Le riflessioni di Feuerbach sulla morale e il senso dell'esistenza costituiscono un fondamentale punto di partenza per comprendere la transizione verso alcune delle tematiche che saranno centrali nella filosofia nietzschiana. Egli, con il suo approccio critico nei confronti dei valori oggettivi e trascendenti, anticipa alcune delle questioni più provocatorie che saranno poi approfondite da Nietzsche stesso. Quest'ultimo, infatti, raccoglie l'eredità feuerbachiana, spingendosi però oltre, nella critica della morale tradizionale, smascherando le sue radici nel desiderio umano di sicurezza e conforto di fronte alla morte e all'incertezza.

Anche per lui l'uomo è un animale incline all'illusione; più nello specifico potrebbe essere definito un "narciso"⁸, incapace di scorgere la sua innata bellezza.

Ne *La Gaia scienza* Nietzsche con una consapevolezza drammatica e angosciante mette a nudo la condizione tragica dell'umanità, nel panorama della cultura dell'Occidente cristiano:

il carattere complessivo del mondo è caos per tutta l'eternità, [...] nel senso di [...] un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane. [...] l'universo non è perfetto, né bello, né nobile e non vuol diventare nulla di tutto questo, [...] Non è assolutamente toccato da nessuno dei nostri giudizi estetici e morali! Non ha neppure un istinto d'autoconservazione e tanto meno istinti in generale: non conosce neppure leggi. Guardiamoci dal dire che esistono leggi nella natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce. Se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso [...] Guardiamoci dal dire che la morte sarebbe quel che si contrappone alla vita. [...] Guardiamoci dal pensare che il

⁸ Si tratta di una suggestiva espressione di Paolo Ercolani, che nel suo testo dedicato a Nietzsche, sostiene che «se l'uomo in quanto tale avesse un nome, al di là dei singoli individui che ne posseggono uno proprio, questo sarebbe "Narciso". Non solo e non tanto il personaggio mitologico condannato a innamorarsi della propria immagine, quanto piuttosto la figura che la psicologia ha fatto propria per definire icasticamente una patologia specifica. [...] Il suo è un bisogno costante e patologico di essere salvato dall'angoscia di riconoscersi come il semplice ingranaggio di un tutto sempre mutevole e sfuggente, che lo fa evaporare nell'oblio e scivolare nell'irrelevanza. Insomma: l'angoscia di Narciso è quella di sperimentare il nulla e la morte da vivo, ben sapendo che in realtà è evidente»; P. Ercolani, *Nietzsche e l'iperboreo. Il profeta della morte dell'uomo nell'epoca dell'Intelligenza artificiale*, Il Melangolo, Genova 2022, pp. 25-26.

mondo crei eternamente qualcosa di nuovo. Non esistono sostanze eternamente dure: la materia è un errore, né più né meno del dio degli Eleati⁹.

Siamo di fronte a una visione che sfida profondamente le concezioni tradizionali della realtà, che attribuiscono all'universo una finalità o un disegno divino. La negazione di leggi nella natura e l'affermazione che non vi sono che necessità implica il rifiuto dell'idea di un ordine universale governato da leggi fisse, sottolineando invece l'esistenza di eventi determinati da cause senza alcuna intenzionalità. Questo pone le basi per una comprensione del mondo priva di presupposti metafisici. La distinzione che Nietzsche fa tra vita e morte, e la sua affermazione che il mondo non crei eternamente qualcosa di nuovo, comporta il rifiuto di ogni sorta di dualismo, così come di un progresso o di un'evoluzione verso un fine ultimo. Questo pensiero anticipa concetti moderni nella fisica e nella filosofia della scienza, che vedono l'universo come un campo di energia in costante trasformazione senza un fine predeterminato¹⁰. Inoltre, quando Nietzsche parla della materia come "un errore", si allontana dalla visione tradizionale dell'essere come fondamento della realtà, sfidando le concezioni filosofiche che attribuiscono alla materia o a entità divine una posizione centrale nell'ordine delle cose.

Dunque, questo passo è emblematico del nichilismo nietzschiano, che proclama la morte di Dio e la conseguente assenza di valori universali. Quello descritto dal filosofo è un destino al quale è impossibile sfuggire: da un angoscioso e oscuro nulla siamo preceduti e verso un nulla ancora più terrificante siamo diretti, una volta che la nostra esistenza volgerà al termine. Noi – sempre stando alle parole di Nietzsche – non siamo altro che viandanti che percorrono una strada circondata dall'oscurità più totale e l'unica verità cui possiamo aspirare è la consapevolezza dell'assenza di ogni verità.

L'uomo che vive tale condizione è un soggetto egocentrico e narcisista, che vive una sensazione di vuoto e mancanza di significato, incapace di riconoscere il proprio valore interiore, poiché segnato da una fragilità e insicurezza radicali, che lo limitano anche nella capacità di approfondire e comprendere a fondo le

⁹ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 2001, pp. 148-149.

¹⁰ Per le trasformazioni della fisica contemporanea, con particolare riguardo alla Rivoluzione della meccanica quantistica, si rimanda a L. Susskind, A. Friedmann, *Meccanica quantistica*, tr. it. G. Bozzi, Raffaello Cortina, Milano 2015. Per approfondire l'impatto epistemologico delle trasformazioni prodotte dall'introduzione e sviluppo della meccanica quantistica cfr. G. Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bompiani, Milano 2006.

cose. Da ciò la sua condanna: la condanna al culto dell'esteriorità, ossia al continuo bisogno di conferme che arrivino dall'esterno e lo facciano sentire al centro dell'attenzione; il bisogno di essere salvato dall'angoscia di riconoscersi come il semplice ingranaggio di un meccanismo che lo fa scivolare nell'oblio e nel nulla. L'uomo descritto da Nietzsche preferisce illudersi, volgere lo sguardo da un'altra parte, a tutela della propria incolumità, convinto di poter salvaguardare così la propria vita all'interno di un orizzonte di senso. L'individuo diventa in questo modo una "bestia" contraddittoria e incline all'illusione.

Non si può non notare in queste parole un richiamo all'antropologia feuerbachiana che vede nell'uomo non solo un essere destinato alla morte, ma anche un essere in grado di trascendere questa condizione attraverso la creazione di significati, valori e relazioni. In questo senso, la morte diventa non solo un limite, ma anche un punto di partenza per la ricerca di un'esistenza più autentica e significativa. L'angoscia di fronte alla mortalità può trasformarsi in un impulso verso la solidarietà, l'amore, l'empatia, spingendo l'individuo a cercare nel "tu" una risposta al proprio "io" isolato e finito.

Nietzsche, seguendo questa traccia feuerbachiana, si spinge oltre e critica l'idea stessa di trascendenza come fuga dalla realtà, proponendo invece un'immersione totale nell'immanenza, nel qui e ora, come unica vera forma di superamento dell'angoscia esistenziale. La sua nozione di *amor fati*, l'amore per il destino, è un'esortazione a vivere pienamente ogni aspetto dell'esistenza, compresa la sua finitezza, senza ricorrere a illusioni consolatorie di immortalità o salvezza ultraterrena. In questo contesto, l'antropologia di Feuerbach potrebbe costituire un punto di riferimento per Nietzsche non per trovare una risposta definitiva al problema della morte, ma per affermare la vita con tutte le sue contraddizioni, sfide e bellezze.

La connessione tra Feuerbach e Nietzsche si manifesta quindi in una comune ricerca di un'alternativa alle visioni trascendenti che promettono salvezza o immortalità al di fuori della sfera dell'immanenza. Entrambi vedono nell'essere umano la capacità unica di creare significato e valore all'interno della propria esistenza terrena, attraverso la relazione con gli altri e l'impegno attivo nel mondo. Mentre Feuerbach pone l'accento sulla solidarietà umana e sul valore intrinseco delle relazioni interpersonali, Nietzsche invece esplora le possibilità dell'individuazione e della creazione di un sé oltre i confini imposti dalla morale tradizionale e dalla convenzione sociale. In questo senso, entrambi offrono visioni potenti e provocatorie di come gli esseri umani possano affrontare la realtà della loro mortalità, trovando al tempo stesso modi per affermare la vita e costruire un'esistenza ricca di significato e di scopo.

2. *Tra Accettazione e Superamento: due prospettive sulla Mortalità e il Ruolo del Divino nell'orizzonte mondano*

Nel contesto filosofico delineato da Feuerbach, la morte emerge non solo come una inevitabile realtà, ma come un elemento cruciale che definisce l'essenza stessa dell'esistenza umana. Tuttavia, l'approccio dell'individuo verso questa ineluttabile verità si caratterizza per una tendenza a negarla o, quantomeno, a relegarla in una parte remota della coscienza, quasi a volerla nascondere a se stesso. Feuerbach, con un linguaggio audace e provocatorio, esorta il soggetto a confrontarsi con la propria mortalità, utilizzando l'immagine potente del corpo umano per illustrare come anche le parti più umili e nascoste possano rivelare profonde verità sulla nostra condizione:

come, a gloria di dio, perfino il culo ha senno! E puoi nel culo e dietro il dorso mirare, se lo vuoi, la verità. Guardati dietro: come sempiterna riarde la candela della morte [...] Morte è solo il tuo dorso. Niente inganni! Morte è quel tu ch'è posto alle tue spalle; nella tua schiena l'occhio è sigillato, in eterno silenzio qui stanno il volere cosciente ed il pensiero¹¹.

L'invito a “guardarsi dietro”, a riconoscere la “candela della morte” che arde senza sosta, è un monito a non illudersi sulla natura effimera dell'esistenza. Il filosofo mette in luce la dualità intrinseca all'essere umano: da un lato, il desiderio di negare la morte, dall'altro, la necessità di accettarla come parte integrante di ciò che siamo. In questo senso, essa diventa metafora di una verità più ampia, quella dell'accettazione di sé e della propria finitezza, che Feuerbach ritiene essenziale per vivere in modo autentico e consapevole. La scelta di riferirsi al didietro, a ciò che è alle nostre spalle, per parlare della morte e di ciò che ci caratterizza in modo autentico non è casuale, ma serve a demistificare la ricerca della verità spostandola dai tradizionali ambiti elevati a quelli quotidiani e corporei, e a proporre una riflessione sul significato di “basso” e “alto” nella gerarchia dei valori umani:

tu biasimi i miei difetti? Miserabile pedante! Se mi togli i miei errori, mi togli anche le mie virtù. I difetti degli uomini non sono altro che le loro virtù in incognito. Dietro questo difetto non si cela altro che questa virtù. [...] Noi dobbiamo diventare sempre

¹¹ L. Feuerbach, *Rime sulla morte*, op. cit., p. 75.

più perfetti, cioè, in verità, sempre più imperfetti. Perché l'uomo sia compiutamente tale è necessario, appunto, che egli abbia difetti. [...] I difetti degli uomini sono spesso migliori delle loro virtù¹².

Sottesa a tale riflessione vi è ancora una volta la critica di Feuerbach a ogni visione esclusivamente soprannaturale dell'esistenza, a scapito dell'attenzione verso gli aspetti fondamentali della vita quotidiana e materiale, in cui sono inclusi anche le imperfezioni, le debolezze, gli errori.

Egli in più occasioni sottolinea come l'esistenza umana, se privata di elementi essenziali quali lo stomaco, i polmoni e lo stesso intestino, diventi altamente problematica e si confini nell'ambito di ciò che è immaginario e oltre natura.

Pertanto, la sua scelta di utilizzare metafore corporee per discutere di temi tanto profondi non è solo un'esortazione a guardare le parti più umili di noi stessi, ma anche un invito a riconoscere l'importanza dell'esperienza sensibile e corporea nella costruzione del sapere e dell'essere. Nell'ottica feuerbachiana, quindi, il rifiuto di confrontarsi con la morte rappresenta una fuga non solo dalla realtà della nostra finitezza, ma anche dalla possibilità di vivere una vita piena e significativa:

dove noi non consideriamo la Morte come una entità, un fenomeno della volontà universale della Natura, noi certo ci rivolteremo sempre contro di essa Morte facendo con ciò opera tanto falsa in Logica quanto inutile nella pratica. Mal conoscendo la indole vera della Morte, e spaventati dalle quotidiane sue stragi, noi ci gettiamo fanciullescamente in braccio alle illusioni di una seconda esistenza oltre la tomba, di una individuale immortalità quasi a compenso a contrappeso della Morte medesima. [...] non basta quindi il sapere guardarla in faccia intrepidi ma bisogna per così dire ricercarla entro il suo cuore stesso. Il vero filosofo trionfa di essa considerandola come un atto libero, e morale¹³.

Accettare la mortalità significa accettare un limite fondamentale dell'esistenza umana, ma significa anche aprire le porte a un più autentico apprezzamento della vita stessa. La consapevolezza della morte può infatti intensificare il nostro interesse per la bellezza e la fragilità della vita, stimolando un'esistenza più consapevole, responsabile e appagante. In questo modo, la mortalità si trasforma da

¹² Id., *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum filosofico*, in *Opere*, op. cit., p. 354.

¹³ Id., *La morte e l'immortalità*, tr. it. di B. Galletti, R. Carabba ed., Lanciano 2009, p. 28.

ostacolo in opportunità: l'opportunità di vivere con maggior pienezza, riconoscendo l'interconnessione tra la vita e la morte, tra l'io e l'altro, tra il corpo e lo spirito.

D'altra parte, Feuerbach riconosce che l'eternità rappresenta un concetto lontano dall'essere indifferente o privo di impatto emotivo per l'essere umano. Per lui, l'immortalità incarna l'aspirazione suprema, un ideale difficile da associare alla mera esistenza materiale. L'eternità, nella sua visione, abbraccia solo ciò che è intrinsecamente buono, escludendo il male, la malattia, la schiavitù e la sfortuna, tutte condizioni dalle quali la materia, per sua natura, non può svincolarsi. Quest'ultima è infatti intrinsecamente priva della prerogativa fondamentale dell'eternità: la vita stessa. Di conseguenza, per Feuerbach, l'eternità si associa esclusivamente al divino, è un attributo che caratterizza la divinità e le è propria. La materia – per sua natura transitoria e limitata – si pone quindi in netto contrasto con l'idea di eternità, che rimane appunto un dominio esclusivo di Dio.

Dunque, per Feuerbach, il nucleo della fede religiosa si radica non nell'aspirazione all'autosuperamento, ma piuttosto nell'istinto basilare di conservazione. L'essere umano è mosso dal desiderio profondo di perpetuare indefinitamente le proprie esperienze, ciò che possiede, ciò che realizza nella sua via; in questo senso anela a un'esistenza senza termine, a un'eternità che si rivela come un'esigenza soggettiva imprescindibile. Nelle sue azioni e nei suoi sogni, l'uomo tende naturalmente verso l'infinito, proiettando su ogni sua impresa l'ombra dell'eternità, incapace di accettare che ciò che oggi gli appare supremo e sacro possa un giorno svanire nel nulla. Tale prospettiva, per lui, è tanto devastante e terrorizzante quanto l'idea di una morte improvvisa nel fiore degli anni; egli si trova, quindi, costretto a negare questa fine prematura attraverso l'illusione dell'eternità.

Tuttavia, Feuerbach osserva che giunge inevitabilmente un punto nella vita in cui tale illusione si sgretola, rivelando la sua vera natura di mera consolazione di fronte all'insopportabile realtà della finitezza. La morte, così come immaginata, appare come un abominio contro natura, mentre la morte reale si manifesta come un evento naturale, progressivo e quindi quasi impercettibile, che sopraggiunge solo quando il vigore vitale si è già affievolito, e la vita si riduce al mero ripetersi di abitudini ormai svuotate di significato. In questo contesto, la morte non rappresenta una fine crudele e ingiustificata, bensì il compimento naturale di un'esistenza giunta al suo crepuscolo.

L'immortalità, dunque, diventa un tema di interesse solamente per chi si perde in oziose divagazioni, lontano dalle concrete preoccupazioni della vita quotidiana. L'individuo attivamente impegnato nel tessuto della vita, assorto nelle sue

molteplici faccende, non ha tempo di contemplare la morte, né sente il bisogno di rifugiarsi nell'idea dell'immortalità. Al contrario, chi si abbandona a meditazioni sul nulla, trascurando la pienezza dell'essere, è portato a cercare consolazione in un'esistenza ultraterrena immaginaria, dedicando la propria vita non alla ricerca di una verità tangibile, ma alla vana speranza di una vita oltre la morte.

Feuerbach critica aspramente il cristianesimo per aver promosso l'immortalità come l'aspirazione suprema dell'umanità, sostenendo che tale concezione non risponde a un bisogno autentico dell'essere umano, ma piuttosto a una fuga dell'immaginazione dalla realtà concreta. La sua analisi mette in luce l'assurdità e il danno derivanti da questa ossessione per l'aldilà, sottolineando che l'immortalità, lungi dall'essere una necessità naturale, è un prodotto dell'immaginazione umana, un rifugio per menti distolte dalla pienezza e dalla verità della vita. Da quanto detto finora emerge che l'esortazione feuerbachiana a confrontarsi con la propria finitezza mira a promuovere un vivere autentico e consapevole, radicato nella realtà materiale e sensibile. In questo senso, Feuerbach vede nella morte non solo un limite ma anche un'opportunità per riscoprire e riaffermare l'importanza dell'esistenza terrena.

La discussione sarà portata su un piano ancora più radicale da Nietzsche, il quale riprende l'analisi critica feuerbachiana nei confronti delle visioni trascendenti che negano il valore della vita in favore di un'illusoria esistenza ultraterrena. Egli interpreta la mortalità non solo come un dato di fatto da accettare, ma anche come un elemento da cui trarre la massima potenza vitale. Infatti, la consapevolezza della morte diventa, per Nietzsche, uno stimolo a superare i limiti imposti dalla moralità tradizionale e a realizzare più pienamente l'esistenza, attraverso l'affermazione della volontà di potenza. La morte, quindi, non è più vista semplicemente come un confine da riconoscere, ma come un orizzonte da superare attraverso la creazione di nuovi valori che esaltino la vita. La figura dello *Übermensch* incarna questa aspirazione nietzschiana a un'esistenza che trascenda la dicotomia vita/morte, suggerendo un modello di essere umano che, nella sua accettazione dell'eterno ritorno, riesce a vedere nella ripetitività dell'esistenza non un motivo di disperazione ma una fonte di potere.

Lo *Übermensch*, in grado di amare il proprio destino, rappresenta l'antitesi dell'individuo che cerca consolazione nelle promesse di un'immortalità illusoria:

io amo colui che si vergogna quando il lancio dei dadi riesce in suo favore e si domanda: son forse un baro? – egli infatti vuole perire. [...] io amo colui l'anima del quale è profonda anche quando viene ferito e che può perire anche a causa di vicende meschine.

[...] Io amo colui l'anima del quale trabocca da fargli dimenticare se stesso, e tutte le cose sono dentro di lui: tutte le cose divengono così il suo tramonto. [...] Io amo tutti coloro che sono come gocce gravi, cadenti una a una dall'oscura nube incombente sugli uomini: essi preannunciano il fulmine e come messaggeri periscono. Ecco, io sono un messaggero del fulmine e una goccia greve cadente dalla nube: ma il fulmine si chiama *superuomo*¹⁴.

Quest'ultimo è in tal senso l'emblema di chi si impegna in un'affermazione gaia dell'esistenza, con tutte le sue gioie, dolori e contraddizioni. Pertanto, al contrario dell'individuo feuerbachiano – che, pur valorizzando l'esperienza sensibile e corporea tende a vedere nella morte un limite da accettare per vivere autenticamente – Nietzsche propone un superamento dell'idea stessa di limite. Questo non significa negare la morte, ma piuttosto incorporarla in una visione dell'esistere in cui ogni momento è vissuto con intensità e consapevolezza, come se dovesse essere rivissuto e dunque ritornare eternamente.

La critica di Nietzsche alla morale cristiana e alla sua promozione dell'immortalità come aspirazione suprema si inserisce in questo contesto come un rifiuto di ogni fuga dalla realtà terrena. Invece nell'individuo feuerbachiano resta il bisogno ineliminabile del divino, che si traduce in un rapporto di filiazione per cui l'uomo crea, fa nascere Dio, laddove in Nietzsche l'uomo è colui che lo uccide, lasciandosi alle spalle ogni residuo di religiosità.

Ciò ci porta ad affrontare un altro aspetto distintivo del loro modo di filosofare: il rapporto con il divino. Mentre Feuerbach sottolinea un bisogno intrinseco dell'individuo nei confronti del divino¹⁵, interpretandolo come un'estensione della natura umana che proietta in Dio le sue qualità più elevate, Nietzsche proclama la “morte di Dio” come atto liberatorio, essenziale per l'evoluzione dell'umanità verso una piena realizzazione di sé:

Davanti a Dio! – Ma questo Dio è morto! Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grave pericolo. Da quando egli giace nella tomba, voi siete veramente risorti. Solo ora verrà il grande meriggio, solo ora l'uomo superiore diverrà – padrone! Avete capito queste parole, fratelli? Voi siete spaventati: il vostro cuore ha le vertigini? Vi si spalanca,

¹⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2002, pp. 9-10.

¹⁵ Cfr. A. Caracciolo, *Dio e spazio religioso in Feuerbach*, in *Nichilismo ed etica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1983.

qui, l'abisso? Ringhia, qui, contro di voi il cane dell'inferno? Ebbene! Coraggio! Uomini superiori! Solo ora il monte partorirà il futuro degli uomini. Dio è morto: ora *noi* vogliamo, – che viva il superuomo¹⁶.

Questa contrapposizione riflette non solo due diverse valutazioni della religiosità, ma anche due visioni profondamente diverse sull'autonomia e sul destino dell'essere umano. Feuerbach vede nel divino il prodotto supremo dell'immaginazione dell'uomo, un meccanismo attraverso il quale egli eleva e venera le proprie potenzialità idealizzate. La divinità, in questo senso, rappresenta la summa delle aspirazioni umane, un ideale verso cui tendere. La religione diviene così lo specchio della natura umana, un riflesso delle sue più profonde aspirazioni e paure, ma anche un limite, in quanto relega in un'altra entità le potenzialità che appartengono propriamente all'essere umano. Nietzsche, d'altro canto, interpreta la morte di Dio come un evento cruciale nella storia dell'umanità, un passaggio necessario per superare i vecchi modelli di moralità e inaugurare un'era in cui l'individuo possa finalmente assumersi la piena responsabilità della propria esistenza. La "morte di Dio" non è solo la constatazione dell'insostenibilità della credenza in un ente supremo in un'epoca dominata dalla scienza e dalla razionalità; è anche un invito a ripensare i fondamenti su cui costruire i valori, un'opportunità per l'individuo di diventare il creatore del proprio sistema valoriale, libero da vincoli trascendenti.

La differenza nei modi in cui Feuerbach e Nietzsche concepiscono il rapporto dell'uomo con il divino indica dunque una divergenza fondamentale nella loro comprensione dell'autonomia umana. Mentre il primo propone un modello in cui l'uomo rimane pur sempre legato al bisogno di proiettare fuori di sé ciò che di più nobile possiede, conservando così un vincolo indissolubile con il divino, il secondo invece vede nell'affrancamento da questa necessità la vera emancipazione dell'individuo, la possibilità di una rinascita culturale e spirituale in cui l'uomo diviene l'artefice del proprio destino, liberato da ogni illusione di dipendenza ultramondana.

Pertanto, il dialogo tra Feuerbach e Nietzsche sul tema della mortalità e del divino rivela due percorsi filosofici che, pur partendo da un comune riconoscimento dell'importanza di tali questioni per l'esistenza umana, divergono radicalmente nelle proposte per la realizzazione dell'autenticità e della libertà individua-

¹⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op. cit., pp. 333-334.

le. Feuerbach ci invita a riconoscere e accettare il nostro bisogno del divino come via verso una maggiore consapevolezza di noi stessi e delle nostre potenzialità, mentre Nietzsche ci esorta a superare definitivamente l'ombra della divinità per abbracciare un'esistenza radicata nella volontà di potenza, nel superamento dei limiti e nella creazione di nuovi valori. Per Nietzsche, l'ossessione per l'aldilà rappresenta una negazione della vita, un rifiuto di affrontare la ricchezza e la complessità dell'esistenza umana. In questo si allontana da Feuerbach non tanto nella critica alla religione e alla morale tradizionale, quanto nell'enfasi sulle potenzialità umane di superamento e trasformazione. In definitiva, mentre Feuerbach invita l'uomo a riconoscere ed accettare la sua mortalità come chiave per un'esistenza autentica e radicata nel concreto, Nietzsche vede nella stessa mortalità una sfida da superare, un invito a riaffermare la vita come volontà di potenza.

Questo confronto non solo illumina la complessità del discorso filosofico sull'umano e sul divino ma apre anche la strada a una riflessione sulla possibilità di vivere un'esistenza autentica in un mondo post-metafisico.

3. Oltre la morale tradizionale: tra eudemonismo e volontà di potenza

Da quanto detto fino ad ora emerge come Nietzsche ampli e radicalizzi la visione di Feuerbach, facendo diventare quello di morale un concetto fluido, una costruzione umana soggetta al cambiamento e influenzata dalle dinamiche di potere, dove ciò che tradizionalmente viene considerato immorale può essere riletto alla luce del superamento dei vecchi valori.

Tuttavia c'è un aspetto cruciale in cui egli concorda con la prospettiva di Feuerbach: entrambi – per mettere in crisi l'idea stessa di una morale universale e immutabile – introducono la nozione di un ordine naturale dominato da un principio egoistico indifferente ai dualismi tradizionali; ed entrambi concordano sul fatto che quest'ultimo rappresenti la forza motrice che sta dietro tutte le azioni umane, dal momento che ogni individuo quando agisce lo fa in base alla propria interpretazione di ciò che è vantaggioso per sé stesso¹⁷.

¹⁷ È bene sottolineare che è in particolare la prospettiva nietzschiana non solo a destrutturare le convenzioni morali esistenti, ma anche ad invitare a una riconsiderazione delle basi su cui esse sono fondate, sottolineando come i valori siano spesso espressione della volontà di dominio di una classe sociale sull'altra. Pertanto, va tenuto presente che nel contesto della sua critica alla morale, Nietzsche si colloca ben oltre Feuerbach nel proporre che la religione e la morale

Feuerbach a tal proposito parla – come abbiamo già visto nella precedente analisi della sua prospettiva morale – di un impulso a essere felici che sta a fondamento delle nostre volizioni e che non è altro che l'amore per la vita terrena e per tutto quanto ad essa appartiene¹⁸. Vita e felicità sono la medesima cosa e «soltanto ciò che è assolutamente incompatibile con la vita, e sta in rapporto di pura e semplice contraddizione con essa, sta in un simile rapporto anche con l'istinto di felicità».¹⁹

Pertanto, tutto ciò che fa parte dell'esistenza umana, persino il dolore, il male, il bisogno, la miseria, esistono solo perché si dà un impulso a essere felici²⁰.

Data l'incidenza che il desiderio di felicità esercita sulla vita di ciascun individuo, risulta inevitabile domandarsi quale sia il criterio per stabilire la vera felicità. Feuerbach nel tentare una risposta a tale interrogativo, arriva alla conclusione che non esiste un criterio oggettivo, essendo quello di felicità un concetto relativo, soggettivo, legato al contesto specifico in cui ciascuno si trova a vivere.

Infatti, al di là della sfera comune dei valori di autoconservazione in cui ciascun essere umano si riconosce, a prescindere dal suo modo di essere e di affrontare la vita, esistono dei criteri soggettivi per conseguire una propria personale felicità, che ogni essere umano può trovare dentro di sé, ossia nella propria costituzione naturale. Da essi l'individuo è mosso persino quando nega la sua stessa vita²¹, a meno

tradizionale siano strumenti di soppressione, utilizzati dalle classi dominanti per mantenere il controllo sulle masse. Secondo Nietzsche, infatti, l'adozione acritica di valori imposti esternamente conduce all'alienazione dell'individuo da sé stesso, impedendogli di raggiungere la propria autenticità e grandezza. In questo senso, l'etica nietzscheana non si limita a una mera analisi filosofica ma diventa un appello alla trasformazione individuale, al superamento di sé, alla ricerca di una vita vissuta in conformità con i propri valori autentici, al di là di ogni moralismo prescrittivo. Cfr. H. Dai, *Von Feuerbachs Weltanschauung zu Marx' und Nietzsches Besinnung auf die Welt der Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

¹⁸ Feuerbach include in questo discorso anche il mangiare che per lui fa tutt'uno col vivere: «*Bios* in greco, *vita* in latino significano perciò non solo vita, ma anche mezzi di vita, alimenti e maniera di vivere condizionata da essi, proprio come in tedesco si dice con lo stesso significato: vivere di qualcosa e nutrirsi di qualcosa» (L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, a cura di F. Tomasoni, op. cit., p. 76).

¹⁹ Id., *Etica e felicità*, op. cit., pp. 23-24.

²⁰ «Il bisogno, il quale è a sua volta, d'altronde, soltanto una sensazione, se non un'invenzione, dell'istinto di felicità negato; poiché ha bisogno, prova bisogno soltanto colui che non vuole patire alcun bisogno» (ivi, pp. 20-21).

²¹ «Ciò che tu sei, europeo, non lo sono io, asiatico, in particolare io indiano – e il buddista originariamente è appunto indiano – e, di conseguenza, ciò che costituisce la tua felicità non costituisce la mia, ciò che fa inorridire te, entusiasmo me, ciò che per te è una Medusa, per me è una Ma-

che il suicidio non diventa un «autoannientamento *immotivato*»²², ossia colui che si toglie la vita lo fa per capriccio o per divertimento.

Risulta evidente, in questi casi, come vivere o morire non dipendano solo dal nostro puro volere, essendo a fondamento di questa decisione una ragione precisa, necessaria. Non a caso Feuerbach si sofferma sulla scelta del suicida quando essa avviene

per triste necessità, determinato da una ragione, che per lui è una ragione ultima, insuperabile, identica col suo essere, non eliminabile con argomenti contrari, dunque non arbitraria. [...] Il volere è la causa ultima cioè la più prossima, ma non la causa prima della morte volontaria. La proposizione: voglio morire, è soltanto la volontaria conseguenza della ripugnante premessa: non posso più vivere, debbo morire. La decisione per il *summum malum*, il sommo male, ha come presupposto, come ragione, la perdita del sommo bene. Voglio morire, perché non posso vivere senza ciò che un destino avverso, meritato o immeritato, mi ha tolto o vuole togliermi mio malgrado²³.

Feuerbach illustra un ulteriore fenomeno che apparentemente sembra smentire l'istinto di felicità, ossia l'atteggiamento del saggio buddista

il cui pensiero e desiderio supremo, almeno nella sua forma pura, originaria, è, com'è noto, non la felicità o la beatitudine, bensì proprio il nulla o il non-essere, il *nirvana*. Ma anche questa contraddizione, che a uno sguardo superficiale può apparire inspiegabile in base all'eudemonismo ovvero all'istinto di felicità, si rivela, a una più attenta considerazione, in perfetto accordo con esso. [...] Posto anche quindi che il nirvana in sé e originariamente sia soltanto “un estinguersi, uno spirar via”, e non significhi altro che il puro annientamento, tuttavia per me, finché non sono nel nirvana, finché continuo a vivere, e con ciò a soffrire, la rappresentazione del mio annientamento come annientamento delle sofferenze, dei dolori e dei mali che mi affliggono, è beatitudine, è bramato compimento dei desideri.²⁴

donna. Le pene dell'esistenza, tra le quali oltre alle pene della natura sono comprese anche le pene della politica e i terrori della religione, sono penetrate, nel mio caso, così profondamente nelle mie ossa, mi hanno talmente svuotato di ogni gioia e forza di vivere, ch'io conosco ormai soltanto un modo di essere – l'essere della pena, e soltanto un non essere – il non essere della pena» (ivi, 28).

²² Id., *Spiritualismo e materialismo*, op. cit., pp. 47-48.

²³ Ivi, p. 48.

²⁴ Ivi, pp. 27-28.

Dall'analisi sin qui svolta, emerge che sia nel caso del suicidio, che in quello del nirvana, siamo di fronte a un medesimo atteggiamento di ricerca della felicità, all'interno di prospettive e condizioni diverse.

Un ulteriore esempio di eudemonismo indiretto si esprime nell'amore sessuale. In esso, infatti, si manifesta il contrasto tra il volere dell'essere umano, che mira alla propria felicità, al proprio piacere individuale, e lo scopo della natura che tende esclusivamente alla conservazione della specie, alla sopravvivenza del genere umano.

Si tratta di un'astuzia della ragione, così come la definirebbe Hegel, per la quale gli uomini credono di soddisfare i propri desideri soggettivi, ma in realtà stanno obbedendo, inconsapevolmente, a un disegno della natura nell'ambito del quale sono completamente piegati ai suoi fini²⁵.

Feuerbach, anche in questo caso, risulta abile nel dimostrare che persino nell'accoppiamento e nella procreazione (apparentemente rivolta alla specie), il singolo individuo è mosso dal proprio desiderio di felicità.

Infatti, non esiste un vero contrasto tra il fine della natura e quello dell'uomo, essendo genere e individuo strettamente connessi.

Lo stesso processo di evoluzione mostra chiaramente come la natura sia orientata a una sempre più netta individualizzazione, dato che essa non ha di mira altro che la produzione di nuovi individui, a loro volta portatori di un proprio personale impulso a essere felici. Dietro l'accoppiamento c'è l'istinto di felicità individuale:

ma che cos'è il genere o la specie di cui tu fai lo scopo della natura, separato dall'individuo, al quale come scopo dai soltanto la sua propria felicità? Perché mai nella natura non esiste nessun genere o specie, come quelli che hai in mente? Perché mai la natura, che pure è scaltra e subdola come un prete, è poi così inetta, goffa e sciocca da riuscire a produrre sempre e poi sempre soltanto un individuo? da non sapere assolutamente nulla di filosofia e nemmeno di scienza? Neppure che dal seno della madre, dalle sue doglie, dalla sua dolorosa gravidanza di nove mesi, da tutte queste negazioni dell'i-

²⁵ Qui Feuerbach, come suggerisce F. Andolfi nello scritto *L'Eudemonismo di L. Feuerbach*, oltre che ad Hegel, guarda anche alla concezione schopenhaueriana dell'istinto sessuale come ciò che non tende ad altro che alla continuazione della specie: «La natura – si legge nel *Mondo come volontà e rappresentazione* – ha con ciò raggiunto lo scopo, a cui l'individuo poteva servirle, ed è oramai indifferente al suo perire; che a lei, come alla volontà di vivere, soltanto la conservazione della specie importa, e l'individuo è un nulla» (ivi, p. 113).

stinto di felicità, riappare sempre un nuovo istinto di felicità? E il “fine della natura” sta realmente in contrasto col fine proprio dell’uomo? [...] l’esistenza dei figli e la loro conservazione stanno in contrasto con l’istinto di conservazione dei genitori? L’essere padre o madre non rientra piuttosto nell’essenza della felicità? L’amore dei figli si oppone forse all’amore di sé?²⁶

Feuerbach si interroga su questo istinto di felicità individuale e sulle contraddizioni che genera, anche nello scritto sull’*Essenza della fede secondo Lutero*, dove esso viene riconosciuto nel suo carattere sanamente egoistico e identificato con l’oggetto proprio della fede.

In questo testo egli ritorna sul contrasto tra fede e amore, già al centro dell’*Essenza del Cristianesimo*, ma riproponendolo sotto una nuova veste. Infatti, ora il nucleo del discorso non è più l’esaltazione dell’amore inteso come filantropia, bensì la fede in quanto espressione dell’amore di sé, che guadagna pertanto un primato sull’amore filantropico.

Così si esprime Feuerbach a tal proposito:

prima viene la fede, poi l’amore; “l’amore segue la fede”. Il primo posto spetta dunque all’amor proprio, il secondo all’amore del prossimo: un ordine, che non riveste solo un significato negativo ed egoistico, ma che possiede anche un intento giusto e buono. Infatti, come posso pretendere di allietare gli altri, quando io stesso sono infelice? Come posso soddisfare il prossimo, quando sono personalmente roso dal verme della scontentezza? Come fare del bene a chi mi circonda, se non possiedo in me nulla di positivo? Mi devo, dunque, innanzitutto preoccupare di me stesso, prima di potermi interessare degli altri.²⁷

Quindi la fede esprime l’amor proprio dell’uomo che si sente amato da Dio e pertanto si esalta e si scopre infinito; invece, nell’amore – inteso come filantropia – egli si sottomette all’altro uomo, si umilia per amore dell’altro, e si avverte terreno, limitato, finito:

nell’amore io sono una realtà relativa, servo gli altri, sono unicamente un mezzo; nella fede, invece, mi pongo come realtà *assoluta*, come *fine* a me stesso. Nell’amore *divinizzo*

²⁶ Ivi, p. 36.

²⁷ Id., *Filosofia e Cristianesimo. L’Essenza della fede secondo Lutero*, op. cit., p. 175.

un essere *diverso* da me, mentre, quando vengo *amato*, sono io a sentirmi *divino*. Chi mi ama mi dice: “Ama *te stesso*, dal momento che io ti amo. Io ti mostro e ti oggettivizzo ciò che tu sei e devi fare; il mio amore ti *autorizza*, anzi ti *obbliga*, ad amarti”. Voler essere amato è la *legge dell’amore egoistico*²⁸.

Feuerbach arriva a sostenere che l’amore rende infelici, consistendo nel dedicarsi esclusivamente al prossimo, mentre la fede è beatitudine, è vera felicità, in quanto mette in secondo piano tutto ciò che sta al di fuori dell’individuo stesso:

la fede [...] comporta un allontanamento dal prossimo, fino al punto di *non vedere e sentire altro all’infuori di Dio*, vale a dire all’infuori di se stessi. [...] Noi siamo manchevoli e deboli quando si tratta dell’amore del prossimo, ma siamo forti ed insuperabili, perfetti nell’amare noi stessi. L’amore reca con sé le *debolezze dell’uomo*, mentre la fede, l’amore proprio, ci cinge di tutte le *perfezioni della divinità*. L’amore è tenero, indulgente, accondiscendente, compassionevole, bisognoso, arrendevole, mentre la fede è, al di sopra e al di là di tutto, arrogante, piena di sé, dispotica, intollerante come la divinità. [...] La fede ci fa *signori*, mentre l’amore ci rende *schiavi*: anzi, tramite la fede diventiamo dèi.. Mediante l’amore siamo resi simili ai più miserabili degli uomini, mentre grazie alla fede *non abbiamo bisogno di nulla e ci sentiamo pienamente paghi*.²⁹

Da quanto detto emerge che l’amor proprio, che si esprime nella fede, viene esaltato in quanto vera essenza della religione: è tale amore di sé che fa scoprire all’uomo di essere egli stesso un dio.

Siamo dunque di fronte a una prospettiva molto diversa da quella espressa da Feuerbach ne *L’Essenza del Cristianesimo*, dove egli oppone l’amore, inteso come filantropia, alla fede, intesa anche questa volta come egoismo, ma sostiene che è il primo a costituire il fondamento, l’essenza latente della religione, mentre la fede egoistica contamina l’amore dell’uomo per l’altro uomo.³⁰ Ciò testimonia una

²⁸ Ivi, pp. 173-174.

²⁹ Ivi, pp. 174-175.

³⁰ «L’amore è quello che rivela il fondamento, l’essenza recondita della religione, la fede invece è quella che costituisce la forma cosciente. L’amore identifica l’uomo con Dio e Dio con l’uomo, perciò l’uomo con l’uomo; la fede divide Dio dall’uomo, perciò l’uomo dall’uomo» (Id., *L’Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, op. cit., p. 259). «Movente delle sue buone azioni non è l’amore stesso, non è l’oggetto d’amore, ossia *l’uomo*, la *base di ogni morale*. No! Egli fa il bene non per il bene, non per l’uomo, bensì per Dio. [...] Egli tralascia il peccato poiché questo offende Dio, il suo salvatore, il suo benefattore. Il concetto della virtù s’identifica qui

nuova e più positiva maniera di considerare il carattere egocentrico dell'amore di sé o desiderio di felicità individuale, nonostante esso sia un prodotto della fede, di quella cristiana in particolare. Tuttavia, dall'analisi feuerbachiana risulta che tale impulso a essere felici – che costituisce a suo dire il fondamento comune di morale e religione – nell'ambito dell'esperienza religiosa può essere soddisfatto solo nell'immaginazione. Pertanto, è inevitabile che l'uomo cerchi di appagarlo in modo diverso, impiegando mezzi differenti da quelli religiosi. Ciò che emerge in maniera evidente dalla sua riflessione è la proposta di un'etica eudemonistica in cui persino i doveri e l'amore verso gli altri possono essere spiegati solo a partire dal desiderio di felicità dell'individuo.

Probabilmente anche sulla base di questa accurata analisi di Feuerbach, Nietzsche procede a costruire una visione ancor più radicale, che trascende e complica ulteriormente la nozione di eudemonismo. Nel contesto dell'elaborazione filosofica nietzschiana, infatti, emerge una profonda riflessione critica che si distacca significativamente dalle precedenti teorie etiche, in particolare dal concetto di eudemonismo classico. Quest'ultimo, radicato nelle filosofie antiche, promuove la ricerca della felicità o del piacere come il sommo bene e fine ultimo dell'esistenza umana. Nietzsche, invece, arriva ad abbracciare l'idea che il piacere e il dolore non siano necessariamente opposti, ma possano coesistere in una

col concetto del sacrificio in contraccambio. Dio si è sacrificato per l'uomo; perciò ora l'uomo a sua volta deve sacrificarsi per Dio» (ivi, p. 273). Dunque per Feuerbach la fede ha in sé un'essenza cattiva. Essa riconosce l'uomo solo a condizione che questi riconosca Dio, cioè la fede stessa. La fede è l'onore che l'uomo presta a Dio. L'infedele è quindi un soggetto privo di diritti, degno di essere cancellato. Ciò che nega Dio, infatti, deve essere esso stesso negato. Feuerbach sostiene infatti che la fede «è buona verso i credenti, ma cattiva verso i non credenti. *Nella fede sta un cattivo principio*. È solo l'egoismo, la vanità, l'autocompiacimento dei cristiani che fa loro scorgere le pagliuzze nelle altre religioni, ma non le travi nella loro propria fede. [...] La fede condanna: tutte le azioni, tutti i sentimenti che contraddicono all'amore, all'umanesimo, alla ragione, corrispondono alla fede. Tutti gli orrori della *storia religiosa cristiana* [...] sono sgorgati dal Cristianesimo *essendo sorti dalla fede*. [...] La fede travalica necessariamente in odio, l'odio in *persecuzione*, laddove la sua forza non trova *nessuna resistenza* e non si spezza contro [...] la forza dell'amore» (ivi, pp. 264, 268, 270). Feuerbach nota come «necessariamente l'amore nel Cristianesimo è *contaminato* dalla fede, non è colto liberamente, veramente. Un amore *limitato* dalla fede è un amore *non vero* [...] che *contraddice* al concetto dell'amore, cioè *a sé stesso* [...] In questa *contraddizione con sé*, per mantenere la *parvenza di amore*, cade nei più diabolici sofismi. [...] Infatti anche l'amore, in sé il sentimento più intimo, più vero, diventa tramite la religiosità un amore soltanto *apparente, illusorio*, in quanto l'amore religioso ama l'uomo solo in vista di Dio, ama dunque solo apparentemente l'uomo, in verità ama soltanto Dio» (ivi, pp. 275, 285).

sorta di simbiosi. A tal proposito, fa l'esempio del solletico e dell'atto sessuale³¹ per mostrare come talvolta il dispiacere possa essere un ingrediente del piacere, sfidando così la concezione tradizionale di questi sentimenti come polarmente opposti. Ne deriva una visione più sfumata e complessa della psicologia umana, dove le esperienze sensoriali ed emotive non sono sempre nette o unidimensionali. In particolare, Nietzsche sembra mettere in discussione l'enfasi eccessiva posta sul dolore e sull'infelicità nella narrazione umana e ci invita a riconsiderare questi stati emotivi, suggerendo che la loro presenza nelle nostre vite sia spesso sopravvalutata o mal interpretata. Al contrario, egli propone una prospettiva più complessa e sfaccettata, centrata sulla volontà di potenza.

La volontà di potenza, per lui, non rappresenta una mera aspirazione individuale alla soddisfazione personale o all'elusione del dolore. Al contrario, si manifesta come un dinamico impulso verso l'espansione, la dominazione, e soprattutto, l'autosuperamento:

la mia teoria sarebbe questa: *la volontà di potenza* è la forma primitiva dell'affetto e tutti gli altri affetti sono soltanto sue trasformazioni; un'importante chiarificazione risulta dal mettere la *potenza* al posto della "felicità" individuale alla quale tenderebbe ogni essere vivente: "si aspira alla potenza, a un *aumento* di potenza"; il piacere è solo un sintomo del sentire la potenza raggiunta, la consapevolezza di una differenza; non si aspira al piacere, bensì il piacere sopravviene quando si raggiunge ciò a cui si tende: il piacere accompagna, non muove...Ogni forza propulsiva è volontà di potenza, e all'infuori di questa non c'è una forza fisica, dinamica o psichica...[...] La *vita*, in quanto è la forma dell'essere a noi più nota, è specificamente una volontà di accumulare energia – tutti i processi vitali hanno qui la loro leva: nulla vuole conservarsi, tutto deve essere sommato e accumulato. La vita [...] mira a una *sensazione massima di potenza*;

³¹ «I falsi contrasti in cui credono il popolo e, *di conseguenza*, la lingua furono sempre pericolosi impicci per il cammino della verità. Ci sono perfino casi in cui una specie di piacere è condizionato da una certa *successione ritmica* di piccoli stimoli di dispiacere [...] Così avviene per esempio nel solletico, e anche nel titillamento nell'atto del coito: vediamo quindi che il dispiacere agisce come ingrediente del piacere. Sembra che ci sia un piccolo ostacolo, che viene superato e immediatamente seguito da un altro piccolo ostacolo, che a sua volta viene superato – questo gioco di resistenze e di vittorie eccita quella sensazione globale di una potenza superflua ed eccessiva nel modo più forte, sensazione che costituisce l'essenza del piacere. L'opposto, cioè un aumento della sensazione di dolore mediante l'introduzione di piccoli stimoli di piacere, non si dà: piacere e dolore non sono cose opposte» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2005, pp. 380-381).

è essenzialmente uno sforzo verso un aumento di potenza; aspirare non è altro che aspirare alla potenza³².

In tal modo, Nietzsche avanza una critica fondamentale all'eudemonismo tradizionale, considerandolo una visione limitata e superficialmente consolatoria dell'esistenza, che tende a negare la complessità e la sfida intrinseca alla vita stessa.

La proposta nietzschiana si distingue per il suo invito a una realizzazione individuale che va ben oltre la semplice acquisizione di una felicità effimera. Essa invoca un'esistenza in cui l'individuo si confronta e supera costantemente i propri limiti, riscrivendo attivamente i valori dominanti in un processo di trasvalutazione che implica inevitabilmente sofferenza, conflitto e la distruzione dei "vecchi idoli". Nietzsche afferma, a tal proposito, che piacere e dispiacere non sono fini in sé, ma semplicemente effetti collaterali del processo vitale di espansione e crescita. Il vero motore dell'azione umana è infatti la ricerca di una resistenza da superare, una sfida da affrontare. Questo implica che il dispiacere, lungi dall'essere qualcosa da evitare a tutti i costi, è in realtà una componente necessaria della vita, poiché fornisce all'essere umano l'opportunità di esercitare e aumentare la propria potenza. Dunque, la critica nietzschiana al concetto di felicità come fine ultimo della vita umana è radicale. Egli mette in discussione l'idea che la felicità – intesa come assenza di dolore e presenza di piacere – sia l'obiettivo verso il quale tutti tendono naturalmente:

*“L'uomo tende alla felicità”, ad esempio: che c'è di vero in questo? [...] Al contrario, ogni espandersi, incorporare, crescere, è tendere a una resistenza: il movimento è essenzialmente congiunto a stati di dispiacere; ciò che qui dà l'impulso deve in ogni caso volere qualcosa d'altro, giacché vuole così il dispiacere e lo cerca continuamente. [...] L'uomo, rispetto a un pre-uomo, rappresenta un'enorme quantità di *potenza* – non un *aumento* di “felicità”. Come si fa a pretendere che abbia *aspirato* alla felicità?³³*

In questo contesto, la volontà di potenza non è solo una forza che guida l'individuo, ma è anche l'impulso fondamentale dietro tutto ciò che esiste. L'ordine naturale, quindi, è caratterizzato da una dinamica di conflitto, dominazione e superamento di resistenze, che Nietzsche considera non solo al di fuori della

³² Ivi, pp. 375-378.

³³ Ivi, pp. 384-385.

morale tradizionale, ma anche in aperto contrasto con essa. Questa idea di immoralità dell'ordine naturale non implica che la natura sia "immorale" nel senso di malvagia o eticamente negativa; piuttosto, suggerisce che l'applicazione delle categorie morali umane alla natura sia inadeguata e fuorviante. Essa, infatti, opera secondo principi che sono indifferenti alle dicotomie tradizionali, perseguendo l'espansione della potenza senza tenere in considerazione ciò che gli esseri umani possono giudicare come bene o male. Questo percorso di vita, volto al riconoscimento dell'immoralità dell'ordine naturale, non mira quindi alla ricerca di una felicità convenzionale, ma piuttosto alla creazione di un'esistenza considerata come un'opera d'arte, caratterizzata da un'autenticità profonda e dalla capacità di generare nuovi significati in un mondo privo di un senso predeterminato.

Il superuomo, figura emblematica del pensiero nietzschiano, simboleggia l'individuo che ha realizzato pienamente tale visione di vita. Egli è colui che trascende le tradizionali dicotomie morali di bene e male, piacere e dolore, per vivere in modo autentico, generando propri valori in un'esistenza dinamica e creativa:

in verità io vi dico: un bene e male che fosse imperituro – non esiste! Esso deve superarsi continuamente, da se stesso. Con i vostri valori e le vostre parole di bene e male, voi esercitate violenza, voi che determinate i valori [...] Ma una forza più grande cresce dai vostri valori, e un nuovo superamento: per essa si frantuma l'uovo e il suo guscio. E colui che vuole essere creatore di "bene e male": in verità, costui dev'essere in primo luogo un distruttore, e deve infrangere i valori³⁴.

Nietzsche, pertanto, si pone in netto contrasto con le morali tradizionali e le istituzioni religiose, che interpreta come strumentalizzazioni della volontà di potenza da parte degli individui più deboli, volti a limitare e controllare l'espressione delle potenzialità umane più audaci e trasformative.

In sintesi, egli propone un profondo rinnovamento della comprensione dell'esistenza umana, ponendo l'accento proprio sulla volontà di potenza come forza motrice dell'azione e della creazione di nuovi valori. Questa visione radicale non solo supera la ricerca della felicità come fine ultimo, ma sfida anche le fondamenta stesse delle concezioni tradizionali di morale e religione, invitando a un'esistenza più autentica, caratterizzata dall'affermazione della vita e dal continuo superamento di sé.

³⁴ Id., *Così parlò Zarathustra*, op. cit., p. 132.

4. Per una nuova visione dell'esistenza: mortalità e responsabilità individuale

La prospettiva nietzscheana sull'immoralità dell'ordine naturale e la critica dei valori morali oggettivi non solo dischiude nuovi orizzonti filosofici, ma segna anche una svolta decisiva verso il riconoscimento della complessità della condizione umana, del suo inestricabile legame con il desiderio, il potere e la volontà di affermazione. Dunque, Feuerbach e Nietzsche condividono un cammino intellettuale che, partendo dalla critica dell'alienazione religiosa e morale, arriva alla formulazione di una visione dell'esistenza profondamente radicata nella terra, nell'individuo e nella sua incessante ricerca di significato al di là dei dogmi precostituiti³⁵.

Il superamento dei limiti imposti da una morale tradizionale e universale, propugnato da Nietzsche, invita l'uomo a un'esistenza più autentica, dove il "divenire" prevale sull' "essere"³⁶, e dove il significato non è più dato, ma costruito attivamente dal soggetto stesso. In questo contesto, la valorizzazione del superuomo nietzscheano non è da intendersi come una figura elitaria o distante, ma come l'ideale di una persona che abbraccia pienamente la propria individualità, riconoscendo e trasformando i propri limiti in punti di forza.

Allo stesso modo, la critica di Feuerbach alla religione e all'idealismo tedesco si radica in una visione antropocentrica, dove l'essere umano e la sua esperienza terrena diventano il fulcro attorno al quale ruota ogni indagine filosofica³⁷. La religione – considerata nel suo aspetto negativo, teologico – in questo quadro, è vista come un mezzo attraverso il quale l'umanità ha esternalizzato e idealizzato quelle qualità e potenzialità che sono invece intrinseche alla condizione umana. Questo processo di esternalizzazione crea un divario tra l'uomo e la sua essenza, relegando concetti come eternità, infinito e immortalità al di fuori dell'esperienza umana e distorcendo la nostra comprensione della vita e della morte. Feuerbach sostiene che

³⁵ Cfr. M. J. Roberts – C. Payne (a cura di), *Nietzsche and Critical Social Theory: Affirmation, Animosity, and Ambiguity*, Brill, 2020; S. G. Ludovisi, *Critical Theory and the Challenge of Praxis: Beyond Reification*, Routledge, 2016; I. Landa, *The Apprentice's Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism*, Brill, 2010.

³⁶ «La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op. cit., p. 8).

³⁷ «L'unica possibilità della vita è la terra, ed essa è anche la compiuta realtà della vita; solo l'immaginazione delirante può proporre l'altra possibilità, una possibilità che prescinde dalla natura, dalla ragione, dallo spirito, dalla legge. L'essenza della vita è quindi la misura della natura terrestre» (L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in *Opere*, op. cit., p. 48).

la vita umana, spesso ridotta a una dimensione temporanea e finita, sia in realtà una manifestazione dell'assoluto, dell'eterno e dell'infinito. Si tratta di una visione che rovescia la narrativa tradizionale, la quale relega l'eternità e l'infinito al dominio del divino e del soprannaturale. Al contrario, Feuerbach colloca l'infinità nel cuore dell'esistenza umana, sostenendo che la vita non è un preludio temporaneo all'eternità, ma è essa stessa un'espressione dell'eternità. La morte, quindi, non è un termine definitivo, ma un momento integrante l'infinità della vita. In questo contesto, morire assume un significato diverso: non è la fine dell'esistenza ma un passaggio, un modo attraverso il quale l'infinito si manifesta. Morte e tempo, lungi dall'essere limitazioni, diventano espressioni dell'eternità nell'attimo presente.

È in questo senso che Feuerbach ci invita a riconsiderare la nostra relazione con la morte, non come qualcosa da temere o evitare, ma come una dimensione intrinseca e vitale dell'esistenza stessa ed è questo il motivo per cui egli ci spinge a riconoscere l'infinito e l'eterno non come concetti astratti o divini, ma come realtà connaturate alla nostra vita. Tale riconoscimento porta a una profonda valorizzazione dell'esistenza terrena, spostando l'accento dalla speranza in un aldilà alla realizzazione piena dell'essere umano nel qui e ora. A tal proposito così si esprime:

questa vita, che tu chiami soltanto "questa vita", come se fosse soltanto una vita particolare, è invece vita assoluta, eterna e infinita, perché in essa il finito perisce e il temporale non è eterno. Soltanto in questa vita si perisce e si trapassa, perché in essa c'è l'infinità. Si perisce soltanto nell'infinità. Morte e tempo sono il presente dell'eternità, lo spirito infinito in attività³⁸.

La saggezza, secondo Feuerbach, risiede nell'abbracciare proprio questa visione, perché è soltanto attraverso il riconoscimento della nostra finitudine che possiamo veramente apprezzare il valore della vita e delle relazioni umane. Questa accettazione, infatti, sposta l'attenzione dall'io isolato al noi collettivo, dal singolo alla comunità. In questo senso, la mortalità diventa un punto di connessione tra gli individui, un terreno comune che enfatizza la nostra interdipendenza. Più nello specifico la morte dell'individuo viene vista da Feuerbach come un contributo al tutto storico dell'umanità. In altri termini, ogni vita contribuisce al flusso continuo della storia umana, che è composta da innumerevoli vite individuali le cui esistenze sono tra loro intrecciate:

³⁸ Ivi, pp. 75-76.

l'individuo muore [...] solo nella storia e alla storia perché è un membro del tutto storico. L'umanità [...] non è un tutto, una unità del tipo di un gregge di pecore, che è composto di singoli animali e reale solo in essi, essi che, nella loro unità, sono soltanto per sé, soltanto individui, soddisfano i loro particolari bisogni per sé soli, e non ricevono dalla loro unità in gregge alcun danno, frattura o negazione a sé. L'umanità è un tutto che, in quanto tutto, ha un'esistenza indipendente, ha realtà nei singoli in quanto siano un tutto, è una unità energica e penetrante, vivente, logoratrice, che dissolve in sé gli individui³⁹.

Feuerbach, dunque, fa un parallelo tra l'umanità e un gregge⁴⁰ di pecore per evidenziare la differenza fondamentale nella natura della loro unità. Mentre un gregge di pecore è composto da singoli che esistono indipendentemente l'uno dall'altro e la cui unità è puramente esteriore e spaziale, l'umanità è concepita come un "tutto" che possiede un'esistenza propria, indipendente dai singoli che la compongono. Questa unità umana è qualitativamente diversa perché è fondata su un'essenza reale, energica e vivente che dissolve gli individui in sé, creando un legame intrinseco tra loro. Nello specifico, l'essenza dell'umanità, secondo Feuerbach, si manifesta nella storia, che è vista come l'espressione del divenire dell'umanità stessa nel tempo:

la storia è [...] il manifestarsi dell'unità nel tempo, la prova evidente della negazione essenziale, e quindi la partecipazione attiva di essa all'esistenza. Gli individui esistono l'uno

³⁹ Ivi, p. 69.

⁴⁰ Quella del gregge è una metafora ampiamente utilizzata anche da Nietzsche per affrontare il tema della morale e del suo ruolo all'interno delle comunità umane. Egli sostiene che la morale non è qualcosa di oggettivo o universale, ma piuttosto una serie di valutazioni e gerarchie degli istinti e delle azioni umane che riflettono i bisogni specifici di una comunità o di un "gregge". Questo significa che ciò che una comunità considera morale, utile o prezioso dipende dalle sue particolari condizioni di vita, dalle sue priorità e dai suoi obiettivi di conservazione. La morale, in questo contesto, funziona come uno strumento per educare l'individuo a diventare una funzione del gregge, attribuendosi valore solo in quanto parte di esso. Si tratta di una visione che sottolinea il carattere sociale e relativo dell'universo valoriale, opponendosi a concezioni che lo vogliono come un insieme di principi universali e immutabili: «poiché le condizioni della conservazione di una comunità sono state molto diverse da quelle valide per un'altra comunità, ci sono state morali molto diverse; e, relativamente alle imminenti, notevoli trasformazioni dei greggi e delle comunità, degli Stati e delle società, si può profetizzare che vi saranno ancora morali molto differenti. La moralità è l'istinto del gregge nel singolo» (F. Nietzsche, *La Gaia scienza*, op. cit., p. 156).

fuori dell'altro come individui; la partecipazione attiva dell'essenza alla loro esistenza è quindi il loro nascere inseparabile dal loro perire, è il loro essere l'uno dopo l'altro⁴¹.

Stando a tali dichiarazioni emerge che la storia diventa feuerbachianamente proprio il palcoscenico su cui si svolge l'unità umana, dimostrando la negazione essenziale degli individui come entità isolate e sottolineando la loro partecipazione attiva a una totalità più ampia. In questo contesto, la nascita e la morte degli individui non sono eventi isolati, ma parti di un processo continuo che contribuisce alla storia collettiva: «l'eternità è il terreno della storia, il principio interiore di essa, la base su cui essa si svolge, e che la permea. L'umanità, come il corpo organico, è in perpetuo movimento, in rinnovamento incessante, creando e trasformando i suoi membri, gli individui»⁴².

Feuerbach vede nell'immortalità del cambiamento e nella dialettica che lo governa una dimostrazione della continuità della vita oltre l'esistenza individuale. Il mutamento, quindi, non è da temere, ma da accogliere come l'unico immortale veramente riconoscibile. La morte, in questa prospettiva, è un momento necessario della vita, un passaggio che sottolinea il ciclo eterno di distruzione e rinascita che caratterizza l'universo. Essa non è la mera cessazione della vita, ma tanto la vita quanto la sua fine rappresentano piuttosto un compimento e una pienezza d'essere del finito che intrinsecamente divine illimitato. La saggezza dell'individuo di cui parla Feuerbach risiede proprio nella sua capacità di abbracciare questa realtà, di vedere nella propria finitudine non un ostacolo, ma una liberazione dalla tirannia dell'ego e dall'illusione dell'immortalità individuale.

La vera immortalità, secondo Feuerbach, è da trovarsi nella capacità che abbiamo di influenzare il mondo e le generazioni future attraverso le nostre azioni, idee e relazioni. Ogni individuo ha il potere di lasciare un segno indelebile nella storia, che si manifesti nella diffusione di nuove idee, nell'ispirazione per quanti verranno dopo di lui, o nell'apporto di cambiamenti significativi che migliorino la vita degli altri. Questo tipo di immortalità è molto più prezioso e duraturo di qualsiasi tentativo di preservare se stessi oltre la morte fisica. Esempi concreti di tale forma di immortalità si possono trovare nelle vite degli individui che hanno dedicato se stessi a cause più grandi – come gli attivisti per i diritti umani, gli scienziati che hanno dato il proprio contributo con scoperte rivoluzionarie, gli

⁴¹ L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in *Opere*, op. cit., pp. 69-70.

⁴² Ivi, p. 70.

artisti le cui opere ispirano generazioni – o anche nelle piccole azioni quotidiane che contribuiscono alla costruzione di una società più giusta e compassionevole. La responsabilità di ciascun individuo, in questo senso, si amplifica: ogni scelta, ogni azione, ha il potenziale di contribuire a questa immortalità collettiva.

Pertanto, la saggezza dell'individuo secondo Feuerbach risiede nella capacità di abbracciare la propria finitudine come una fonte di liberazione e di significato, riorientando l'aspirazione all'immortalità verso l'impatto duraturo che possiamo avere sul mondo. Questa prospettiva richiede un profondo senso di responsabilità, poiché riconosce che siamo artefici della nostra vita e del nostro destino non solo per noi stessi, ma anche per le generazioni a venire.

Dunque, Feuerbach, promuovendo l'umanesimo e l'importanza dell'esistenza terrena, invita ciascun individuo a prendersi cura attivamente della propria vita, riconoscendo che ogni azione ha un impatto sul mondo e contribuisce alla propria "immortalità" materiale. In questo contesto, il soggetto diventa pienamente responsabile non solo della propria esistenza, ma anche del lascito che intende imprimere nel tessuto sociale e culturale. L'individuo infatti è chiamato a vivere in modo autentico e significativo, contribuendo al progresso e al benessere della comunità. Pertanto, la realizzazione personale e l'immortalità diventano conseguenze dell'impegno attivo nel mondo, della capacità di amare, di creare, di trasformare la realtà secondo principi etici e umanistici, svincolandosi in modo definitivo dalle catene dei dogmi e delle cosiddette verità predeterminate dalla tradizione.

Questa trasvalutazione dei valori e delle verità tradizionali, operata da Feuerbach e poi, in maniera più specifica e articolata, da Nietzsche⁴³, apre la strada a un'etica della responsabilità individuale, dove il soggetto diviene il principale artefice del proprio destino e del significato della propria vita:

⁴³ Feuerbach, pur non utilizzando il termine "trasvalutazione", contribuisce a questo processo con la sua critica alla religione e all'idealismo. Anche lui in qualche modo opera una trasvalutazione dei valori: sposta il valore dal divino all'umano, dall'oltremondano al mondano, sottolineando l'importanza dell'autocoscienza, dell'autorealizzazione e della comunità umana. Tale trasvalutazione dei valori per Nietzsche significa che l'individuo deve diventare il creatore dei propri valori, abbracciando pienamente la propria volontà di potenza e forgiando un destino che rifletta la propria unicità e grandezza. Non si tratta di un invito all'egoismo sfrenato, ma piuttosto di un riconoscimento che ogni persona ha la responsabilità di dare forma alla propria vita, senza rifugiarsi dietro a dogmi morali preconfezionati. Per Feuerbach, essa si manifesta nell'accettazione che siamo noi, come esseri umani, a dare significato e valore alla nostra esistenza. Ciò comporta un impegno attivo verso l'autorealizzazione e la solidarietà con gli altri, riconoscendo che le nostre più profonde aspirazioni e qualità sono condivise e posso essere realizzate meglio in comunità.

trasvalutare i valori: che cosa sarebbe? [...] Sbarazzarci dall'andazzo delle vecchie valutazioni che ci rendono indegni delle cose migliori e più forti che abbiamo finora conseguito. [...] Si possono capovolgere i valori soltanto se esiste una tensione data da nuovi bisogni, da uomini che hanno nuovi bisogni, che soffrono dei vecchi valori senza averne coscienza [...] ciò che *non* risponde alla nostra logica, al nostro "bello", al nostro "buono", al nostro "vero", potrebbe essere perfetto in un senso superiore a quello del nostro stesso ideale. [...] dobbiamo riconoscere fino a qual punto siamo i *creatori* del nostro senso del valore, *possiamo* cioè mettere un "senso" nella storia. La fede nella verità perviene in noi alla sua ultima conseguenza; e voi sapete come questa suoni: se c'è in generale qualcosa da adorare, è l'*apparenza* che deve essere adorata; la menzogna – e *non* la verità – è divina! [...] Il criterio rimane la floridità del corpo, l'agilità, il coraggio [...] è solo una questione di forza [...] per la loro complessità, sommiamo le cose *buone* con le *pesime*; abbiamo *superato* la nozione assoluta e assurda di "desiderabile" [...] C'è forse un errore più pericoloso che il disprezzo del corpo? [...] Tutto ciò che fu pensato dai cristiani e dagli idealisti non ha capo né coda: noi siamo più radicali. Abbiamo scoperto che il "microcosmo" è quello che decide ovunque⁴⁴.

L'accento sulla dimensione terrena e corporea dell'esistenza, così come l'importanza attribuita all'esperienza e al desiderio, offrono una visione rinnovata dell'umanità, liberata dalle catene di un ordine morale astratto e impositivo. In particolare, nella prospettiva nietzschiana, la complessità della condizione umana emerge con una forza e una radicalità senza precedenti. Nietzsche, infatti, estende e approfondisce la critica ai valori tradizionali, proponendo non solo una trasvalutazione ma una vera e propria "trasfigurazione" dell'essere umano attraverso il concetto di *Übermensch*, la cui esistenza diventa un incessante divenire che rifiuta ogni forma di stasi o conformismo. L'individuo nietzschiano è colui che vive pericolosamente, che sperimenta, che mette in discussione ogni verità accettata in nome di una ricerca personale di significato, che si realizza nell'atto creativo e nell'affermazione di sé.

Al centro della filosofia nietzschiana vi è il concetto di "eterno ritorno", una visione ciclica dell'esistenza secondo la quale ogni momento potrebbe ripetersi all'infinito:

⁴⁴ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, op. cit., pp. 533-537.

e sapete voi cosa è per me “il mondo”? Devo mostrarvelo nel mio specchio? Questo mondo è un mostro di forza, senza principio, senza fine [...] che non si consuma, ma solo si trasforma, che nella sua totalità è una grandezza invariabile [...] circondata dal “nulla” come suo limite; [...] un mare di forze che fluiscono e si agitano in se stesse, in eterna trasformazione, che scorrono in eterno a ritroso, un mondo che ritorna in anni incalcolabili, [...] un mondo che [...] benedice se stesso come ciò che deve eternamente tornare, come un divenire che non conosce né sazietà, né disgusto, né stanchezza. Questo mio mondo *dionisiaco* che si crea eternamente, che distrugge eternamente se stesso [...] questo mio “al di là del bene e del male”, senza scopo, [...] per questo mondo volete un *nome*? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? [...] *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient’altro!* E anche voi siete questa volontà di potenza – e nient’altro!⁴⁵

La condizione umana, stando a questa prospettiva, risulta caratterizzata da una tensione costante tra il desiderio di potenza e la realizzazione di sé in un mondo privo di verità oggettive o morali universali. La liberazione dalle illusioni metafisiche e l’adesione a una vita autentica richiedono coraggio, creatività, responsabilità e una volontà indomita di dare forma al proprio destino, sfidando l’inerzia, il conformismo e le credenze limitanti.

In definitiva, l’eredità filosofica di Feuerbach e Nietzsche si manifesta in un invito a ripensare radicalmente la nostra posizione nel mondo, a riconoscere la fluidità e la complessità dell’esistenza umana, e a cercare un senso e un valore che siano genuinamente nostri, radicati nella realtà concreta del vivere e dell’agire.

5. Le ricadute delle questioni sollevate da Feuerbach e Nietzsche nel contesto mediatico e tecnologico attuale

Feuerbach e Nietzsche, nonostante le differenze, condividono dunque un profondo scetticismo verso le risposte offerte dalla religione e dalla morale tradizionale alla questione relativa al senso dell’esistenza. Entrambi vedono nell’autocoscienza – nel senso della capacità di riconoscersi come esseri finiti – e nella creazione di significati personali e autentici, la vera essenza dell’umanità.

L’individuo si trova così di fronte alla sfida di vivere senza reti di sicurezza metafisiche, accettando il nulla come parte della condizione umana e cercando,

⁴⁵ Ivi, pp. 561-562.

nonostante ciò, di realizzare un'esistenza ricca di significato. In questa prospettiva, la morte non è più solo un limite da temere o da superare attraverso promesse di immortalità, ma diventa un elemento che dà valore alla vita, poiché proprio la consapevolezza della propria mortalità spinge l'uomo a cercare un'esistenza autentica e significativa.

L'approccio critico di Feuerbach e l'invito di Nietzsche a reinventare la vita su basi radicalmente nuove sono dunque due facce della stessa medaglia, due modi di affrontare il dilemma dell'esistenza umana in un mondo privo di certezze preconfezionate.

Nell'approfondire le idee dei due filosofi, si riconosce un ulteriore livello di sfida: quello di confrontarsi con le strutture sociali e culturali che plasmano le nostre vite. Per entrambi, la realizzazione dell'individuo non si limita a un percorso personale di autocoscienza, ma include anche una critica delle convenzioni sociali e delle norme che limitano la libertà umana.

Feuerbach, con la sua enfasi sull'umanesimo e sull'importanza del reale, pone le basi per una società più libera ed egualitaria, in cui gli individui non sono più oppressi dalle ideologie. Nietzsche, d'altro canto, con la sua celebrazione dello *Übermensch*, invita l'individuo a superare le restrizioni morali e culturali, per creare nuovi valori che rispecchino la sua natura più profonda.

Questa dimensione sociale e culturale del loro pensiero può risultare particolarmente rilevante nel contesto contemporaneo. In un'epoca di globalizzazione e di rapidi cambiamenti tecnologici, le questioni sollevate da Feuerbach e Nietzsche assumono nuove forme e sfide.

La loro visione critica della religione e della morale tradizionale può essere vista come un invito a interrogarsi sulle nuove forme di potere e controllo che emergono nella società odierna, come i *media*, la tecnologia e in generale le strutture politiche ed economiche. In questo senso, il loro pensiero ci stimola a riflettere su come possiamo vivere autenticamente in un mondo sempre più complesso e interconnesso.

Questi filosofi, pur non avendo vissuto nell'era digitale, hanno senz'altro anticipato questioni rilevanti riguardanti l'autonomia individuale e la manipolazione delle masse, temi oggi al centro del dibattito sulle nuove tecnologie (in particolar modo quelle digitali)⁴⁶.

⁴⁶ Cfr. S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2023; G. Pezzano *DIGIT4L-m3nte. Antropologia filosofica e umanità digitale*, FrancoAngeli, Milano 2024; M. Coeckelberg, *AI ethics*, MIT Press Ltd, Cambridge 2020.

Nella nostra epoca, infatti, i media digitali e le cosiddette ITC non sono soltanto strumenti di comunicazione, ma anche potenti mezzi attraverso i quali vengono esercitate nuove forme di influenza e controllo⁴⁷. Le piattaforme *social*, ad esempio, lungi dall'essere neutre, finiscono col plasmare attivamente le percezioni, le opinioni e i comportamenti delle persone, sollevando questioni che riecheggiano la critica nietzschiana al conformismo e alla passività indotta dalle istituzioni tradizionali.

Dunque, da un lato la tecnologia offre straordinarie possibilità di *empowerment* individuale, permettendo ai soggetti di accedere a informazioni, di creare e condividere contenuti, nonché di collegarsi con altri individui su scala globale. Questo potrebbe essere interpretato come una forma di aspirazione nietzschiana all'auto-miglioramento e alla realizzazione del proprio potenziale. Dall'altro lato però la stessa tecnologia può essere utilizzata per manipolare, controllare e sorvegliare, evidenziando il lato oscuro della volontà di potenza. Basti considerare l'intelligenza artificiale e gli algoritmi che determinano ciò che vediamo online.

La capacità di questi sistemi di filtrare e personalizzare l'informazione crea "bolle" che possono rinforzare pregiudizi e visioni del mondo, limitando la capacità degli individui di confrontarsi con prospettive diverse e di sviluppare un pensiero critico. In particolare, gli algoritmi utilizzati dai *social media* tendono a filtrare le informazioni in modo che gli utenti vedano principalmente ciò che è già in linea con le loro convinzioni, il che genera una serie di effetti significativi, come la radicalizzazione delle proprie credenze e pregiudizi, l'assimilazione di contenuti falsi e fuorvianti, e persino la capacità di manipolare l'opinione pubblica e influenzare i processi democratici⁴⁸, riflettendo una forma di potere che Nietzsche avrebbe trovato senz'altro problematica. Infatti, come si può non riconoscere in questa sorta di gregge digitale in cui viviamo seguendo le rotte di Internet

⁴⁷ Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina ed., Milano 2022, pp. 97-101.

⁴⁸ Un esempio recente di come i social media possano essere sfruttati per manipolare l'opinione pubblica è rappresentato dall'operazione di cyberpolitica organizzata dalla Federazione Russa durante le ultime elezioni presidenziali in Romania. Attraverso l'utilizzo di oltre 25.000 account TikTok gestiti da chatbot, sono stati diffusi messaggi pro-Georgescu, un candidato filoputiniano, nelle settimane immediatamente precedenti al voto. Questa strategia ha dato i suoi frutti attraverso gli algoritmi delle piattaforme social, che amplificano i contenuti in linea con le convinzioni e i pregiudizi preesistenti degli utenti, contribuendo a influenzare significativamente i processi democratici. Su questo tema si veda anche M. Coeckelbergh, *Why AI undermines democracy and what to do about it*, Polity Press, Cambridge 2024.

una forte somiglianza con quella condizione umana prefigurata da Nietzsche? Quella in cui la maggior parte delle persone malriuscite non deve pensare, ma eseguire gli ordini dei superuomini e “funzionare” secondo le disposizioni del fato? [...] Come non vedere la comparsa di una nuova dimensione, quella della cosiddetta realtà virtuale, in cui gli individui si spogliano della propria personalità e funzionano come dei docili “robot”, entusiasti di attuare comportamenti omologati in vista di una sterile autorappresentazione nella vetrina virtuale, in questo modo collaborando soltanto agli enormi profitti di poche multinazionali della tecnologia digitale? Quale scenario più simile a quello prefigurato da Nietzsche, in cui la massa di sottouomini si dedica a una servitù volontaria nei confronti di pochi superuomini (i “tecnocrati” e i nuovi capitalisti) depositari del potere e del sapere?⁴⁹

I dibattiti attuali sulla regolamentazione dell’intelligenza artificiale e sulla privacy dei dati⁵⁰ vanno in qualche modo a toccare proprio le questioni nietzschiane di autonomia, potere e controllo.

Dunque, l’era digitale riaccende e trasforma le problematiche sollevate da Feuerbach e Nietzsche. Esplorare come le loro idee si applichino al mondo digitale può senz’altro aiutarci a navigare meglio la complessità dell’esistenza moderna, equilibrando le immense potenzialità della tecnologia con la consapevolezza dei suoi rischi.

In questo contesto, la riflessione dei due filosofi sull’importanza dell’autoconsapevolezza e della critica delle autorità precostituite diventa fondamentale per comprendere e orientarsi nella complessità del panorama mediatico e tecnologico attuale.

A porre nuove sfide all’interno di tale panorama è in particolare la definizione dell’identità individuale. Infatti, l’influenza pervasiva della tecnologia digitale nelle nostre vite può portare a una crisi di autenticità, un tema caro sia a Feuerbach che a Nietzsche.

Quanto a Feuerbach, la sua visione secondo la quale gli esseri umani proiettano i loro desideri e aspirazioni nelle proprie creazioni divine si presta a un

⁴⁹ P. Ercolani, *Nietzsche e l’iperboreo*, op. cit., pp. 313-314.

⁵⁰ Cfr. N. Bostrom, *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, tr. it. S. Frediani, Bollati Boringhieri, Torino 2018; L. Floridi, *Infosfera. Etica e filosofia nell’età dell’informazione*, Giapichelli, Torino 2009; Id., *Etica dell’intelligenza artificiale*, op. cit.; L. Floridi - F. Cabitza, *Intelligenza artificiale. L’uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021; M. Coeckelbergh, *AI Ethics*, op. cit.; M. Findlay, J. Seah et al., *AI and big data: disruptive regulation (Elgar studies in Law and regulation)*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, UK 2023.

interessante parallelo con i *social media*. Prendiamo come esempio Instagram. Questa piattaforma consente ai suoi utenti di creare una versione idealizzata di se stessi attraverso immagini e storie curate nei minimi dettagli. Così come Feuerbach sostiene che l'immagine di Dio è una proiezione dell'umanità, si potrebbe dire che gli avatar sui *social media* sono nient'altro che proiezioni digitali dell'io, riflettendo desideri, valori e ideali degli utenti. Questi profili online diventano specchi delle nostre aspirazioni più profonde, in un senso molto feuerbachiano, trasformando i *social media* in una sorta di *pantheon* digitale dove veneriamo versioni idealizzate dell'umanità. Una volta proclamata la morte di Dio ci si trova immersi in un contesto in cui ad essere divinizzato è l'uomo stesso, «con le sue attività terrene [...] cariche di una “volontà di potenza” ormai libera di dispiegarsi con tutta la forza del relativismo e del nichilismo profusi dal pensiero di Nietzsche»⁵¹.

Lo scenario odierno – in cui il concetto stesso di verità oggettiva è messo duramente alla prova dal quotidiano proliferare di opinioni in rete da parte di tuttologi improvvisati – con ogni probabilità va addirittura ben oltre quanto lo stesso Nietzsche avrebbe potuto immaginare quando parlava dell'esistenza – nell'assenza di fatti – di sole interpretazioni:

quale scenario più ideale si sarebbe potuto mai immaginare [...] che quello odierno [...] in cui alle figure professionali e competenti (gli scienziati) non viene quasi più riconosciuto il ruolo di intermediazione tra chi sa e chi no, perché il sapere stesso è sfumato in una sorta di magma indistinto a cui tutti pensano di poter accedere grazie alla fonte potentissima e inesauribile che è la Rete?! Quale dimensione più efficace di quella che illude i componenti del “gregge digitale” di poter parlare di tutto anche senza conoscere nulla? [...] L'epoca delle oligarchie tecnocratiche [...] somiglia molto, *mutatis mutandis*, al mondo sociale prefigurato da Nietzsche, quello in cui a governare è una ristretta élite [...] su cui si è costruito il “capitalismo della sorveglianza” [...] di cui Google “è l'*Übermensch*”⁵².

Pertanto, si può riconoscere che Nietzsche aveva ragione a sostenere la presenza della schiavitù – o meglio del dominio di una ristretta élite sulla maggioranza della popolazione – in ogni epoca storica, sebbene in modalità differenti a secon-

⁵¹ P. Ercolani, *Nietzsche e l'iperboreo*, op. cit., p. 379.

⁵² Ivi, pp. 319-320.

da dei contesti e dei tempi. Egli avrebbe definito con ogni probabilità la nostra come un'era in cui a dominare sono le dinamiche e le logiche di funzionamento del mondo virtuale.

Da quanto detto finora emerge che l'ubiquità delle tecnologie digitali e la loro capacità di mediare quasi ogni aspetto dell'esistenza umana richiedono un esame critico di come gli individui possano mantenere o riscoprire un senso di autenticità e significato personale in un mondo così saturo di *media*. Un mondo che – come rileva giustamente il filosofo Luciano Floridi – si sta trasformando in una “infosfera⁵³” sempre più piegata alle logiche delle tecnologie digitali e che sta riportando in auge proprio quell'inclinazione metafisica tipica dell'Occidente cristiano che Feuerbach e Nietzsche avevano combattuto per tutta la vita: la tendenza ad aspirare a una vita dopo la morte, quel desiderio di immortalità individuale che caratterizza l'umanità fin dalla sua comparsa sulla terra. Per realizzare tale immortalità è necessario costruire una nuova dimensione in cui gli individui abbiano la possibilità di abbandonare il loro corpo biologico per trasferirsi in un qualche supporto digitale. In tal modo «l'umanità otterrebbe due obiettivi straordinari in un colpo solo: la vita dopo la morte, ma anche che questa seconda vita si realizzi in una dimensione metafisica e comunque terrena, perché questo è il virtuale: una metafisica immanente»⁵⁴. Si tratta della nuova dimensione esistenziale del metaverso, uno spazio in cui le distinzioni tra reale e virtuale diventano sempre più sfumate⁵⁵, e l'esperienza umana si estende in una realtà alternativa che è allo stesso tempo parte integrante ed estensione del mondo fisico. Siamo di fronte a un universo digitale integrato, composto da molteplici spazi virtuali interconnessi, dove gli utenti possono interagire con l'ambiente e tra loro tramite avatar o rappresentazioni digitali. Questo spazio, che fonde realtà aumentata, realtà virtuale, e internet, permette un'esperienza immersiva che trascende i limiti del mondo fisico, ma in cui poter trasferire ogni ambito della vita umana.

In particolare, il metaverso diventa un luogo dove il confine tra la vita e la morte è sempre più labile e dove il concetto di immortalità può essere esplorato e vissuto in una dimensione alternativa. In questo spazio, infatti, gli individui

⁵³ Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina ed., Milano 2020. Sul concetto di infosfera si rimanda anche a D. Adler, *Il duplice enigma. Intelligenza artificiale e intelligenza umana*, tr. it. V. Zini, Einaudi, Torino 2024.

⁵⁴ P. Ercolani, *Nietzsche e l'iperboreo*, op. cit., p. 342.

⁵⁵ Cfr. D. J. Chalmers, *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of philosophy*, Allen Lane, Bristol 2022.

possono creare avatar che li rappresentano in un mondo virtuale dove le leggi della biologia e del tempo non si applicano necessariamente come nel mondo fisico. Ciò permette una forma di continuità esistenziale che può essere interpretata come un surrogato dell'immortalità. Infatti, in tale ambiente digitale gli utenti possono preservare le proprie identità, esperienze e ricordi in modo da farli esistere indipendentemente dal loro corpo fisico. In questo senso il concetto di metaverso è intimamente connesso al desiderio di immortalità: consente alle persone di lasciare un'eredità duratura nel mondo virtuale, andando ben oltre il surrogato della mera fede in una vita oltre la morte, per rendere quella stessa fede un'esperienza realistica.

Esperienze di questo tipo sfidano direttamente le concezioni tradizionali di vita e morte, aprendo un dibattito su cosa significhi veramente vivere e morire. Mentre Feuerbach avrebbe potuto interpretare tali aspirazioni tecnologiche come un'estensione del desiderio umano di trascendenza – che troverebbe un parallelo in questi tentativi odierni di andare oltre la morte fisica – Nietzsche invece avrebbe potuto vedere in essi non solo la possibilità di sfuggire alla mortalità, ma anche il rischio di perdere di vista il valore della vita autentica e delle sfide esistenziali volte alla creazione di significato. L'idea di estendere la vita o di creare un'esistenza puramente digitale potrebbe essere vista da entrambi come una fuga dalla realtà terrena, che è invece l'orizzonte da loro ritenuto essenziale per la formazione e la realizzazione dell'individuo: sia per Feuerbach che per Nietzsche solo rimanendo legati, fedeli alla terra gli uomini possono arrivare a comprendere pienamente se stessi e l'universo che li circonda⁵⁶.

Giunti a questo punto dell'analisi una serie di interrogativi etici ed esistenziali emergono inevitabilmente con forza: è moralmente giusto cercare di eludere la morte tramite la tecnologia? Una vita digitale o un'esistenza prolungata attraverso l'intelligenza artificiale possono offrire lo stesso valore, significato o qualità dell'esperienza umana tradizionale? Tali questioni toccano fondamenti filosofici profondi sul significato della vita, sulla natura dell'identità umana e sul ruolo che la mortalità gioca nella nostra comprensione dell'esistenza. Si tratta di questioni complesse e provocatorie, che rispecchiano ed estendono la riflessione di Feuerbach e Nietzsche.

Pertanto, tornare alle loro idee e concezioni del mondo può aiutarci oggi a riesaminare la nostra gerarchia di valori e le nostre aspirazioni nel nuovo contesto

⁵⁶ Cfr. E. Mazzarella, *Contro metaverso. Salvare la presenza*, Mimesis, Udine 2022.

digitale, nonché condurci a comprendere e a interrogarci criticamente sui ruoli della tecnologia e dei *media* nella società contemporanea, evidenziando la necessità di un esame attento di come queste forze modellino l'esperienza umana, la libertà individuale e la costruzione di significati in un'epoca di cambiamenti rapidi e continui.

All'interno di tale contesto, le loro filosofie potrebbero fungere da guida per l'individuo, invitandolo a un viaggio interiore, alla scoperta di se stesso. Si tratta di un percorso non privo di difficoltà, poiché richiede il coraggio di affrontare le proprie paure, i propri dubbi e la propria condizione di finitezza e solitudine esistenziale. Tuttavia, si tratta anche di un viaggio che promette la liberazione dalle catene delle illusioni e la possibilità di costruire un senso di identità più profondo e vero. La critica alla religione e alla morale tradizionale si trasforma così in un invito a vivere con intensità e consapevolezza il presente, riconoscendo che ogni momento è un'opportunità unica per esprimere la propria individualità e per tessere relazioni autentiche con gli altri.

Dunque, tornare alle analisi di Feuerbach e Nietzsche non è solo un esercizio intellettuale, ma un invito a una trasformazione personale e collettiva, nonché ad accogliere un'eredità profondamente attuale: in un'epoca caratterizzata da incertezze e in continua evoluzione, il loro pensiero offre una bussola per navigare l'esistenza, evidenziando l'importanza dell'autenticità, della responsabilità personale e della creazione di significati che riflettano veramente chi siamo. Attraverso l'esempio di questi filosofi, si può comprendere che accettare la sfida di vivere autenticamente è l'atto più rivoluzionario e significativo che un individuo possa compiere, un modo per affermare la propria unicità in un mondo che sempre più spesso sembra spingere verso l'omologazione.

Conclusioni

Fino ad ora abbiamo esplorato l'interconnessione tra mortalità, umanesimo e critica sociale, delineando un percorso filosofico che ci ha indotto a riconsiderare la nostra autenticità e il profondo impatto che la consapevolezza della mortalità ha sulla nostra vita e sulle nostre interazioni sociali.

Attraverso questa analisi, che ha preso le mosse dall'umanesimo critico di Feuerbach per giungere alle sfide della contemporaneità, ciò che è emerso è innanzitutto un invito a riflettere su come possiamo vivere una vita significativa nell'accettazione della nostra finitezza, che costituisce tutt'altro che un limite da superare. Anzi, proprio la consapevolezza del nostro essere mortali, ha il potenziale di trasformarsi in un potente motore di azione e cambiamento.

Il riconoscimento del fatto che il nostro tempo è limitato ci induce a pianificare con maggiore attenzione il modo in cui impiegarlo, riconsiderando così la gerarchia delle nostre priorità: quello che di primo acchito sembrava urgente può apparire meno importante di fronte alla prospettiva della fine. Il tempo diventa in questo senso una risorsa preziosa e la sua gestione una questione cruciale.

Con la consapevolezza che ogni momento potrebbe essere uno degli ultimi, se non l'ultimo, gli individui tenderebbero a fissare obiettivi realizzabili entro un lasso di tempo determinato: obiettivi personali come – viaggiare, apprendere nuove abilità o creare legami più profondi con famiglia e amici – e obiettivi generali come il miglioramento della comunità o avere un impatto duraturo attraverso il lavoro e il volontariato. L'urgenza indotta dalla consapevolezza della mortalità può spingere verso decisioni di questo tipo e favorire l'impegno verso le azioni necessarie al raggiungimento di tali obiettivi. L'effetto sull'individuo può essere una maggiore concentrazione e dedizione, a scapito della procrastinazione e dell'inerzia. Inoltre, a partire dalla consapevolezza della propria mortalità, ciascuno potrebbe sentirsi motivato a collegare i propri obiettivi personali a macro-questioni, come la giustizia sociale, la sostenibilità ambientale o il progresso tecnologico, cercando di inserire il suo contributo in una narrazione storica più ampia.

Pertanto, se la consapevolezza del nostro essere finiti può sembrare inizialmente fonte di angoscia o paura, in realtà può fungere da catalizzatore per definire obiettivi chiari e realizzarli con un senso di urgenza e necessità, sfruttando il tempo che abbiamo a disposizione in modo appagante ed efficace.

In tale contesto, a Feuerbach e Nietzsche va riconosciuto il merito di aver profondamente influenzato questa visione, sottolineando come la piena accettazione della nostra condizione mortale non debba essere un freno, ma, al contrario, liberare il nostro potenziale per un'esistenza autentica e significativa. Ad entrambi va riconosciuto il merito di aver posto le basi per il superamento della morale tradizionale, suggerendo una visione dell'esistenza in cui l'accettazione della mortalità si carica di una responsabilità etica senza precedenti. Essi – pur essendo figli di epoche diverse – hanno anticipato con straordinaria lungimiranza le sfide della modernità, suggerendo che il senso dell'esistenza non si trova nell'adesione acritica alle dottrine preesistenti, ma nell'esplorazione coraggiosa della propria finitezza e delle proprie possibilità di autenticità e significato.

Il dialogo paradossale, messo in atto nelle battute finali della trattazione, tra Feuerbach, Nietzsche e il mondo digitale contemporaneo ci ha indotto a riflettere sulla nostra posizione in un universo in cui la promessa dell'immortalità virtuale si contrappone al rischio di nuove tipologie di alienazione. Esse trovano la loro massima espressione in una forma di allontanamento dalla realtà¹ e di perdita di percezione della stessa, per rifugiarsi in un *cyber* spazio dove talvolta ad essere sfruttata è la vulnerabilità della psicologia umana, preda del conflitto tra realtà fattuale e realtà virtuale, in cui a prevalere è la seconda. Immersi in questo isolamento digitale, finiamo per non percepire più ciò che ci circonda, né le presenze e le relazioni che danno forma alla nostra esperienza quotidiana: il legame con esse si riduce a segnali fugaci, gesti automatici e privi di autentica connessione. Tale condizione alimenta lo smarrimento della nostra natura di esseri profondamente relazionali. Si tratta di una vera e propria fuga dall'esistenza – con i suoi problemi e le sue frustrazioni – per fare spazio a una virtualità in cui poter trovare rifugio in ogni momento e che si erge a suo surrogato. Un universo digitale in cui ciascuno non dovrà più fare i conti con la propria finitezza, commisurandosi con la mortalità che lo caratterizza. Alienazione, dunque, come fuga dall'esistenza e

¹ Per un approfondimento di tale questione si veda C. Francesconi - C. Piccinini (a cura di) *Hikikomori: il futuro in una stanza. Frame dal territorio per una nuova comunità*, Franco Angeli, Milano 2023.

dalla sua peculiarità, dalla sua possibilità più propria, più autentica, quella che Heidegger definiva “l’essere per la morte”.

L’elusione della morte attraverso la tecnologia solleva questioni etiche e sociali cruciali: se la mortalità definisce la nostra umanità, allora il suo superamento potrebbe significare, tra le altre cose, la perdita di tale umanità. Basti considerare come la consapevolezza della finitezza spinge gli individui a dare significato ai loro giorni, a stabilire connessioni profonde e a lasciare un’impronta duratura. Superare questo limite naturale potrebbe non solo alterare radicalmente la percezione individuale del tempo e dello spazio, ma anche distorcere le strutture sociali e le dinamiche interindividuali, svuotando l’esistenza del suo significato intrinseco.

Ciò solleva ulteriori questioni: è eticamente accettabile trasformare così profondamente l’esperienza umana? E quali conseguenze potrebbero derivare per la società se gran parte della popolazione optasse per forme di esistenza prolungate o digitalmente perpetuate?²

Il singolo individuo non sarebbe più se stesso, bensì una presenza anonima, avendo delegato ad entità immateriali e virtuali la gestione del proprio essere – ormai privo di ogni autonomia e capacità decisionale – e avendo totalmente smarrito il suo senso di appartenenza e il suo orizzonte tradizionale. Egli finirebbe con l’essere schiavo del contesto virtuale in cui è immerso – in cui la superficialità spesso è imperante – e incapace di opporsi al conformismo e all’omologazione.

Lo spazio virtuale diventa così il luogo del sì quotidiano, il dominio della chiacchiera, dove la profondità lascia il posto alla ripetizione e le azioni perdono il loro legame con un’autentica comprensione del mondo, conformandosi passivamente alle condotte altrui. In questo universo disincarnato, l’individuo non decide, ma si adatta; non comprende, ma riproduce. Il risultato è il suo crescente senso di spaesamento, il suo scoprirsi sempre più sradicato, privo di orientamento, senza una dimora simbolica alla quale tornare. Non si tratta solo di condizioni psicologiche, ma di tratti strutturali di un universo fluido, mobile, privo di stabilità; delle cifre emblematiche di una condizione globale liquida, in cui il capitalismo ha saputo imporre un paradigma culturale capace di svuotare le identità storiche e spegnere ogni slancio progettuale.

² Cfr. D. Cebo, *Scientific Relevance and Future of Digital Immortality and Virtual Humans*, «International Journal of Research & Development», vol. 5, issue 12, December 2020; M. R. Morris -Jed R. Brubaker, *Generative Ghosts: Anticipating Benefits and Risks of AI Afterlives*, «arXiv», 2024.

Pertanto la riflessione su una vita potenzialmente immortale o digitalmente eterna solleva interrogativi profondi che trascendono i semplici dilemmi teologici o individualistici, incidendo profondamente sul nostro tessuto sociale e intergenerazionale.

L'accesso a tecnologie che promettono l'immortalità potrebbe innanzitutto generare un *gap* tra coloro che possono permettersi tali soluzioni e coloro che ne sono esclusi, instaurando nuove forme di disuguaglianza³. Tale divario aggraverebbe senz'altro le tensioni sociali esistenti, creando classi basate non solo su *status* economico o capitale culturale, ma anche sulla longevità.

Oltre alle questioni di equità, la prospettiva di una vita estesa o infinita potrebbe inoltre alterare le dinamiche intergenerazionali secondo modalità senza precedenti. Tradizionalmente, il passaggio generazionale ha assicurato il ricambio di idee così come l'avanzamento culturale e tecnologico. Con l'immortalità, questo flusso potrebbe rallentare o stagnare, con le generazioni più vecchie che mantengono potere e risorse per periodi estesi, limitando potenzialmente le opportunità per i più giovani.

Anche dal punto di vista logistico e ambientale, l'immortalità digitale solleva questioni critiche relative alla sostenibilità. Dovendo infatti aumentare i supporti digitali per consentire a questi "paradisi digitali" di esistere – e quindi le infrastrutture che ne consentono l'implementazione – aumenterebbe l'impatto di tali tecnologie sull'ambiente. Ci sono diversi studi che evidenziano come queste ultime siano tutt'altro che immateriali⁴ e come anche inviare una semplice *mail* abbia un costo ambientale, per quanto invisibile, tanto che si parla a tal proposito di inquinamento nascosto, ossia non consapevole, "*hidden pollution*"⁵. Più nello specifico la trasmissione di informazioni in rete richiede energia per la raccolta, l'archiviazione, l'interscambio e la ricerca dei dati. Eppure l'ambiente digitale è ancora visto come una realtà parallela rispetto all'ambiente fisico, senza essere pienamente consapevoli che il virtuale è *estremamente* reale per quanto riguarda gli impatti socio-ambientali.

³ Cfr. M. Marina, C. Lutz *et al.*, *Digital footprints: an emerging dimension of digital inequality*, «Journal of Information Communication and Ethics in Society», 2018.

⁴ Cfr. O. Ben-Shahar, *Data Pollution*, «Journal of Legal Analysis», Volume 11, 2019, pp. 104-159; M. K. Gomes, *Digital pollution: going beyond the limits of virtual*, «Revista Jurídica», vol. 04, n. 53, Curitiba, 2018, pp. 55-84.

⁵ L'espressione è di M. K. Gomes, in *Digital pollution: going beyond the limits of virtual*, op. cit., p. 67.

Infine, sul piano teorico, il concetto di immortalità digitale sfida le attuali nozioni di morte, eredità e identità. Innanzitutto, viene superata l'idea di decadimento organico, e, ancor più, di decadimento del ricordo che da sempre associamo alla nozione di morte. Infatti, il ricordo online di una persona può durare per sempre⁶, in quanto si possono conservare in modo indefinito le tracce, le informazioni, e gli oggetti digitali che ha raccolto e immagazzinato nel suo spazio virtuale: attorno all'essere umano in vita, vi è da sempre

un processo di accumulo e di raccolta di oggetti e beni – quelli che si potrebbero definire “gli oggetti del mondo fisico” – ma, al contempo, lo stesso è oggi operativo e presente anche in un altro spazio, una “casa digitale” che permette anch'essa di accumulare beni e di collezionare cose. [...] tutti questi oggetti sono, sì, un riflesso della società attuale, ma sono anche uno specchio della persona così come vive dentro la società dell'informazione⁷.

Bisognerà pertanto individuare un sistema efficace di gestione di tali beni digitali, che difficilmente possono essere lasciati in eredità a terzi perché spesso collegati inscindibilmente all'*account* della persona, come spiega in maniera puntuale Ziccardi nel suo studio relativo alla morte digitale:

il dato digitale [...] è completamente diverso, per natura, visibilità, gestione, mobilità e *liquidità* (per dirla alla Bauman) dai tradizionali beni, anche informativi, che da decenni ricadono in una classica eredità. [...] Non si tratta quasi mai di un problema d'individuazione, recupero e gestione di pochi dati, ma di milioni d'informazioni che possono superare, e largamente, la quantità di beni tradizionali. [...] La morte, nella prospettiva del patrimonio ereditario, era tendenzialmente *statica*. Il patrimonio del *de cuius* era ben individuabile, quasi sempre visibile. Il digitale è rapido, istantaneo, non più lento e riflessivo. [...] Il problema giuridico, semplificando molto, è che nel momento in cui si crea un *account* inserendo i dati del titolare, si aderisce a un contratto [...] Ciò comporta che tutta la disciplina dei beni digitali, e la loro trasferibilità o meno a terzi, dipendono da cosa c'è scritto nel documento che si approva e da quanto sia

⁶ È bene precisare che il “per sempre” è comunque un per sempre “a termine”. Dunque c'è qui più l'idea della *indeterminatezza* della morte o della *estensione indefinita* che non quella *stricto sensu* dell'immortalità (che possiamo associare solo a ipotetiche entità extra-umane, divine).

⁷ G. Ziccardi, *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell'era dei social network*, Utet, Milano 2017, p. 48.

aggiornato detto contratto. [...] Nella pratica vi è il rischio che il contenuto che costituisce, nel tempo, il patrimonio digitale di un utente possa rimanere bloccato perché inscindibilmente collegato a un ID (codice identificativo o nome utente), e che non vi sia altra strada che violare le condizioni contrattuali, con i conseguenti rischi legali⁸.

Le norme giuridiche e i sistemi etici dovranno necessariamente adattarsi per affrontare efficacemente questioni come la gestione dei diritti di proprietà (su scale temporali ad oggi impensabili), le nuove prospettive, in termini di sostenibilità, dei sistemi di *welfare*, e le definizioni di personalità e responsabilità in scenari in cui l'identità digitale e la coscienza potrebbero essere separate dal corpo biologico.

Non ci sarebbe più alcuna connessione tra il noi del passato e quello del futuro⁹. La disconnessione tra queste due realtà potrebbe portare a una crisi identitaria, nell'ambito della quale le nozioni di eredità e di memoria perderebbero il loro significato tradizionale, trasformandosi in mere informazioni che persistono senza un vero contesto umano. In un simile scenario, il valore della memoria come processo dinamico e vivo, che contribuisce alla costruzione dell'identità individuale e collettiva, inevitabilmente si trasformerebbe. La memoria digitale, pur essendo indelebile, mancherebbe di quella qualità umana intrinseca alle memorie condivise che evolvono, sbiadiscono e si trasformano attraverso le interazioni personali e sociali. La permanenza del digitale potrebbe quindi non garantire la stessa qualità di continuità e di evoluzione che le memorie umane hanno sempre avuto.

Inoltre, in questa nuova modalità di esistenza il principale rischio per l'individuo potrebbe essere quello di una vera e propria crisi identitaria, nell'ambito della quale finirebbe con lo smarrire se stesso, degradandosi al piano della cosalità: ridotto a un insieme di dati digitali, farebbe ciò che essi impongono, uniformandosi al gregge, come avrebbe detto Nietzsche. Pertanto, il soggetto si troverebbe intrappolato in un'esistenza priva di crescita personale, caratterizzata da una continuità di *routine* e da una costante ricerca di approvazione all'interno

⁸ Ivi, pp. 42-45. Su questo tema cfr. anche D. Sisto, *Ricordati di me. La rivoluzione digitale tra memoria e oblio*, Bollati Boringhieri, Torino 2020; Ying Lei - Shuai Ma - Yuling Sun - Xiaojuan Ma, "AI Afterlife" as Digital Legacy: Perceptions, Expectations, and Concerns, «arXiv», 2025.

⁹ Si veda a tal proposito il discorso di Bernard Williams nel saggio *The Makropulos case: Reflections on the tedium of immortality, Problems of the self*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

dello spazio digitale, in cui il valore dell'azione umana è ridotto a semplici *clic* e interazioni superficiali. In altri termini la vita, in questo contesto, diventerebbe un perpetuo *loop* di attività senza significato, dove le aspirazioni e le sfide che un tempo definivano l'essere umano vengono soppiantate dalla monotonia e dal desiderio di accettazione digitale¹⁰.

Questa riduzione dell'identità alla mera datità solleva anche interrogativi urgenti in merito al consenso e alla *privacy*. Le informazioni personali, una volta caricate all'interno delle piattaforme digitali, sfuggono al controllo diretto dell'individuo, diventando vulnerabili a usi imprevisti o non autorizzati. Di fronte a tali cambiamenti, sarà cruciale sviluppare nuove forme di alfabetizzazione digitale che educino gli individui su come navigare e gestire la propria esistenza digitale in modo sicuro ed etico¹¹. Altrimenti il rischio sarebbe una potenziale perdita di controllo non solo sui dati personali, ma anche sulla propria narrazione e storia.

In un mondo dove la nostra esistenza potrebbe essere indefinitamente prolungata, cosa resterebbe della nostra aspirazione alla realizzazione personale e al miglioramento, dal momento che il tempo non avrebbe più limiti? L'idea stessa di "progresso" umano, così com'è stata intesa storicamente, potrebbe essere compromessa. Infatti, senza quel limite naturale imposto dalla mortalità, i cicli di innovazione e di cambiamento sociale potrebbero subire un drastico rallentamento, poiché l'urgenza di risolvere problemi e di passare il testimone alle generazioni successive diventerebbe meno impellente. Ciò potrebbe portare a una stagnazione culturale e spirituale, in cui le nuove idee e le grandi opere cessano di emergere, dato che la morte – che una volta agiva come un potente stimolo per l'azione e l'innovazione – viene eliminata.

Dunque, discutere intorno a queste possibilità non è solo compito della filosofia, ma un imperativo sociale che richiede un'esplorazione attenta e responsabile delle conseguenze a lungo termine dell'immortalità digitale. La sfida principale per le società future sarà, quindi, di trovare un equilibrio tra i benefici di tale forma di immortalità e il mantenimento di una connessione autentica e significativa con la nostra essenza umana.

¹⁰ Si tratta di una tematica esplorata anche nell'ambito della serialità televisiva. In particolare è la Serie *Black Mirror* a dedicare un episodio della terza stagione – dall'emblematico titolo *Caduta libera* – alla questione dei pericoli insiti in un'esistenza totalmente piegata all'esigenza dell'accettazione sociale mediata attraverso una app di rating.

¹¹ Cfr. F. Santoianni - G. Giannini - A. Ciasullo, *Mind, Body, and Digital Brains*, Springer 2024.

Dovremmo, in altri termini, esplorare modi per utilizzare le tecnologie per arricchire l'esistenza umana senza soppiantarla, garantendo che anche in un'era di cambiamenti senza precedenti, possiamo rimanere radicati nelle qualità che ci definiscono come esseri umani. A ricordarci queste qualità potrebbe senz'altro contribuire l'antropologia di Feuerbach, che mette in luce l'importanza dell'essere umano come entità intrinsecamente sociale e relazionale. Feuerbach, con la sua enfasi sull'interdipendenza umana e la centralità dell'esperienza sensoriale ed emotiva, può ricordarci – al di là della sua distanza temporale – che le tecnologie non dovrebbero alienarci da queste fondamentali dimensioni dell'esistenza, ma piuttosto amplificarle e renderle più accessibili.

Inoltre, il pensiero feuerbachiano può spingerci a valutare criticamente come le nuove tecnologie possano influenzare non solo il modo in cui interagiamo con gli altri, ma anche come percepiamo noi stessi e il mondo che ci circonda. Questo tipo di riflessione è essenziale per sviluppare applicazioni tecnologiche che rispettino e promuovano l'integrità umana piuttosto che minacciarla.

La sfida è quindi doppia: da un lato, dobbiamo garantire che la tecnologia rimanga uno strumento al servizio dell'uomo, facilitando modi di vivere che rispettino la nostra natura sociale e relazionale; dall'altro, dobbiamo rimanere vigili affinché essa non diventi un fine in sé, sostituendo gli aspetti autenticamente umani dell'esistenza con meri simulacri digitali.

Bibliografia

Letteratura primaria (opere di L. Feuerbach)

- Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965.
- L'Essenza della Religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari 1969.
- Principi di filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1971.
- Spiritualismo e materialismo*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Bari 1972.
- Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, a cura di A. Alessi, Las, Roma 1981.
- Gesammelte Werke*, hg. von Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Bd. 9 S. 226, Berlin 1982.
- La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984.
- Il Primo Feuerbach. La ragione, una, universale, infinita. Xenien*, a cura di D. Coviello, Ebe ediz., Roma 1990.
- Finito e infinito. Antologia dagli scritti*, a cura di E. Guglielminetti e U. Perone, SEI, Torino 1992.
- Etica e felicità*, a cura di F. Andolfi, Guerini e Associati, Milano 1992.
- Rime sulla morte*, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 1993.
- Spiritualismo e materialismo*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1993.
- La filosofia dell'avvenire*, a cura di L. Casini, Laterza, Roma-Bari 1994.
- L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Bazzani, Ponte Alle Grazie, Firenze 1994.
- Pensieri sulla morte e l'immortalità*, a cura di F. Bazzani, Editori Riuniti, Roma 1997.
- L'immortalità*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano 2000.
- Xenie satirico-teologiche*, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze 2000.
- L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Abelardo e Eloisa ovvero lo scrittore e l'uomo*, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze 2006.
- Pierre Bayle. Un contributo alla Storia della Filosofia e dell'Umanità*, a cura di M. L. Barbera, La città del Sole, Napoli 2008.
- La morte e l'immortalità*, tr. it. di B. Galletti, R. Carabba ed., Lanciano 2009.
- L'Essenza della religione*, a cura di A. M. Solmi, SE, Milano 2010.
- Teogonia*, a cura di A. Cardillo, Laterza, Roma-Bari 2010.
- L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 2013.
- L'uomo è ciò che mangia*, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2015.
- Critica dell'«Anti-Hegel»*, a cura di D. Dell'Ombra, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2015.
- Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di P. Bianchi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.
- Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibnitz*, a cura di N. Merker, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019.
- L'uomo è ciò che mangia*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Milano 2020.

Letteratura secondaria (opere su L. Feuerbach)

- A. Amato, *Morte e immortalità. Studi su Ludwig Feuerbach*, Albo Versorio, Milano 2012.
- H. Arvon, *Feuerbach: sa vie, son oeuvre: avec un exposé de sa philosophie*, Ed. Pres. Univ. De France, Paris 1964.
- C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, Sansoni, Firenze 1970.
- F. Bazzani, *Il tempo dell'esistenza. Stirner/Feuerbach/Marx*, Franco Angeli, Milano 1987.
- W. Bialas – K. Richter – M. Thom, *Marx – Hegel – Feuerbach. Zur Quellenrezeption in der Herausbildungsphase des Marxismus*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» XXVIII, 3 (1980), 331-345.
- F. Botturi, *Filosofia della morte e socialità nel giovane Feuerbach*, «Rivista di filosofia Neo-scolastica», n. 65, Milano 1973.
- M. Bykova, *Ludwig Feuerbach und die geschichtsphilosophische Tradition*, in *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, hrsg. H.-J. Braun et alii, Akademie Verlag, Berlin 1990.
- T. Caporale, *Ateismo religioso e religione atea. Genesi e destinazione dell'antropoteismo feuerbachiano*, Orthotes, Napoli 2021.
- A. Caracciolo, *Dio e spazio religioso in Feuerbach*, in *Nichilismo ed etica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1983.
- L. Casini, *La riscoperta del corpo: Schopenhauer/Feuerbach/Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma 1990.
- C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963.
- G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach. Scritti scelti (1851-1869)*, Mario Giuditta Editore, Catanzaro 1983.
- H. DAI, *Von Feuerbachs Weltanschauung zu Marx' und Nietzsches Besinnung auf die Welt der Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1969.
- U. Kern, "Individuum sein heißt ... Kommunist sein". *Zum kommunistischen Wesen des Menschen bei Ludwig Feuerbach*, in *L. Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, hrsg. U. Reitemeyer et alii, Waxmann, Münster 2006, pp. 85-103.
- F. Lombardi, *Ludovico Feuerbach. Seguito da una scelta di passi tradotti*, La Nuova Italia, Firenze 1935.
- K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. G. Colli, Einaudi, Torino 1971.
- L. Parinetto, *Introduzione*, in *L. Feuerbach, Rime sulla morte*, Mimesis, Milano 1993.
- Id., *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach e Marx*, a cura di D. Borso, Shake, Milano 2012.
- U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Milano 1992.
- Id., *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Torino 1972.
- E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, De Gruyter, Berlin 1964.
- Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, De Donato, Bari 1975.
- Id., *Für eine neue Lektüre Feuerbachs*, in *L. Feuerbach, Anthropologischer Materialismus*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1967, vol. I, pp. 5-64.
- K. Schneider (Hrsg.), *Der politische Feuerbach*, Waxmann, Münster 2013.
- Id., "Wege in das gelobte Land". *Politische Bildung und Erziehung in Vormärz, Regeneration und Deutscher Revolution 1848/1849*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2016.

Bibliografia

- W. Schuffenhauer, *Feuerbach im Revolutionsjahr*, in *Philosophie – Wissenschaft – Politik*, Akademie Verlag, Berlin 1982.
- Id., *Vorbemerkung*, in L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. W. Schuffenhauer, vol. 19, Akademie Verlag, Berlin 1993, pp. X-XXVII.
- F. Tomasoni, *Il Ludwig Feuerbach di Engels e la questione del materialismo: antefatti e conseguenze*, in M. Cingoli (cur.), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Teti, Milano 1998.
- Id., *L. Feuerbach: il borghese e il popolo*, «Rivista di storia della filosofia» XLIII, 2 (1988), pp. 349-359.
- M. Vanzulli, *La filosofia come sistema e l'altro del pensiero. Feuerbach su Hegel*, in *La critica tra scienza e politica. Scritti su Marx*, Aracne, Roma 2015, pp. 313-332.

Ulteriore bibliografia di riferimento

- D. Adler, *Il duplice enigma. Intelligenza artificiale e intelligenza umana*, Einaudi, Torino 2024.
- G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Milano 2008.
- F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, Guida, Napoli 2009.
- Id., *L'essenza umana: Stirner e i suoi contemporanei*, Il Picchio, Bologna 1993.
- P. Ben-Shahar, *Data Pollution*, «Journal of Legal Analysis», Volume 11, 2019.
- F. Borkenau, *Todesantinomie und Kulturgenerationen*, in Id., *Ende und Anfang. Von der Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*, a cura di R. Löwenthal, Klett-Cotta, Stuttgart 1984.
- N. Bostrom, *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, tr. it. S. Frediani, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- D. Cebo, *Scientific Relevance and Future of Digital Immortality and Virtual Humans*, «International Journal of Research & Development», volume 5, issue 12, December 2020.
- C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino 1972.
- D. J. Chalmers, *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of philosophy*, Allen Lane, Bristol 2022.
- M. Coeckelbergh, *Why AI undermines democracy and what to do about it*, Polity Press, Cambridge 2024.
- Id., *AI ethics*, MIT Press Ltd, Cambridge 2020.
- P. Ercolani, *Nietzsche e l'iperboreo. Il profeta della morte dell'uomo nell'epoca dell'Intelligenza artificiale*, Il Melangolo, Genova 2022.
- C. Fadiman, *Living Philosophies: The Reflections of Some Eminent Men and Women of Our Time*, Doubleday, New York 1990.
- E. Ferri, *La città degli unici: individualismo, nichilismo, anomia*, G. Giappichelli, Torino 2011.
- M. Findlay, J. Seah et al., *AI and big data: disruptive regulation (Elgar studies in Law and regulation)*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, UK 2023.
- L. Floridi – F. Cabitza, *Intelligenza artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021.
- Id., *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Corina ed., Milano 2022.
- Id., *Infosfera. Etica e filosofia nell'età dell'informazione*, Giappichelli, Torino 2009.

- Id., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina ed., Milano 2020.
- C. Francesconi – C. Piccinini, *Hikikomori: il futuro in una stanza. Frame dal territorio per una nuova comunità*, Franco Angeli, Milano 2023.
- V. Franco, *Etiche Possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996.
- G. Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bompiani, Milano 2006.
- M. K. Gomes, *Digital pollution: going beyond the limits of virtual*, «Revista Jurídica», vol. 04, n. 53, Curitiba 2018.
- I. Kant, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 2001.
- B. Lachmann, *Protagoras-Nietzsche-Stirner. Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus*, Beilage zum «Archiv für Geschichte der Philosophie» 2, Leonhard Simion, Berlin 1914.
- I. Landa, *The Apprentice's Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism*, Brill 2010.
- Ying Lei – Shuai Ma – Yuling Sun – Xiaojuan Ma, «AI Afterlife» as Digital Legacy: Perceptions, Expectations, and Concerns, «arXiv», 2025.
- S. G. Ludovisi, *Critical Theory and the Challenge of Praxis: Beyond Reification*, Routledge, 2016.
- T. Macho, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- K. Mackay, *Max Stirner. Vita e opere*, Bibliosophica, Roma 2013.
- M. Marina – C. Lutz et al., *Digital footprints: an emerging dimension of digital inequality*, «Journal of Information Communication and Ethics in Society», 2018.
- K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1950.
- Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Nberto Bobbio, Einaudi, Torino 1968.
- E. Mazzarella, *Contro metaverso. Salvare la presenza*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- M. R. Morris -Jed R. Brubaker, *Generative Ghosts: Anticipating Benefits and Risks of AI Afterlives*, «arXiv», 2024.
- G. Moscati, *Dalla filosofia della morte alla filosofia della vita*, Morlacchi, Perugia 2009.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. G. Colli, Adelphi, Milano 2002.
- Id., *La Gaia Scienza*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 2001.
- Id., *La volontà di potenza*, tr. it. A. Treves, Bompiani, Milano 2005.
- Id., *Il crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1983.
- G. Penzo, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova, Roma 1984.
- G. Pezzano *DIGIT4L-m3nte. Antropologia filosofica e umanità digitale*, FrancoAngeli, Milano 2024;
- M. J. Roberts – C. Payne (a cura di), *Nietzsche and Critical Social Theory: Affirmation, Animosity, and Ambiguity*, Brill, 2020.
- F. Santoianni – G. Giannini – A. Ciasullo, *Mind, Body, and Digital Brains*, Springer 2024.
- G. Sgro', *Friedrich Engels e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- D. Sisto, *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto nell'epoca della cultura digitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- Id., *Porcospini digitali. Vivere e mai morire online*, Bollati Boringhieri, Torino 2022.
- Id., *Ricordati di me. La rivoluzione digitale tra memoria e oblio*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- Id., *Il "foreverism" e la presenza eterna: l'illusione della tecnologia che sfida la morte*, in Agenda Digitale, 2024.

Bibliografia

- Id., *La fine della morte. Vita eterna nell'era dell'intelligenza artificiale*, in *Filosofemme*, 2024.
- M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, tr. it. L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979.
- Id., *La società degli straccioni. Critica del liberalismo, del comunismo, dello Stato e di Dio*, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze 2013.
- Id., *Recensenten Stirners*, in *Wigand's Vierteljahrsschrift*, vol.3, 1845, tr. it. *I recensori di Stirner*, in *Scritti Minori*, tr. it. G. Riva, Pàtron, Bologna 1983.
- Id., *Scritti minori*, a cura di G. Penzo, Pàtron, Bologna 1983.
- L. Susskind, A. Friedman, *Meccanica quantistica*, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, tr. it. G. Scotto e E. Stimilli, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996.
- T. Toàn, *La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach*, «Revue philosophique de Louvain», n. 73, Louvain 1975.
- F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- B. Williams, *The Makropulos case: Reflections on the tedium of immortality, Problems of the self*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- C.J.H. Windischmann, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806*, vol. II, Weber, Bonn 1837.
- G. Ziccardi, *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell'era dei social network*, Utet, Milano 2017.
- Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2023.

Indice dei nomi

- Abelardo P., 15 e n., 94-95, 97
Adler D., 171 n.
Agamben G., 9 e n., 12 e n.
Amato A., 14 n., 31 n., 47 n., 74-75 n., 85 n., 97 n.
Andolfi F., 118-119 n., 122-123 e n., 128 n., 131 n., 132 e n., 133, 153 n.
Arvon H., 14 n.
Ascheri C., 13 n., 28 n., 92 e n.
- Bauer B., 20 n., 123 n.
Bayle P., 51 n., 81 n., 102 e n.
Bazzani F., 13 n., 15 n., 61 n., 74, 75 n., 78 n., 80 n., 120 n., 128 n.
Ben-Shahar O., 178 n.
Bialas W., 114 n.
Borkenau F., 11 e n.
Bostrom N., 169 n.
Botturi F., 14 n.
Braun H.-J., 19 n.
Brubaker J.R., 177 n.
Bykova M., 19 n.
- Cabitza F., 169 n.
Camus A., 122
Caporale T., 9 e n., 10-12, 124 n.
Caracciolo A., 148 n.
Cartesio R., 27, 29, 40, 49, 101 n.
Casini L., 29 n., 36 n., 98 n.
Cebo D., 177 n.
Cesa C., 13 n., 19 n., 76 e n., 80 n., 81 n., 89 n., 92, 128 n.
Chalmers D., J., 171 n.
Ciasullo A., 181 n.
Cingoli M., 19 n.
- Coeckelberg M., 167-169 n.
Cognetti G., 109 n.
- Dai H., 151 n.
Dostoevskij F., 116, 122
Dworkin R., 123-124 n.
- Engels F., 11, 15, 19-20 e n., 99, 100 e n., 101-102, 103-104 e n., 105, 106 e n., 107, 112 e n., 113-114, 130
Ercolani P., 141 n., 169-171 n.
- Federico II Grande, 90
Ferri E., 123 n.
Fichte J.G., 21 e n., 29, 40, 45, 57, 95 n.
Findlay M., 169 n.
Firedman A., 142 n.
Floridi L., 168-169 n., 171 e n.
Francesconi C., 176 n.
Franco V., 128-129 n.
- Giannini G., 181 n.
Giorello G., 142 n.
Goethe J.W., 90 e n.
Gomes M.K., 178 n.
- Harless G.C.A., 89, 90 e n.
Heidegger M., 120, 177
- Jacobi F.H., 21 e n., 95 n.
- Kant I., 40 e n., 45, 49, 57, 108 n., 112
Kern U., 72 n.
- Lachmann B., 127 e n.

Ludwig Feuerbach tra Hegel e Nietzsche

- Landa I., 160 n.
Leibniz G.W., 49, 51 n., 101, 102 e n.
Lombardi F., 14 n.
Ludovisi S. G., 160 n.
Lutero M., 99 n., 114, 117 n., 137-138 n., 154 e n.
Lutz C., 178 n.
- Macho T., 10 n.
Mackay J.H., 115 e n., 117 n., 128 n., 131 n.
Marina M., 178 n.
Marx K., 19, 20 n., 23 n., 37 n., 99 e n., 101, 114 e n., 123 n., 128 n., 130, 151 n.
Mazzarella E., 172 n.
Moleschott J., 69 n.
Morris R., 177 n.
Moscati G., 77 n., 80 n.
- Parinetto L., 20 n., 79 n.
Payne C., 160 n.
Penzo G., 115 n., 119-120 n., 123 n., 126 n., 130 n.
Perone U., 14 n., 73 e n., 86 n., 102 n., 115 n.
Pezzano G., 167 n.
Piccinini C., 176 n.
Platone, 30
- Rambaldi E., 82 n.
Rawidowicz S., 14 n.
Richter K., 114 n.
- Roberts M.J., 160 n.
- Santoianni F., 181 n.
Schelling F.W.J., 9, 15, 21-22, 34 n., 39, 41-44, 49, 57, 76
Schmidt A., 71 n., 101 n.
Schmitt C., 11 e n., 134
Schneider K., 72 n.
Seah J., 169 n.
Sgrò G., 19 n.
Shelley P.B., 124 n.
Sisto D., 16 n., 180 n.
Spinoza B., 9, 15, 21, 51 n., 55-57, 102
Strauss D., 20 n., 99 n.
Susskind L., 142 n.
- Taubes J., 11 e n.
Thom M., 114 n.
Toàn T., 14 n.
Tomasoni F., 19 n., 48 n., 65 n., 69 n., 72 n., 105 n., 151 n., 155 n.
- Vanzulli M., 37 n., 53 n.
Volpi F., 21-22 e n., 134 n.
- Williams B., 180 n.
Williams J., 124 n.
- Ziccardi G., 179 e n.
Zuboff S., 167 n.

In un'epoca in cui la tecnologia ridefinisce i confini tra vita e morte, questo volume invita a ripensare il senso della mortalità, non come ostacolo da eludere, ma come parte essenziale dell'esperienza umana.

Muovendo dal pensiero di Ludwig Feuerbach, critico del cristianesimo e della filosofia speculativa tedesca, viene esplorato il valore della finitezza e l'importanza di umanizzare la morte, restituendole un significato pienamente terreno e immanente.

Attraverso un percorso che si sviluppa nel dialogo con Hegel, nelle critiche di Engels e Stirner e nell'approdo alla prospettiva di Nietzsche, questa indagine attualizza le riflessioni feuerbachiane e nietzscheane alla luce degli scenari emergenti: identità, memoria, autenticità nell'orizzonte della tecnologia contemporanea.

In tale cornice teorica si intendono offrire strumenti concettuali per analizzare criticamente il rapporto tra finitezza, responsabilità e soggettività nell'era digitale, coniugando la critica filosofica ottocentesca con le sfide etiche del presente.

TERESA CAPORALE ha conseguito il Dottorato in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove attualmente è Cultore della materia in Filosofia Morale. La sua attività di ricerca verte sull'eredità post-hegeliana, con particolare riguardo al nesso tra etica, antropologia e religione e sull'impatto della filosofia post-hegeliana nei dibattiti contemporanei su etica dell'alimentazione ed etica del digitale.

Ha pubblicato numerosi saggi su riviste e volumi collettanei, tra cui *Umanesimo ateo ed esperienza religiosa. Sulle radici feuerbachiane dell'ontologia di Ernst Bloch* (2023); *Lukács interprete di Feuerbach. A-dialetticità e a-storicità dell'uomo di un solo pensiero* (2024); *Food Choice as an Ethical Practice: Top-Down and Bottom-Up Approaches to a Possible Synthesis* (2024).

Ha inoltre curato e tradotto *Scritti di Filosofia e Politica* di Ernst Cassirer (2018). È autrice della monografia *Ateismo religioso e religione atea. Genesi e destinazione dell'antropoteismo feuerbachiano* (Orthotes, 2021).

ISBN 978-88-6887-350-9

DOI 10.6093/978-88-6887-350-9

