

Ferruccio Andolfi

FEUERBACH E L'ETICA KANTIANA

1. *Il desiderio teogonico e l'amore razionale di sé*

Quando nell'*Essenza del Cristianesimo* F. scrive che Dio in quanto essere moralmente perfetto non è altro che la legge morale personificata, riprende, consapevolmente, un'analoga definizione di Kant¹. Sebbene la sua interpretazione della religione si muova in complesso in una direzione non razionalistica, egli crede di poter intendere come momento parziale dell'idea di Dio una *perfezione morale* concepita sul modello della legge morale kantiana. Tutti i tratti con cui la perfezione morale viene descritta accreditano come forma paradigmatica di moralità quella kantiana: essa «non dipende dalla natura ma solo dal valore»; il valore perfetto, coincidente con la legge, si converte per l'individuo in un dover essere (*Sollen*) e lo pone così in tensione con se stesso, indicandogli ciò che non è². «La legge morale — aveva sostenuto Kant — umilia inevitabilmente ogni uomo quando egli paragoni con tale legge la tendenza sensibile della sua natura»³. Questo tipo di affermazioni, che più tardi F. addurrà come prove del carattere teologico dell'etica kantiana, gli appaiono ora una rappresentazione plausibile dei tormenti della vita morale, che la religione rende soltanto più acuti mediante l'assunzione di un Dio personale che punisce le colpe.

È vero che nel seguito della trattazione si ipotizza che l'uomo giunga a liberarsi dalla sofferenza del senso di colpa, dal tormento della propria nullità, superando la rappresentazione razionalistica di Dio come puro essere morale e appellandosi alle verità supreme del «cuore» e dell'«amore». Ma la conciliazione, la misericordia di Dio che rimette i peccati, appartiene a un mondo «non morale» o «più che morale», sebbene non immorale⁴. Mentre la morale rimane per il momento estranea al punto di vista egoistico, o pratico-sensibile, che contraddistingue la religione⁵.

¹ Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Leipzig 1817, p. 135: cit. in Feuerbach, *Gesammelte Werke* (= GW), a cura di W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag (1967-...), V, p. 95.

² GW V, p. 96.

³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (= KPV), Akademieausgabe, p. 74; cit. da Feuerbach, *ibidem*.

⁴ GW V, p. 100.

⁵ GW V, pp. 316-334.

Tuttavia se la misericordia di Dio risolve le contraddizioni del peccatore, c'è da attendersi che il suo equivalente antropologico, il cuore, vale a dire l'insieme delle disposizioni sensibili-sentimentali umane che cercano la salvezza e la felicità, possa costituire anche la base di un ordine morale più elevato in cui sia sanato il dissidio dell'uomo con se stesso. L'intero arco delle attività umane, comprese quelle razionali e morali, possono essere riconsiderate, più di quanto F. al momento non si renda conto, a partire da questo fondamento sensibile. Nell'appendice dell'*Essenza del cristianesimo* egli accenna comunque a una simile possibilità tracciando una distinzione tra «cuore» (*Herz*) e «animo» (*Gemüt*)⁶. Se quest'ultimo rappresenta il sentimento eccitato e soprannaturalistico, che sta a base delle speculazioni religiose, il cuore sarebbe invece il desiderio contenuto entro i limiti della natura, compatibile con la realtà, razionale, e quindi anche il principio di una forma di moralità che rigetta insieme le esaltazioni del sentimento religioso come le pretese dispotiche della ragione.

A misura che F. *approfondisce* la critica della religione rendendo più coerente il suo modello esplicativo (nel senso di ricondurre ad esso anche i fenomeni che sembrano *prima facie* invalidarlo), ed *estende* la critica ad altre espressioni della cultura (dalla filosofia speculativa alle scienze alle tecniche di dominio della natura), ritrova come fondamento comune della religione e di ogni altra forma culturale un medesimo principio, variamente definito come amore di sé (*Selbstliebe*), egoismo (*Egoismus*) o istinto di felicità (*Glückseligkeitstrieb*). Eliminato il pregiudizio antiegoistico, ancora presente nell'*Essenza del cristianesimo*, egli si pone allora il compito di intendere la varietà delle manifestazioni di questa forza vitale introducendo opportune differenziazioni.

Nelle *Vorlesungen über das Wesen der Religion* del 1848 l'egoismo è riconosciuto come principio della religione e insieme come principio filosofico o universale. Per quanto riguarda il primo aspetto F. argomenta che se la dignità divina di un essere dipende dal rapporto che essa ha con il bene (*Wohl*) dell'uomo, «la ragione della divinità di un essere risiede solo nell'egoismo dell'uomo, che riferisce tutto a sé e valuta solo secondo questa relazione»⁷. Egli ribadisce che la religione ha essenzialmente uno scopo e un fondamento pratico. Non scaturisce semplicemente dalla forza rappresentativa della fantasia o del sentimento ma dall'impulso egoistico ad essere felici⁸. Ciò che sembra contrastare quest'interpretazione, il sacrificio dei desideri o l'*abnegazione* predicata dalla religione, può spiegarsi come una forma indiretta di amore di sé⁹. Se l'uomo religioso sacrifica determinati desideri (i desideri «naturali» di ricchezze, figli, salute e longevità), lo fa solo perché li subordina al desiderio prevalente di immortalità e beatitudine¹⁰.

⁶ GW V, pp. 474-485.

⁷ GW VI, pp. 73 sg.

⁸ GW VI, pp. 224 sg.

⁹ GW VI, p. 79 e p. 84.

¹⁰ GW VI, pp. 277 sg.

Ma nel fare dell'egoismo il fondamento della religione — aggiunge ora F. — «non le muovo con ciò nessun rimprovero, almeno in linea di principio». Il suo biasimo è semplicemente rivolto al fatto che in alcuni aspetti essenziali della religione (come la teleologia, la fede nel miracolo o nell'immortalità) sia in gioco un egoismo del tutto ordinario¹¹. L'istinto di felicità, da cui scaturisce la religione, resta, al di là di essa, la fondamentale forza civilizzatrice; quando l'uomo si rende conto che la religione può soddisfare quell'impulso solo illusoriamente, si ingegna a soddisfarlo con mezzi diversi da quelli religiosi¹².

Il termine egoismo, in quanto indica un principio universale dell'agire umano, non può essere preso però nel suo significato corrente, peggiorativo. Esso non esprime «l'egoismo dell'uomo verso l'uomo, [...] l'egoismo che in tutto quel che fa, anche apparentemente per altri, ha di mira solo il suo vantaggio», l'egoismo filisteo e borghese, o «morale». Nell'accezione che F. propone, per egoismo s'intende «il farsi valere secondo la propria natura», l'affermarsi dell'uomo di fronte alle potenze disumane, religiose e politiche, che lo opprimono, il suo stesso impulso di autoconservazione. È caratteristico di F. in questa fase opporre all'egoismo morale un egoismo necessario, inevitabile, «metafisico», fondato nell'essenza dell'uomo, indipendente dalla coscienza e dalla volontà, condizione della sua esistenza. Esso risiede nello stesso organismo, consiste nell'appropriazione vitale dei materiali assimilabili e nel rigetto di quelli non assimilabili¹³.

Ma quest'egoismo si traduce inevitabilmente anche in una forza morale, che F. caratterizza subito appresso come l'*amore* che lega l'individuo alla propria essenza, agli individui suoi simili e a se stesso¹⁴. Amore di sé e amore degli altri si corrispondono: perché se da un lato io non sono nulla senza l'amore per i miei simili, d'altro lato ogni amore di un oggetto è un amore di sé indiretto, «perché io posso amare solo ciò che corrisponde al mio ideale, al mio sentimento, al mio essere».

Che F., malgrado la sua assicurazione di volersi attenere a un significato metafisico e non morale di egoismo, di fatto stia elaborando, a partire dal valore vitale dell'amore di sé, una nuova concezione («egoistica» o «eudemonistica») della moralità, è provato dall'interesse che dimostra per la questione di come i desideri dell'uomo si traducano in leggi. Di nuovo anche qui la religione prepara la strada. I doveri e le limitazioni che essa impone ai desideri sfrenati dell'uomo servono a consentirgli di raggiungere meglio lo scopo finale di essere felice. Nell'universo della cultura, che succede a quello della religione, è la natura propria dell'uomo a trasformare i suoi desideri fondamentali in leggi, a cui ogni altro desiderio deve essere subordinato. Ma questa subordinazione,

11 GW VI, p. 74.

12 GW VI, p. 225: cfr. anche GW VII, p. 125.

13 GW VI, pp. 60 sg.

14 GW VI, p. 61.

lungi dal costituire una minaccia per la felicità, ne è invece la garanzia. Come più tardi in Freud il principio di realtà è una forma subordinata del principio del piacere. «L'uomo deve sacrificare innumerevoli desideri accessori al suo desiderio principale, se vuole realizzarlo»¹⁵.

La morale kantiana è ora divenuta un punto di riferimento polemico: «Non si può elevare a legge, norma o principio il contrasto di dovere e istinto di felicità». I casi in cui il dovere e l'istinto di felicità si trovano in opposizione sono casi tragici e infelici ma straordinari. Di regola il dovere ha di mira proprio il bene e la felicità dell'uomo¹⁶.

Ma il rapporto con Kant non è solo di opposizione. Dell'insegnamento kantiano sopravvive l'idea di un possibile accordo dell'amore di sé con la legge morale, che produrrebbe «un amore razionale di sé». Certo questo accordo si realizza secondo Kant attraverso una coazione della ragion pratica¹⁷, mentre in F. la legge del desiderio è concepita come una legge che il desiderio dà a se stesso. Ma l'idea stessa che la moralità consista in un accordo — fondamentale tra le istanze dell'individuo e quelle dei suoi consimili, o della vita sociale — rappresenta comunque un tratto significativo comune ai due autori.

La possibilità di un accordo sostanziale tra desiderio e dovere suppone per F. una preliminare delimitazione dell'ambito dei desideri «naturali» o «razionali», suscettibili di legge, da quello dei desideri esaltati e soprannaturalistici. Questa distinzione è stata però spesso giudicata poco plausibile dagli interpreti, talora con l'intento di difendere la legittimità dei desideri religiosi¹⁸. Ma essa appare difficile da giustificare anche per chi voglia sostenere semplicemente, sul piano psicologico, la «naturalità» del desiderio onnipotente. Della difficoltà del compito dovette rendersi conto anche F., se è vero che s'impegnò a riformulare quella distinzione lungo tutto il corso della sua opera. Come abbiamo visto, già nell'*Essenza del cristianesimo* viene delineata la differenza tra cuore e animo. Nelle *Vorlesungen* del 1848 i desideri razionali (*vernünftige*) sono opposti a quelli fantastici (*eingebildete*) di una vita eterna, dell'onniscienza, della perfezione illimitata e di una felicità inappagabile coi beni di questo mondo¹⁹. Nella *Teogonia* l'onnipotenza del desiderio è celebrata con grande enfasi: l'uomo vuole essere felice al più alto grado, ha una propensione a innalzare i propri desideri al superlativo; ciò che desidera lo desidera come durevolmente ininterrotto; e specialmente quando è pressato dalla necessità e dispera di poterla fronteggiare con mezzi naturali, l'onnipotenza dell'amore di sé gli impone di credere che i suoi desideri possano essere esauditi da un essere onnipotente. Ma le pretese del desiderio teogonico devono cedere agli ammaestramenti dell'esperienza, che riporta i desideri a un livello più modesto. Il deside-

¹⁵ GW VI, p. 278.

¹⁶ GW VI, p. 279.

¹⁷ Kant, KPV, p. 73.

¹⁸ Cfr. G. Severino, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Milano 1972, p. 259 e M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropologicas*, Madrid 1980, p. 90.

¹⁹ GW VI, pp. 311-314.

rio maturo si estende solo a ciò che può accadere²⁰. I desideri limitati dei greci vengono portati a testimonianza di questa moderazione²¹. Questo disciplinamento dei desideri, per effetto dell'esperienza, schiude la possibilità dell'azione etica: «L'eticità non è altro che l'istinto di felicità congiunto con la saggezza, l'amore di sé saggio, razionale, sano, normale, legittimo»²².

A questo modo il desiderio teogonico però è piuttosto cancellato che trascritto in un altro registro, come vorrebbe la logica della critica feuerbachiana della religione. Non deve forse avere anch'esso un fondamento naturale, una base antropologica, sopravvivere in qualche modo allo stesso declino del sacro? Eliminare la pretesa che esista l'oggetto del suo tendere comporta davvero che si rinunci alla illimitatezza del desiderio? L'educazione deve tendere a sopprimere le aspirazioni illimitate del desiderio e può ad ogni modo riuscirci? Non è forse anche la più «sana» e «normale» delle esistenze percorsa da quelle «illegitime» aspirazioni?

E anche ammesso che l'impresa di eliminare i desideri innaturali riuscisse, non per questa il compito etico di mediare il proprio e altrui bisogno di felicità sarebbe perciò stesso assolto. L'armonia tra desiderio e legge resterebbe comunque problematica. L'egoismo ridotto ai suoi termini naturali e mondani non accamperebbe più pretese assolute, ma si esprimerebbe pur sempre nella forma dell'autoaffermazione di un individuo di fronte, ed eventualmente a scapito di altri individui. Che il più profondo interesse di un soggetto consista nel raggiungimento di una felicità comune è ciò che deve essere provato.

Il capovolgimento di punto di vista operato da F., lo spostamento d'accento dal dovere alla felicità avrebbe richiesto una piena assunzione dei rischi implicati nell'abbandono di un principio pratico universale: la discordia degli interessi. Kant aveva rappresentato catastroficamente le conseguenze di un ipotetico affermarsi universale della massima per cui ciascuno si pone come obiettivo la felicità propria: «ne seguirebbe — aveva scritto — proprio l'opposto della concordia: il più grave conflitto e l'intera distruzione della massima stessa e del suo scopo»²³. E si era rifugiato perciò nell'uniformità razionale della legge morale. Ma aveva comunque avuto un'esatta percezione del fatto che nell'ambito del principio di felicità non si possono fondare leggi universali. Ciascuno persegue la felicità a suo modo, in base alla propria cognizione del mondo, basandosi su dati empirici²⁴. Per riabilitare il principio di felicità F. crede invece di dover negare il suo carattere individualistico ed empirico ed assicurare che in linea di principio non c'è nessun pericolo di conflitto.

²⁰ GW VII, p. 81, p. 124, pp. 161 sg., p. 68.

²¹ GW VII, pp. 163-169: cfr. F. Andolfi, «Feuerbach e la nostalgia del paganesimo», in *Sapienza antica. Studi in onore di D. Pesce*, Milano 1985.

²² GW VII, p. 82.

²³ Kant, KPV, 28.

²⁴ KPV, 36.

2. Il fondamento della morale

I saggi di critica della religione fin qui presi in esame contenevano già molti dei temi etici che avrebbero trovato svolgimento in *Spiritualismus und Materialismus* (1866) e in *Zur Moralphilosophie* (1867-1869), ma non costituivano la sede più idonea per stabilire un confronto con le espressioni più elevate della filosofia pratica e per realizzare il programma di quella filosofia *per l'uomo* che F. aveva enunciato nei *Principi* (§ 64). Anche perché in essi non sempre risulta chiaro in che misura e in quale senso le strutture dell'uomo religioso possono essere trasferite a quello mondano. Il confronto con Kant doveva presentarsi a F. come la via maestra per la formulazione in positivo delle proprie idee etiche. A ciò lo spingevano anche alcune circostanze esterne: le sollecitazioni di amici e discepoli a prendere posizione di fronte alle prime manifestazioni del «ritorno di Kant», come pure la lettura dei due saggi etici di Schopenhauer, ripubblicati nel 1860, che suggerivano un possibile sviluppo di Kant nella direzione del sensualismo²⁵.

Egli è ben cosciente della rottura compiuta da Kant nel campo della filosofia pratica. Prima di lui i filosofi erano pressoché unanimi nel ritenere che il valore non fosse altro che il «desiderio razionale»²⁶. Troviamo qui forse un'eco del giudizio con cui Schopenhauer aveva aperto la sua trattazione dell'etica kantiana: «Kant ha acquistato nell'etica il grande merito di averla purgata da ogni eudemonismo»²⁷.

Il distacco del volere dalla sensibilità, la costituzione del volere come «ente di pensiero» (*Gedankending*), è dunque inizialmente opera, anche se per F. non certamente merito, di Kant. Più in generale la separazione del puro volere dall'istinto di felicità è attribuita ai grandi filosofi speculativi tedeschi²⁸, e ciò spinge F. ad allargare il confronto a questa più lata tendenza «spiritualista», e in ultima analisi «teologica». Ma questo ricorso a categorie troppo generali, anche se congeniale al critico della religione, in complesso non giova all'approfondimento critico delle categorie morali kantiane.

Il ragionamento attraverso cui Kant approda all'idea di una «volontà pura» viene così ricostruito. Kant è partito dall'idea di una legge universale e incondizionata, e perché essa non restasse vana, ha supposto che dovesse esistere un potere attivo, corrispondente all'essenza della legge, indipendente da ogni impulso sensibile, appunto una «volontà pura»²⁹.

²⁵ Cfr. F. Andolfi, *Introduzione* a L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, Bari 1972, pp. 10-13.

²⁶ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (= SW), a cura di W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart 1903-1911, 2^a ed. Stuttgart, Fr. Frommanns 1959-1964, X, p. 107; trad. it. *Spiritualismo e materialismo* (= SM), a cura di F. Andolfi, Bari 1972, p. 61.

²⁷ A. Schopenhauer, «Ueber die Grundlage der Moral», (1^a ed. 1840) *Kleinere Schriften*, Werke III, Haffmans Verlag, Zürich, p. 473; trad. it. *Il fondamento della morale*, Bari 1970, p. 115.

²⁸ SW X, p. 233.

²⁹ SW X, p. 107; SM, p. 62.

La teologia, la metafisica, vengono estromesse, almeno in apparenza, dalla ragione teoretica, ma trasposte nella volontà, concepita come un'essenza metafisica³⁰. La critica rivolta a Kant riproduce in qualche modo quella che Stirner aveva mosso allo stesso F., di aver attribuito all'umanità il contenuto dell'essenza divina. Come leggiamo in un aforisma dello stesso periodo: «Kant ha superato il soprasensibile che è fuori e sopra dell'uomo come oggetto della conoscenza, ma ha così trasposto l'intero apparato del mondo soprasensibile nell'uomo»³¹.

Il processo di pensiero che dalla legge deduce un potere capace di corrispondervi era stato indicato già da Schopenhauer come il fragile fondamento dell'etica kantiana: un mero tessuto di astratte combinazioni concettuali, che si spaccia per un *fatto* della ragione. Egli aveva da parte sua contestato l'applicazione al campo morale del concetto giuridico e naturale di legge. L'assunzione di «una legge di ciò che deve accadere anche se non accade mai» è assolutamente gratuita³². Eppure è proprio da questa idea della pura legalità dell'agire che Kant deriva il suo intero edificio etico, come traspare nel modo più chiaro nella prima formulazione dell'imperativo categorico, che individua nella validità universale la sostanza della legalità, cioè la sua stessa forza motivazionale. Ma — obietta Schopenhauer — è impossibile che la legge morale in noi abbia origine in questo modo. L'uomo infatti non potrebbe concepire l'idea di cercare una legge, a cui la sua volontà debba sottomettersi, a meno che non venga spinto a tale ricerca da un altro impulso morale, oggettivamente attivo³³.

Il ragionamento di Schopenhauer a questo punto diventa piuttosto contorto. Soffermiamoci tuttavia ad analizzarlo, perché è in esso che F. può aver trovato argomenti a sostegno della propria teoria del fondamento della moralità. Se un impulso reale non si sostituisce all'inefficace processo di pensiero kantiano — continua Schopenhauer — la direttiva delle azioni umane rimane soltanto l'egoismo guidato dalla legge della motivazione, vale a dire «i motivi di volta in volta empirici ed egoistici determinano in ogni singolo caso, soli e indisturbati, l'azione dell'uomo»³⁴. Egli interpreta il principio kantiano di universalizzazione come l'istruzione di agire secondo una massima che *posso volere* sia seguita da tutti. Ma allora esso non serve affatto a quel superamento dell'egoismo che sembrerebbe proporsi. Trova anzi spiegazione nell'egoismo, che, a condizione della reciprocità, si adatta prudentemente a un compromesso. La tacita premessa di Kant è che posso volere soltanto ciò che è meglio per me: anche nel caso che mi decida per la giustizia e l'amore del prossimo, lo faccio non per esercitarli ma per beneficiarne come parte passiva³⁵. Dopo

³⁰ SW X, p. 234.

³¹ SW X, p. 317.

³² A. Schopenhauer, *Ueber die Grundlage der Moral*, cit., pp. 476 sg.; trad. it. cit. pp. 118 sg.

³³ *op. cit.*, p. 499; trad. it. cit. p. 142.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *op. cit.*, pp. 511-514; trad. it. cit. pp. 156-159.

aver scartato come moventi della volontà morale sia l'egoismo, in quanto per definizione non morale, come il principio di universalizzazione kantiano, in quanto riconducibile all'egoismo e per di più inefficace, così Schopenhauer caratterizza l'autentico impulso morale: «deve essere empirico e come tale annunciarsi spontaneo, venire a noi senza aspettare la nostra richiesta, e con tanta violenza da poter superare almeno i giganteschi motivi egoistici che si oppongono³⁶.

Ma dalla critica schopenhaueriana a Kant si poteva anche ricavare, come fa in effetti Feuerbach, che l'egoismo è, diversamente dal puro volere razionale, un efficace movente della volontà, ed è d'altro lato compatibile con una legge di reciprocità. Quanto poi al movente reale che Schopenhauer propone in alternativa all'egoismo — la compassione — essa non viene esclusa, ma ricondotta al più fondamentale «istinto di felicità». La simpatia per il sofferente sorge soltanto dalla volontà di non soffrire.³⁷

3. *La libertà e il tempo*

Il concetto trascendentistico di volere aveva trovato uno svolgimento particolarmente significativo nella teoria kantiana della libertà. La teoria era stata ripresa e perfezionata da Schopenhauer in *Über die Freiheit des Willens* (1839). F. non presta troppa attenzione alla differenza tra le due formulazioni, ma anche in questo caso, se esaminiamo le cose da vicino, troviamo che alcuni elementi della risposta di Feuerbach vengono attinti da Schopenhauer.

I due autori, secondo la ricostruzione che F. dà del nucleo dottrinale ad essi comune³⁸, si sono trovati di fronte alla necessità di conciliare il carattere determinato e necessario dell'azione umana con la consapevolezza che l'uomo ha della propria responsabilità. Hanno cercato una soluzione nella distinzione tra carattere empirico e intellegibile, ovvero tra fenomeno ed essenza. Il volere, in quanto legato alle forme del fenomeno, a spazio, tempo e causalità, sarebbe determinato necessariamente, mentre il volere in sé è supposto libero, ed anzi autore di quello stesso carattere empirico che nell'ambito fenomenico non può agire diversamente da come agisce. A questo nucleo comune Schopenhauer ha aggiunto la sua «fantastica teoria dell'imputazione», riportando senz'altro la responsabilità dall'agire all'essere³⁹.

La replica di F., per quanto concerne Kant, è che la supposta volontà libera è solo «una tautologia della cosa in sé»: con essa non si giunge ad affermare altro se non che la pura volontà pensata libera da tutte le determinazioni dell'essere umano reale, cioè da tutte le limitazioni della libertà, è libera. Egli

³⁶ *op. cit.*, p. 499; trad. it. cit. pp. 142 sg.

³⁷ SW X, pp. 276 sg.

³⁸ SW X, p. 138; SM, pp. 95 sg.

³⁹ SW X, 138 sg.; SM, pp. 95-97: cfr. Kant, KPV, pp. 94 sgg. e Schopenhauer, «Ueber die Freiheit des Willens» (1^a ed. 1839), in *Kleinere Schriften*, cit., p. 437; trad. it. *La libertà del volere umano*, Bari 1970, pp. 128 sg.

prende sul serio l'affermazione di Kant per cui non è possibile propriamente dare, sul piano teoretico, una «prova» della libertà. Se, come proprio Kant ha insegnato, nell'esperienza tutto è collegato secondo rapporti necessari, allora secondo l'esperienza devo negare all'uomo la libertà o ammettere che essa è solo un mio pensiero⁴⁰.

F. è disposto a condividere, in certo senso, il principio schopenhaueriano secondo cui «tutto ciò che avviene, avviene necessariamente». Se Schopenhauer aveva stabilito che «ogni atto dell'uomo è il necessario prodotto del suo carattere e del singolo motivo⁴¹, F. è parimenti convinto che ogni volere scaturisca da un determinato essere, e che in decisioni non irrilevanti, quando sono in gioco i suoi interessi vitali, l'uomo si decide involontariamente secondo ciò che è definito da tempo. Nella fase della deliberazione egli può illudersi di essere capace di qualsivoglia scelta, ma la risoluzione finale corrisponde al suo vero essere, finalmente ritrovato⁴².

Ma mentre Schopenhauer aveva creduto di ristabilire magicamente, al termine di questo percorso entro il mondo della necessità, un'assoluta libertà imputando all'uomo la responsabilità di quell'essere da cui le singole azioni sono determinate, la via per ritrovare all'interno della necessità naturale una relativa libertà del volere consiste per Feuerbach nell'intendere la complessività delle forze attive in quel medesimo essere. Se è vero che in ogni specifica situazione e momento obbedisco a un determinato impulso, oltre all'inclinazione che mi determina a una certa azione, ho altre inclinazioni che mi rendono capace di astenermene. Ogni impulso perviene alla supremazia solo mediante la repressione dei rimanenti impulsi, i quali sono pronti a levarsi contro il loro oppressore alla prima occasione, anche solo sulla base di una modificazione delle circostanze esterne. Questa protesta è la coscienza. Il mio essere non si esaurisce in un'azione e nell'impulso che ne sta alla base: se un'azione è stata in un primo tempo necessaria, in un tempo successivo mi appare accidentale e lo è anche in rapporto al mio restante potere. La libertà del volere, per quanto ha di reale, consiste nella ricchezza del proprio patrimonio pulsionale; «è potenza, possesso, capitale»⁴³.

Il carattere non è quindi così immutabile come aveva creduto Schopenhauer: l'uomo cambia, sia pure entro limiti insuperabili, che differiscono comunque da quelli entro cui gli altri vorrebbero rinchiudermi e anche da quelli che io stesso immagino⁴⁴. Ma questa concezione del cambiamento suppone un volere legato allo spazio e al tempo. Degli impulsi unilaterali che mi dominano posso liberarmi solo con l'aiuto del tempo, quando giunge cioè il tempo opportuno all'affermazione delle potenzialità finora represses⁴⁵. F. si vede così costretto a discutere la teoria kantiana della spaziotemporalità.

⁴⁰ SW X, p. 138; SM, p. 96.

⁴¹ A. Schopenhauer, *Ueber die Freiheit des Willen*, cit., p. 415; trad. it. cit. p. 101.

⁴² SW X, pp. 127 sg.; SM, pp. 84 sg.

⁴³ SW X, pp. 128 sg.; SM, pp. 85 sg.

⁴⁴ SW X, pp. 130 sg.; SM, pp. 87 sg.

⁴⁵ SW X, pp. 100 sg.; SM, pp. 53-56.

Kant aveva fatto dipendere l'assunzione di una volontà libera, sottratta ad ogni determinazione temporale, dalla propria estetica trascendentale, cioè dalla teoria secondo la quale il tempo è una forma valida esclusivamente nell'ambito fenomenico. «Nel tempo infatti — come spiega F. illustrando un passo della *Critica della ragione pratica*⁴⁶ — ogni convinzione sarebbe la necessaria conseguenza della precedente, e un potere attivo che si trovi nel tempo sarebbe pertanto determinato nelle sue azioni presenti dal passato, che 'non è più in mio potere': nel tempo dunque un potere capace di costituire di per sé un inizio, senza essere condizionato da un prima, quale dovrebbe essere la libertà del volere, sarebbe impossibile».

Ora però riducendo il tempo a pura forma fenomenica la teoria dell'idealità del tempo ci priva della vera intuizione della vita e della natura. Il tempo infatti è inseparabile dal movimento e dallo sviluppo, senza i quali non c'è vita. Esso non deve essere interpretato pertanto come una pura forma dell'intuizione, bensì come «forma e condizione essenziale della vita»⁴⁷.

Ci si può chiedere se con queste affermazioni, che sembrano fare del tempo, aristotelicamente, un concetto derivato dall'esperienza del movimento, F. non rischi di regredire a un'impostazione precritica del problema della conoscenza. Se le «cose temporali» precedono la nostra soggettiva percezione temporale, non tornano a riproporsi tutte le difficoltà che la teoria kantiana dell'apriori sembrava aver risolto?

Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo* interpreta F. appunto come un sostenitore del realismo gnoseologico. Egli criticherebbe Kant «non perché ammette le cose in sé ma perché non ammette la loro realtà, cioè la realtà oggettiva»⁴⁸. In verità la critica di F. è indirizzata piuttosto a notare che non essendoci altra realtà che quella fenomenica, questa deve essere considerata senz'altro come la realtà. Egli rifiuta di chiedersi, con Kant e Schopenhauer, se le cose temporali siano anche cose in sé. «Non lo so» — dichiara — «ma per me che non posso separarmi dal tempo, queste cose temporali sono anche cose in sé, e il tempo stesso è qualcosa di reale»⁴⁹.

Ciò che viene trascurato nell'interpretazione materialista (o «realista») di F. è che nell'affrontare il tema della realtà dello spazio e del tempo, egli riprende lo stesso procedimento seguito da Kant, salvo a ritorcerlo da ultimo contro di lui. Nega qualsiasi ipostatizzazione dello spazio e del tempo, dalla personificazione propriamente religiosa di quelle entità in forma di divinità fino alla concezione newtoniana, che vede in esse una conseguenza dell'esistenza di Dio. Questo procedimento trova un preciso riscontro nell'estetica trascendentale, dove si contesta in prima istanza che spazio e tempo possano essere intesi

⁴⁶ SW X, pp. 102 sg.; SM, p. 57: cfr. Kant, KPV, pp. 94-95.

⁴⁷ SW X, p. 253.

⁴⁸ V.I. Lenin, *Materialismo e empiriocriticismo* (1^a ed. russa 1908), in *Opere complete*, XIV, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 198.

⁴⁹ SW X, p. 254.

come realtà per se stanti⁵⁰. Ma nel far precedere le intuizioni universali dello spazio e del tempo alle cose sensibili, quali condizioni della loro esistenza, Kant attribuirebbe loro ancora una realtà troppo forte, dimenticherebbe cioè che quel che è primo per l'attività di astrazione non lo è nell'ordine della natura. Se viene separato dalle cose temporali, il tempo torna a identificarsi con Dio o con la cosa in sé: perché «un tempo astratto, in cui venga meno ogni morta distinzione di ora e di dopo non si può distinguere da una morta, stabile eternità»⁵¹.

Nell'affermare che l'uomo soggetto al tempo non conosce altro che «cose temporali» F. mira come sempre a delegittimare qualsiasi piano di realtà che trascenda il mondo spazio-temporale. Non intende negare invece, ma piuttosto arricchire la concezione kantiana dell'apriori. «Kant ha ragione» — scrive in un aforisma — «il soggetto deve precedere l'oggetto nella ricerca. *Ma il soggetto muta col tempo*. Non siamo più uomini e soggetti matematici, a priori, bensì empirici, a posteriori. Questa è la differenza tra il secolo di Kant, il XVIII, e il XIX secolo»⁵². Il tempo appare qui come la dimensione stessa vitale o storica in cui la soggettività si trova immersa. Non è necessario cambiare il punto di partenza dell'indagine. Si tratta però di modificare l'immagine che abbiamo di esso. Il soggetto che conosce nel tempo è anzitutto un soggetto che vive nel tempo. «Se togli da me il tempo, togli il cuore dal corpo»⁵³. La temporalità appartiene alla sua struttura esistenziale. L'apriori viene così trasposto dal puro ambito conoscitivo a quello della vita complessiva del soggetto. Se mai, la questione è se con questa caratterizzazione dell'uomo come temporalità F. non perda la possibilità di intendere quegli aspetti della vita mentale che non rientrano nell'ambito di quel sistema che Freud ha chiamato della percezione cosciente (P - C): i desideri che non si armonizzano nello schema ordinato della successione temporale e violano lo stesso principio di contraddizione.

4. Felicità e virtù

Se l'idea di un libero volere, corrispondente all'essenza della legge costitutiva per Kant un assunto di partenza, essa non poteva però affermarsi senza confrontarsi con le teorie eudemonistiche fino allora dominanti. E in effetti nelle opere etiche di Kant la discussione del principio di felicità fa continuamente da contrappunto alla formulazione dell'imperativo pratico. Gli argomenti con cui egli motiva l'esclusione di quel principio come fondamento dell'etica sono presi in esame da F., anche se in modo poco sistematico, e gli for-

⁵⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg 1956, A 26, 32.

⁵¹ SW X, pp. 134 sg.

⁵² K. Grün, *L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass*, II Band, Leipzig, 1874, p. 307.

⁵³ SW X, 253 sg.

niscono l'occasione di chiarire la propria stessa concezione dell'istinto di felicità.

Kant si appella in primo luogo alla voce della ragione che distingue con chiarezza e sicurezza ciò che appartiene alla sfera del dovere dal calcolo del proprio vantaggio. «Il principio della felicità — scrive in un passo della *Grundlegung*, che F. riporta⁵⁴ — è riprovevole perché pone a fondamento della moralità degli impulsi che piuttosto la minano e ne annullano tutta la sublimità, in quanto che questi, facendo una classe sola delle cause che muovono a virtù con quelle che muovono al vizio, insegnano soltanto a calcolare meglio, ma tolgono del tutto ogni specifica differenza dell'uno dall'altra». E altrove adduce l'esempio del baro, che pur approvando la propria prudenza deve disprezzare se stesso.⁵⁵

Feuerbach discute il caso proposto da Kant, osservando che alla base del giudizio d'indegnità che il baro dà di se stesso è sempre identificabile una volontà di felicità. L'impegno di non ingannarsi, e di stare alle regole del gioco, non sta in contrasto con la ricerca, da parte dei giocatori, della propria felicità, in forma di vincita. Anche il baro può temere di essere ingannato se viene meno il divieto dell'inganno. E se come truffatore dice a se stesso di essere un indegno, lo fa solo perché se fosse il truffato anziché il truffatore, muoverebbe all'altro il rimprovero d'infamia. Egli traspone nella propria coscienza il rimprovero che originariamente proviene dall'altro, che non vuole essere danneggiato. «Il conflitto tra dovere e felicità — conclude — non è un conflitto tra principi diversi, bensì tra lo stesso principio in diverse persone, tra la propria e altrui felicità»⁵⁶.

Il legame tra propria e altrui felicità è «fondato nella natura delle cose», e il compito della morale consiste proprio nel farne consapevolmente la legge dell'agire umano⁵⁷. L'analisi positiva dei fatti morali si sostituisce alla sommaria e intuitiva contrapposizione di ragione e felicità. La coscienza che Kant assume come un dato primario viene indagata nella sua concreta genesi. Di questo carattere empirico della propria etica F. si mostra consapevole e fiero⁵⁸.

Tuttavia le affermazioni che «la natura ha prodotto non solo un istinto di felicità unilaterale ed esclusivo ma anche un istinto di felicità bilaterale e reciproco» e che «la morale conosce solo una felicità sociale e comune»⁵⁹ richiedono qualche precisazione. Non risulta immediatamente chiaro se esse possono collocarsi nel quadro dell'egoismo eudemonistico o se non rinviino invece a una forma di eudemonismo universalistico, affine all'utilitarismo di

⁵⁴ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe, p. 442: cit. in SW X, p. 118; SM, pp. 73 sg.

⁵⁵ Kant, KPV, p. 37; trad. it. cit. pp. 46 sg.

⁵⁶ SW X, p. 117; SM, p. 73.

⁵⁷ SW X, pp. 116 sg.; SM, p. 72.

⁵⁸ SW X, p. 344.

⁵⁹ SW X, p. 273.

Mill o all'altruismo comtiamo. Non è infatti la stessa cosa se il criterio del bene viene riposto nella felicità propria, e in quella dell'altro solo in quanto è parte integrante della propria oppure direttamente nella felicità del tutto, che rispetto all'individuo rappresenta pur sempre l'altro. Nel contestare la distinzione kantiana tra *Gut* e *Böse* da un lato, che indicherebbero una relazione a volontà ed azioni, e *Wohl* e *Wehe* dall'altro, attinenti lo stato sensibile della persona, F. sostiene che anche il bene e male morale hanno a che fare con lo stato sensibile di una persona — non dell'agente, ma di *chi subisce l'azione*. E quando prospetta un'unione dell'autonomia kantiana e dell'eteronomia, sembrerebbe che a determinare l'io al dovere sia l'istinto di felicità dell'altro⁶⁰.

Ma, se guardiamo a fondo, per F. l'esigenza di felicità dell'altro o della società complessiva è assunta come criterio del comportamento morale solo in quanto si traduce in un'aspettativa di felicità propria: è la forma che assume *in me* l'universale principio del piacere. La prospettiva resta comunque *autoreferenziale*. Il desiderio dell'altro è il mio proprio desiderio in quanto mi metto al suo posto⁶¹. Riportando il bene e il male morale alla considerazione della felicità dell'altro F. intende solo esprimere la condizione *originaria* di formazione della coscienza. Se, pensata in rapporto agli altri, essa non è altro che «l'eco del grido di dolore di colui che ho offeso», nel rapporto dell'uomo a se stesso esprime, nello stesso riconoscimento delle buone ragioni dell'altro, una ricerca soggettiva di felicità intesa come equilibrio delle passioni (è «il grido di vendetta e di dolore di un impulso danneggiato o oppresso contro il suo oppressore»)⁶². Analogamente l'unione proposta di autonomia ed eteronomia non comporta un abbandono del principio di autonomia, bensì solo l'approfondimento del significato che esso può avere per esseri non puramente razionali come quelli che Kant ha immaginato: per tali esseri «l'eteronomia può essere autonomia»⁶³.

Tuttavia F. suppone che la convergenza tra la felicità propria e altrui sia «fondata sulla natura delle cose» e in linea di principio totale. Il postulato kantiano che nel sommo bene il compimento del dovere sarà adeguatamente ricompensato si traduce nella convinzione che la ricerca della felicità altrui si risolverà senza contraddizioni in un potenziamento della propria. Questo particolare tipo di formulazione dell'egoismo etico, come ha mostrato Sidgwick, può fornire all'utilitarista una base argomentativa per indurre l'egoista etico ad accettare come fine ultimo la felicità universale⁶⁴.

È appunto a un procedimento di questo tipo che ricorre Jodl con l'intenzione di colmare una «lacuna» dell'etica di F. Egli propone di svilupparla e integrarla mediante il punto di vista più apertamente sociale della *Rechtsphiloso-*

⁶⁰ SW X, pp. 113-115; SM, pp. 69 sg.

⁶¹ SW X, p. 288.

⁶² SW X, p. 284.

⁶³ SW X, p. 291.

⁶⁴ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London 1893, 5^a ed., pp. 420 sg.

phie di Knapp. Per F., egli osserva, la comunità dell'uomo con l'uomo è indubbiamente il primo principio di verità anche in campo pratico. Decisivo è che F. abbia stabilito che non è possibile derivare la morale dall'io solo, ma solo dall'istinto di felicità di me e dell'altro — cioè di tutti. Ma in lui «manca un accenno espresso al fatto che questo contrasto dell'io e del tu non è il contrasto di due individui ma di individuo e società». Più coerentemente Knapp rappresenta come punto di partenza logico del processo morale l'interesse della specie. Le forme della moralità evolvono man mano che l'individuo cessa di appartenere a cerchie limitate per riferirsi all'umanità. Su questa base è possibile stabilire con maggiore chiarezza che «la moralità vuole il sacrificio dell'interesse del singolo quando esso viene in collisione con l'interesse della specie, ma viene in contraddizione con se stessa quando limita soverchiamente l'interesse individuale. Questo limite dell'etica feuerbachiana viene imputato alla mancanza di sensibilità e di materiali per quella rappresentazione storica del processo del divenire, che Spencer ha avuto il merito di introdurre⁶⁵.

Una seconda fondamentale obiezione mossa da Kant al principio eudemonistico è che «ognuno ha la propria felicità». La felicità è un concetto del tutto indeterminato che esprime solo il carattere comune dei motivi determinanti soggettivi, un ideale dell'immaginazione piuttosto che della ragione⁶⁶. Da esso non si potrebbe ricavare perciò alcuna legislazione morale, che come tale deve essere oggettiva e universale. La replica di F. su questo punto è che Kant ci dà solo una caricatura dell'istinto di felicità: «ce lo rappresenta nella persona di uno stomachevole aristocratico, non nella persona di un semplice uomo del popolo». Egli ha il torto di separare come oggetti di genere differente il bene dal piacevole, attribuendo solo quest'ultimo all'istinto di felicità. Nell'ambito di questo impulso rientrano invece in primo luogo le attività tese all'autoconservazione, che Kant stesso riconosce doverose⁶⁷.

Nei valori dell'autoconservazione una morale eudemonistica sembra poter trovare quella base oggettiva che F. continua a considerare, d'accordo con Kant, indispensabile. «Non concordano tutti gli uomini in questo, che vogliono innanzitutto placare la fame? E non è piacevole il semplice placare la fame? Forse che solo il pasticcio di tartufi o la torta di mandorle del kantiano istinto di felicità e non anche il pane secco del dovere è una leccornia, se si è affamati?»⁶⁸. Per le persone semplici non esiste nessun contrasto tra l'oggetto del loro bisogno di felicità e l'oggetto del loro dovere. Sebbene F. non neghi il carattere reale di piaceri che oltrepassano l'ambito dell'autoconservazione, egli pen-

⁶⁵ F. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, II Band, Stuttgart u. Berlin, 3^a ed. (1^a ed. 1889), pp. 247 sg.; cfr. L. Knapp, *System der Rechtsphilosophie*, Erlangen 1857, p. 158, par. 107.

⁶⁶ Kant, *Grundlegung*, cit., pp. 418 sg.; KPV, p. 25.

⁶⁷ SW X, pp. 119 sg.; SM. pp. 75 sg.

⁶⁸ *Ibidem*.

sa che sia fondamentale quest'ultimo a fornire una base oggettiva dell'attività morale. L'elogio della vita semplice e la critica delle disuguaglianze sociali (particolarmente avvertibile in *Zur Moralphilosophie*, che risente della lettura del primo volume del *Capitale*) si saldano con questa esigenza di oggettività, facendogli trascurare l'evoluzione storica che le forme del piacere subiscono nelle società evolute. In quegli stessi anni Spencer stava elaborando una morale eudemonistica fondata parimenti sul presupposto che piacevole fosse ciò che favorisce l'autoconservazione. Ma l'ipotesi evolutiva, obiettava un suo critico, permette di pensare che «lo sviluppo del sistema nervoso degli esseri umani possa portare con sé intense capacità di piacere a partire da processi non autoconservativi, a patto che la conservazione degli individui in cui si sviluppano queste capacità sia adeguatamente garantita in altro modo»⁶⁹.

Un altro motivo che Kant adduce per escludere la felicità dalla morale è che essa non può essere oggetto di comando: «Un comando che [imponesse che] ciascuno debba cercare di rendersi felice, sarebbe stolto, poiché non si comanda mai ad alcuno ciò che egli vuole già spontaneamente e immancabilmente per se stesso». Al più possono darsi raccomandazioni (consigli) circa i mezzi per ottenerla. È ragionevole invece comandare la moralità perché alle sue ingiunzioni nessuno obbedisce volentieri. Inoltre un comando deve riferirsi a qualcosa che, quando lo si voglia, può essere eseguito. E mentre ciascuno ha in suo potere di agire moralmente, nel campo della felicità l'uomo non può ottenere tutto ciò che vuole. Al fondo della impossibilità di rendere la felicità oggetto di un comando troviamo però di nuovo la sua estrema indefinitezza, la sua mancanza di oggettività, il suo essere legata a preferenze soggettive⁷⁰.

Nel discutere questa ragione di esclusione F. sottolinea appunto che il comandare si collega per Kant a una oggettività che nella ricerca della felicità sarebbe assente. Occorre però, obietta, introdurre distinzioni all'interno della nozione di felicità o amore di sé. La felicità, ammette, è soggettiva, come dicono i moralisti, e inseparabile dalla individualità di ognuno. Ma accanto a un amore di sé «relativamente necessario» bisogna riconoscere «un amore di sé assolutamente necessario, indipendente dal mio sapere e volere». Ad esempio: tra il benessere del servaggio abituato alla sporcizia e il benessere di un civilizzato che gode della pulizia la differenza non è solo soggettiva, ma fondata nelle cose. Il secondo ha guadagnato nuove possibilità di godimento. E ancora: ci sono innumerevoli uomini che si ritengono sanissimi, ma solo perché dal grembo materno non sanno e non vogliono saper nulla di sanità. Ma da ciò non segue che non si dia una sanità effettiva. Anche ai valori della bontà e della salute l'uomo deve prima abituarsi. «È ben diverso se trovo buono il cattivo, o meglio non lo sento né lo riconosco come cattivo perché sono abituato ad esso e non conosco niente di meglio, o se godo del bene stesso»⁷¹.

⁶⁹ Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., p. 189.

⁷⁰ Kant, KPV, pp. 36 sg.

⁷¹ SW X, pp. 262-265.

L'egoismo etico è qui interpretato, per riprendere una distinzione di Oesterberg, come un *principio oggettivo* e non puramente soggettivo. Esso non si limita a stabilire ciò che le persone dovrebbero fare, «dato ciò che essi credono essere i fatti rilevanti», ma vuole indicare ciò che è giusto e sbagliato per loro, «dati i fatti rilevanti quali realmente sono». Accanto a queste preferenze soggettive, basate sulle conoscenze che l'individuo ha delle alternative possibili delle sue azioni, esso individua preferenze oggettive, le quali suppongono una conoscenza completa delle proprietà più o meno benefiche che gli oggetti della scelta hanno per lui⁷².

Ora se la felicità ha una dimensione oggettiva, essa può fornire una base adeguata della moralità, senza che questa debba esprimersi d'altra parte nella forma del comando. La prescrizione di essere felici è effettivamente stolta (anche se non lo è meno quella di essere virtuosi, quando manchino le condizioni per esserlo). Come F. ricorda altrove, anche Kant ammette una possibile coincidenza di dovere e inclinazione, almeno quando è in gioco l'autoconservazione⁷³. L'antropologia ha il compito di trasformare l'arrogante imperativo categorico in un più sobrio ottativo⁷⁴. Da questo punto di vista la morale di F. anticipa il tema centrale della *Morale sans obligation ni sanction* di Guyau⁷⁵, un autore a cui i critici amaronο avvicinarlo.

5. Osservazioni conclusive

F. condivide l'orientamento latamente antropologico della filosofia kantiana, che talora contrappone anzi, come autenticamente rivoluzionario, al nebuloso misticismo hegeliano⁷⁶. Il concetto di «genere», riconosce in uno scritto del 1839, è stato introdotto in filosofia proprio da Kant, e in un senso più espressamente umanistico di quello che avrebbe assunto in Hegel⁷⁷. Come Kant egli è convinto che l'etica costituisca la legittima eredità della religione. Ma vuole eliminare dall'etica ogni implicazione teologica: in particolare l'ambiguità di quelle idee regolative che i filosofi speculativi tedeschi, con operazione restauratrice, dovevano trasformare in principi costitutivi⁷⁸.

I mutamenti introdotti non sono di poco conto. A partire dal metodo aprioristico kantiano, che F. vuole sostituire con il diretto esame dei dati empirici⁷⁹. Il formalismo senza materia del teorico della pura virtù non è altro che la versione protestante — centrata cioè sul principio maschile della ragione — dell'immacolata concezione⁸⁰. L'adozione di un metodo «positivo»

⁷² J. Oesterberg, *Self and Others. A study of Ethical Egoism*, Dordrecht 1988, p. 42.

⁷³ SW X, p. 290.

⁷⁴ SW X, p. 289.

⁷⁵ J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris 1885.

⁷⁶ SW X, p. 318.

⁷⁷ GW VIII, p. 254.

⁷⁸ SW X, pp. 321 sg.

⁷⁹ SW X, p. 344.

⁸⁰ SW X, p. 291.

consente una nuova interpretazione, rivoluzionaria, del dovere a partire dall'inclinazione e dall'istinto di felicità. E mentre la libertà assoluta dell'azione morale, che costituiva l'istanza centrale dell'intero sistema morale kantiano, perde, nel nuovo contesto, ogni plausibilità, si fa strada l'idea che la libertà reale di cui gli individui possono disporre si fondi piuttosto sulla complessità del loro mondo di desideri. Nel tempo gli impulsi repressi possono essere liberati. La coscienza (*Gewissen*) viene spiegata come la consapevolezza della essenzialità del proprio intero patrimonio pulsionale. Manca invece una convincente giustificazione della illimitatezza dei desideri.

La replica che F. dà agli argomenti antieudemonistici di Kant mostra però anche che la sintesi di dovere e inclinazione è operata da F. sulla base di presupposti ancora kantiani.

1) Il principio di felicità, su cui la moralità dovrebbe fondarsi, viene inteso come un principio insieme individuale e universalmente umano. L'eudemonismo di F. non è assimilabile a quello degli utilitaristi o degli evoluzionisti, che assumono direttamente come criterio dell'azione morale la felicità generale o l'interesse della specie, resta cioè fundamentalmente autoreferenziale. Il sacrificio accettato per la felicità altrui non solo è ricondotto al desiderio di felicità dell'altro, ma è fonte di felicità per chi lo compie, in quanto appaga i suoi sentimenti sociali. Ma la possibilità di un'opposizione in linea di principio tra il perseguimento della propria felicità e di quella generale, che può richiedere abnegazione, non viene contemplata. Se ciò esclude per un certo verso che l'individuo debba rinunciare al proprio interesse per un astratto calcolo della maggiore felicità del maggior numero, d'altro canto la presunzione di un accordo sostanziale tra l'interesse dell'individuo e quello generale toglie alla ricerca della propria felicità, ridotta nei termini di desideri compatibili con la realtà, il significato di una critica radicale dell'esistente.

Questa concordia dell'amore di sé e della legge era stata pensata da Kant nella forma dell'«amore razionale di sé» e, a un livello più alto, di un'unione di virtù e felicità nel sommo bene. Ora nell'eudemonismo feuerbachiano la convinzione kantiana che la morale, per essere razionale, debba implicare quell'unione, viene riproposta in una nuova veste. «Ciò che vale in cielo — scrive F. a proposito della finale coincidenza cristiano-kantiana di virtù e inclinazione — deve valere già qui»⁸¹. Ma la sintesi terrena è più difficile da pensare di quella celeste. La felicità in quanto parte integrante del sommo bene non costituisce più un'esigenza assoluta della persona che fa di se stessa lo scopo, bensì solo l'ipotetico complemento di un mondo razionale perfetto; mentre in quanto desiderio empirico eminentemente soggettivo, nel senso chiarito da Kant nell'analitica della ragion pratica, sembra incapace di dar luogo a una legislazione universale.

⁸¹ SW X, p. 291.

2) Il principio di felicità può fornire una base alla legislazione morale, assicura F., perché possiede l'oggettività che Kant gli nega e riserva unicamente all'imperativo categorico. Esistono dei criteri per stabilire che cosa è oggettivamente buono e doveroso per un individuo. Questi può apprendere quali sono i suoi veri interessi. Anche su questo punto F. si ferma un passo prima dell'affermazione utilitaristica che troviamo ad esempio in Mill, per cui ci deve attenere al giudizio di giudici competenti.

L'oggettività del comportamento morale fondato sul principio di felicità è pensato da F. in un duplice modo: per un verso la felicità nel suo significato fondamentale viene riportata ai valori dell'autoconservazione che tutti gli esseri umani condividono; al di là di essa ciascun individuo sarebbe in grado di trovare dentro di sé, nella propria costituzione naturale, i criteri per conseguire una propria personale felicità⁸².

In Kant l'oggettività del comportamento morale è conseguita attraverso il riferimento all'essenza razionale dell'uomo e il trascendimento dell'individualità sensibile. O più esattamente l'autonomia dei singoli trova fondamento nell'uguaglianza del loro nocciolo essenziale⁸³. F. dichiara di essere ormai lontano dalla teoria kantiana del carattere intellegibile e da quella hegeliana dell'uomo universale, che in scritti lontani gli era accaduto di sostenere⁸⁴. E in effetti possiamo constatare una netta evoluzione nel modo di concepire il rapporto tra genere e individuo, non solo rispetto al periodo in cui F. si trovava ancora sulle posizioni della filosofia hegeliana, ma anche a quello della polemica con Stirner. Le tesi dell'antico avversario vengono ora in certa misura fatte proprie. A rimarcare la realtà delle differenze degli individui F. era spinto anche dal confronto col nirvana schopenhaueriano, che non permetterebbe di concepire propriamente la sofferenza umana né la compassione⁸⁵.

Egli professa una sorta di individualismo, che fa coincidere col proprio sensualismo. Prende le distanze da quelle teorie dell'imputazione, sia giuridiche che di senso comune, che basano la condanna di determinati comportamenti sul presupposto di un'uguaglianza dell'essenza degli uomini malgrado le loro diversità individuali⁸⁶. Il dovere che ciascuno crede di poter imporre agli altri non è altro che il proprio essere identificato arbitrariamente con la propria specie⁸⁷. L'individualità che la filosofia idealistica, da Kant a Hegel, ha sacrificato, viene riabilitata dal sensualismo. Essa non si estende solo alle caratteristiche attraverso cui mi differenzio dagli altri, ma anche alle qualità che

⁸² SW X, pp. 251 sg.

⁸³ G. Simmel, *Kant. Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig 1918, 4ª ed., pp. 125-140; trad. it. *Kant. Lezioni berlinesi*, Milano 1987, pp. 181-194.

⁸⁴ SW X, 140 sg.; SM, pp. 98 sg.

⁸⁵ SW X, p. 278.

⁸⁶ SW X, p. 141; SM, p. 99.

⁸⁷ SW X, ; SM, p. 106: cfr. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1845; trad. it., *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1979, p. 345.

«penso comuni e comprendo nel concetto generale di uomo»⁸⁸. L'obiezione che Stirner aveva fatto valere contro di lui affermando che «il fatto che siamo uomini ha significato solo in quanto è una delle nostre qualità»⁸⁹ sembra qui accolta. Tuttavia l'accento resta notevolmente diverso. F. non direbbe che il fatto di essere uomini è «il meno che ci appartiene», né che «io sono per me il mio genere, sono senza norma, senza legge, senza modello»⁹⁰. Il rapporto con l'altro e con la sua felicità è costitutivo dell'individuo. Se il genere non viene più contrapposto rigidamente, cioè intellettualisticamente, all'individuo, è perché questi ha assorbito in sé le istanze del genere, le quali definiscono l'ambito delle sue possibilità e le regole di normalità. In tal modo la forma di individualismo professata da F. non fuoriesce del tutto dal quadro di quell'essenzialismo per cui l'individualità, invece di costituire il fondamento ultimo della nostra esistenza, ci è *data*, ovvero è data al nostro fondamento comune⁹¹.

⁸⁸ SW X, p. 143; SM, p. 101.

⁸⁹ Stirner, *Der Einzige*, cit., pp. 228; trad. it. cit. p. 184.

⁹⁰ SW X, p. 240; SM, p. 192.

⁹¹ G. Simmel, *Kant*, cit., p. 136; trad. it. cit. p. 191.