

Filosofia moderna revista de *e contemporânea*

L'Esperienza del rimorso: la spiegazione di Feuerbach a confronto con quella di Kant e Schopenhauer*

Francesco Tomasoni
Università del Piemonte Orientale,
Vercelli

Riassunto: Nell'ultima fase della sua evoluzione Feuerbach propone un materialismo che non annulli l'originalità del soggetto e gli riconosca un ambito di libertà. Confrontandosi con Schopenhauer e con Kant, egli esamina il sentimento del rimorso e del pentimento, come pure le condizioni di imputabilità di un atto. Mentre quelli erano ricorsi alla distinzione fra sfera intellegibile e sfera sensibile dell'uomo, Feuerbach cerca di ricondurre tutto all'unico principio della sensibilità. Questa, mutando nel tempo, rende possibile riconoscere come errore un atto compiuto e operare in sé un cambiamento. Contro Schopenhauer Feuerbach afferma che il carattere di un uomo non è innato, né immodificabile, per questo è sbagliata la pena di morte. Fondamento di libertà è l'io che agisce nel gioco delle passioni ed è essenzialmente in relazione con gli altri. I suggerimenti in campo morale e giuridico sono interessanti, ma rimangono aperte alcune questioni etiche, come quella del fondamento assoluto dell'obbligazione morale, già posta da Kant nella spiegazione della coscienza morale.

Parole chiave: materialismo, necessità, libertà, io, coscienza morale, rimorso, pentimento, carattere, desiderio, passione.

A Experiência do remorso: a explicação de Feuerbach em confronto à de Kant e Schopenhauer

Resumo Na última fase da sua evolução, Feuerbach propõe um materialismo que não anule a originalidade do sujeito e lhe reconheça um âmbito de liberdade. Confrontando-se com Schopenhauer e com Kant, ele examina o sentimento de remorso e de arrependimento, bem como as condições de imputabilidade de um ato. Enquanto aqueles recorriam à distinção entre a esfera inteligível e a esfera sensível do homem, Feuerbach procura reconduzir tudo ao único princípio da sensibilidade. Esta, mudando no tempo, torna possível reconhecer como erro um ato realizado e operar em si uma mudança. Contra Schopenhauer, Feuerbach afirma que o caráter do homem não é inato, nem imodificável, por isso é equivocada a pena de morte. O fundamento da liberdade é o eu que age no jogo das paixões e é essencialmente em relação com os outros. As sugestões no campo moral e jurídico são interessantes, mas permanecem abertas algumas questões éticas, como aquela do fundamento absoluto da obrigação moral, já posta por Kant na explicação da consciência moral.

Palavras-chave: materialismo, necessidade, liberdade, eu, consciência moral, remorso, arrependimento, caráter, desejo, paixão.

1. Il pentimento: esperienza individuale ed esigenza pubblica

Nel sesto capitolo di *Spiritualismo e materialismo* Feuerbach affronta il problema della libertà e necessità del comportamento umano cercando di spiegare il rimorso che si prova dopo un'azione riprovevole commessa. Egli ne descrive il fenomeno dicendo che l'azione "ormai fuori dal dominio dell'agente" diventa "un oggetto di orrore, di vergogna, di pentimento, del desiderio di non averla compiuta". Mentre prima essa si identificava con l'agente stesso, ora se ne distacca e appare dinanzi ai suoi occhi nella sua rigida determinatezza, nel suo carattere fisso, inalterabile. Sorge così la critica a sé stessi: "Com'è stato possibile che io abbia commesso un'azione del genere? Come ho potuto macchiare il mio onore, che pure mi è così caro?". Tale critica non è certo marginale nella vita umana. Essa corrisponde alla coscienza *dopo* l'azione e se fosse presente *prima* dell'azione "non avverrebbero azioni insensate e criminose". Tuttavia Feuerbach non solo osserva l'assurdità di anticipare al momento precedente all'azione ciò che

può sorgere solo alla fine, dopo il distacco, ma aggiunge che in questa ipotesi "forse non si compirebbero azioni di sorta", poiché sarebbe impossibile la necessaria immedesimazione del soggetto con l'oggetto, dell'agente con l'azione. In proposito egli adduce un esempio che gli era caro, quello della creazione artistica o della produzione di un libro. "L'opera che sto scrivendo riempie tutto il mio spirito; fa appello a tutto il mio sapere e potere presente [...] Ma non appena dalla testa è passata sulla carta [...], a quella felice unità subentra di nuovo il vecchio dissidio tra soggetto e oggetto"¹. Dietro la descrizione del fenomeno si intravedono qui stridenti paradossi: quella coscienza che impedirebbe il male e le ingiustizie renderebbe impossibile l'azione e la vita. Inoltre essa si afferma ignorando le motivazioni effettive, passate ormai nella sfera inconsapevole. L'aspetto paradossale è accentuato dal discorso del desiderio. "Chi desidera non aver fatto un'azione, per ciò stesso crede che non avrebbe potuto farla". Infatti "il desiderio non sa nulla di necessità". Come tale, esso è negazione dei limiti e, in questo caso, della determinazione che mi ha indotto a quel gesto. "L'uomo desidera essere libero e incondizionato, dunque crede di esserlo"². In questa descrizione vengono delineati aspetti psicologici, connessi al gioco delle passioni e delle motivazioni, che meritano di essere approfonditi in relazione alla coscienza e all'inconscio individuale. Al di là della psicologia, però, l'azione è ricondotta all'unità vivente e

* Questo articolo è stato presentato come relazione al III Congresso Internacional "Ludwig Feuerbach": "Liberdade e Necessidade em Ludwig Feuerbach", organizzato dal Prof. Eduardo F. Chagas a Fortaleza presso la "Universidade Federal do Ceará (UFC)" dal 29 al 31 agosto 2011.

¹ *Gesammelte Werke* (= GW), Hrsg. Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag 1967, XI, p. 94, tr. it. Ferruccio Andolfi, Roma-Bari, Laterza 1993, p. 90.

² *Ibid.*, p. 95, tr. it., p. 92.



indivisibile di un soggetto, che sfugge all'occhio indagatore. Inoltre essa implica il rapporto con la realtà e insieme con il desiderio. Se questo ha sempre una componente utopica, non può neppure rimanere staccato dal reale. La consapevolezza di questo problema emerge in Feuerbach attraverso un procedere che egli ripete in modo quasi stereotipato nelle sue opere. Dopo aver infatti definito il desiderio come negazione della realtà, aggiunge che questo vale "almeno nel senso dei desideri sconfinati, soprannaturali, esaltati", una precisazione che appare posticcia, non adeguatamente giustificata³. Tramite il desiderio Feuerbach passa all'aspetto sociale, giuridico e morale chiamando in causa la responsabilità.

Il desiderio che non avvenga un atto riprovevole si esprime nella volontà della legge, tesa a renderlo "impossibile". Come il singolo nel rimorso afferma l'impossibilità di quanto ha compiuto, così la legge, che incarna nella sua "arroganza" l'onnipotenza dei desideri, annienta il ladro. È una negazione analoga a quella individuale, ma insieme, togliendo di mezzo l'uomo, ne afferma l'imputabilità e la responsabilità. In questo passo Feuerbach accenna alla pena di morte e, implicitamente, si distanzia da

Schopenhauer che aveva difeso la pena di morte e addotto a sostegno la rigida concezione delle pene, sostenuta dal padre di Feuerbach, Paul Johann Anselm⁴. Dietro Schopenhauer si profila l'ombra di Kant, dal quale quello avrebbe attinto la distinzione fra carattere empirico e intelligibile dell'uomo e l'attribuzione della determinazione al primo, della libertà al secondo. Tuttavia fra i due caratteri si manterrebbe una corrispondenza, come rivelerebbe il fatto di "sentirsi" responsabili⁵. Le molteplici implicazioni del tema del rimorso conservano una grande importanza e attualità.

Quando nel 1967 il poeta della shoà, Paul Celan, dopo aver tenuto una conferenza a Freiburg dinanzi a un folto pubblico, tra cui sedeva in prima fila Martin Heidegger, visitò la famosa capanna del filosofo nella Foresta Nera espresse per iscritto l'augurio che venisse dal cuore del vecchio filosofo una parola. Quale parola aveva auspicato Celan secondo la formula heideggeriana dell'attesa di un venturo? Fra i due era nato, a partire dagli anni Cinquanta, un reciproco interesse. Il poeta però, che aveva perso i genitori nei campi di concentramento, non poteva dimenticare l'appoggio dato da Heidegger al nazismo

³ GW XI, p. 95, tr. it., p. 92. Anche altrove (cf. GW V, p. 232; IX, p. 404) egli introduce questa precisazione che da un lato subordina il desiderio alla realtà, dall'altro ne limita la carica utopica, che pure gli aveva attribuito. Per la carica utopica, presente, ma non sufficientemente riconosciuta, cf. Gabriel AMENGUAL, *Crítica de la religión y antropología*, Barcelona, Laia 1980, p. 357; Ferruccio ANDOLFI, *Feuerbach und die Kantische Ethik*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Hans-Jürg Braun, Hans-Martin Sass, Werner Schuffenhauer, Francesco Tomasoni, Berlin, Akademie Verlag, 1990, pp. 381-409, spec. pp. 386-387; Id., *Der Sinn der Grenze und der Glaube an die Unsterblichkeit. Die Vorlesungen 29 und 30 über das Wesen der Religion*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872), Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Hrsg. Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, Francesco Tomasoni, Münster, Waxmann, 2006, pp. 39-51, spec. pp. 47-51. Attraverso il concetto di utopia Horst MÜLLER *Der Bogen Feuerbach, Marx, Bloch, Bourdieu: Realismus und Modernität des Praxisdenkens*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, pp. 171-185 ha stabilito un rapporto fra Feuerbach e Ernst Bloch.

⁴ GW XI, pp. 96, 100-101, tr. it., pp. 93, 98. Per il riferimento di Schopenhauer a Paul Johann Anselm Feuerbach, cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke (=W) I*, § 62, Hrsg. Ludger Lütkehaus u. Michel Bodmer, Zürich, Haffmanns 1988-1989, I, p. 453.

⁵ *Ibid.*, p. 98, tr. it., p. 95.

trionfante sulla democrazia e l'aveva fatto capire anche in quell'incontro memorabile. Forse la parola attesa era quella del ravvedimento. Questo era stato il desiderio dei suoi discepoli di origine ebraica, come Hannah Arendt, Herbert Marcuse o Hans Jonas, ai quali il suo sostegno al nazismo era apparso assurdo⁶. Perché si chiedeva che egli esprimesse il suo rimorso e pentimento? Con questo egli non poteva certamente compensare il male che, almeno indirettamente, aveva assecondato con la sua giustificazione teorica a un regime brutale. Eppure sembrava importante che egli assumesse la sua responsabilità mediante un riconoscimento pubblico che non venne. Sarebbe stato facile a Heidegger replicare che ciò, in una situazione ormai mutata, era tardivo e, in un certo senso, opportunistico. Egli poteva così invocare il tempo, fondamentale nella sua opera più famosa, ma nodale anche nella critica di Feuerbach a Schopenhauer e Kant. In che senso la responsabilità si colloca nell'orizzonte temporale? Come si collega al rimorso e al pentimento? Quale rapporto c'è fra il sentimento e il riconoscimento dell'errore?

2. Schopenhauer: il rimorso e immutabilità del carattere

Il tardivo confronto di Feuerbach con Schopenhauer fu provocato dai giovani ammiratori di Feuerbach che sentivano la necessità di uno sviluppo degli spunti etici presenti nel suo pensiero. Wilhelm Bolin lo aveva sollecitato ripetutamente, aveva richiamato la sua attenzione sul tema della libertà e necessità e gli aveva perfino spedito in omaggio nel 1861⁷ i due scritti sull'etica, ossia *Über die Grundlage der Moral* e *Über den Willen in der Natur*, come pure la dissertazione *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Al giovane bibliotecario di Helsinki, interessato alla letteratura e in quel momento alla tragedia, Feuerbach diceva di essere stato spinto dalla lettura del primo scritto di Schopenhauer, "per associazione di idee", a considerare il "fondamento della poesia" in Schiller e Kant, cioè la tragedia⁸, un tema al quale egli stesso nelle sue giovanili lezioni di Erlangen aveva dedicato attenzione. Allora egli aveva definito la tragedia l'arte più sublime perché riusciva a mostrare nella loro unità le contraddizioni, celate nella vita comune sotto l'apparenza della successione⁹. Come è noto, una funzione importante attribuita alla tragedia a partire da Aristotele era stata quella della catarsi,

⁶ Per questa interpretazione delle parole di Celan e per la posizione dei discepoli, cf. Richard WOLIN, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton and Oxford, Princeton University Press 2001, pp. 1-3, 9-10, 51-52. Sull'adesione di Heidegger al nazismo, come movimento capace di rinnovare la Germania al di là del parlamentarismo, ma insieme sul suo rifiuto dell'antisemitismo, come pure sull'incontro con Celan, cf. Otto PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfulligen, Neske 1991³, tr. it. Napoli, Guida, pp. 383, 388-389, 406-407, 457; Id., *Heidegger in seiner Zeit*, München, Fink 1999, pp. 206-216. Rüdiger SAFRANSKI, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer Taschenbuch Verlag 2003³, pp. 466-469 nel riportare i dettagli dell'incontro e della relazione fra i due indica come possibili più interpretazioni delle parole di Celan.

⁷ Cf. 9 luglio 1861, GW XX, p. 359.

⁸ Cf. 16 luglio 1861, *ibid.*, p. 372.

⁹ GW XIII, pp. 26, 186.



ossia della liberazione dai sentimenti contraddittori in vista di una purificazione e pacificazione. Si tratta di un mutamento in campo estetico che può essere considerato analogo a quello che in campo morale avviene col ravvedimento e il pentimento. Alla catarsi aristotelica aveva accennato anche Schopenhauer quando aveva indicato come esito finale della tragedia il fatto che “i più nobili caratteri” infine rinunciassero “dopo lungo combattere e soffrire, agli scopi fino allora sì vivamente perseguiti” e morissero “purificati dal dolore”. Essi in tal modo non si conciliavano con l’etica comune, ma spegnevano l’egoismo e la volontà scontando “il peccato originale, ossia la colpa stessa dell’esserci”¹⁰.

Feuerbach fu acuto nel cogliere l’importanza del tema in Schopenhauer. Una volta immerso nelle considerazioni morali di questi, egli dichiarò la sua impressione favorevole sul tema della compassione e del carattere¹¹, ma dovette anche avvertire una consonanza più profonda, secondo i suggerimenti dei suoi giovani ammiratori. Nel *Fondamento della morale* Schopenhauer non solo aveva continuamente contestato ogni fondamento teologico alla morale, ma aveva ravvisato il suo permanere nella concezione kantiana della legge. Così l’esigenza umana dell’autonomia veniva vanificata. Analogamente Feuerbach aveva contestato nell’*Essenza del cristianesimo* il dominio della legge che schiacciava l’uomo e nei *Principi* interpretato la supremazia della ragione astratta come la continuazione

nel mondo moderno dell’alienazione religiosa¹². Così non poteva che condividere l’appello di Schopenhauer a costruire una morale partendo non da principi astratti, ma dall’osservazione degli uomini¹³.

In verità questi nella descrizione del rimorso aveva intrecciato osservazioni psicologiche con considerazioni teoretiche generali. Si trattava di un fenomeno complesso, dovuto non alla volontà come tale, che era fuori del tempo e quindi immutabile, bensì alla conoscenza, sottoposta alle leggi della causalità e quindi al mutamento. Ci si pentiva non di ciò che si era voluto, bensì di ciò che si era fatto. Indotti da falsi concetti, da rappresentazioni eccessive, dalla precipitazione, dalle impressioni del presente e dagli affetti si era compiuto ciò che in verità non era conforme alla volontà. Schopenhauer si ricollegava implicitamente a una lunga tradizione che aveva ammonito contro gli inganni subiti dall’intelletto a causa degli affetti. Egli anzi sottolineava come ci si lasciasse facilmente fuorviare e si potesse scambiare come frutto di precipitazione le azioni che erano “in verità azioni oggetto di segreta riflessione”. Questo avveniva allo scopo di ingannare se stessi. “Infatti —osservava Schopenhauer — nessuno inganniamo e lusinghiamo con sì fini artifici quali usiamo per noi medesimi”. Il pentimento si poteva dunque interpretare come l’uscita dall’inganno e quindi la “rettificata conoscenza del rapporto fra l’azione e il vero e proprio intento”¹⁴, ma anche come

¹⁰ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 51, W I, p. 336, tr. it. Paolo Savj Lopez e Giuseppe De Lorenzo, Roma-Bari, Laterza, 1997⁸, p. 283 (qui modificata).

¹¹ GW XX, pp. 371-372.

¹² GW V, pp. 98-99; IX, pp. 281-282.

¹³ *Über die Grundlage der Moral*, W, III, pp. 486, 495, 497, 499, 542, 551, 581, 586, 588; è inoltre significativo che Schopenhauer invochi l’esperienza e l’osservazione empirica contro l’apriori della legge o dell’imperativo categorico di Kant.

¹⁴ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 55, p. 388; tr. it. cit., pp. 326-327; cf. anche *Über die Grundlage der Moral*, p. 612.

un ulteriore mascheramento delle reali motivazioni.

In quelle pagine Schopenhauer usava i concetti di essenza, carattere, motivazione, resistenza, conflitto, che ritornano anche nell'argomentazione di Feuerbach e pongono diversi problemi. Da un lato il pentimento appare possibile sulla base di un punto fisso, ossia l'essenziale, che per Schopenhauer è dato dalla volontà. Solo a questa condizione esso può sorgere e divenire "tormento della coscienza"¹⁵. Se tutto mutasse, gli estremi della contraddizione cadrebbero l'uno fuori dell'altro e non provocherebbero dolore. Dall'altro lato la collocazione del pentimento nella sfera conoscitiva sembra ridimensionare la sua profondità.

A ben vedere, però, la volontà è coinvolta: essa oggettivandosi nello spazio e nel tempo incontra una resistenza. Come in natura viene ostacolata dalla materia che "di rado lascia apparire in tutta la sua purezza e limpidezza la figura che qui tendeva a farsi visibile", così nel comportamento "trova analogo ostacolo nella conoscenza"¹⁶. La spiegazione, che lascia trasparire una traccia dell'insegnamento di Fichte, sembra suggerire qualcosa di diverso rispetto a quanto Schopenhauer aveva dichiarato. La volontà, dopo aver indotto a un'oggettivazione inadeguata, spingerebbe l'intelletto a riconoscerne tale inadeguatezza. In questo senso la fonte più immediata sarebbe la conoscenza, ma quella più remota e determinante la volontà. D'altro canto in

questo concetto Schopenhauer volle assumere anche quello della forza, purificata dalla sua interpretazione in senso naturalistico¹⁷. Nessuna azione sarebbe possibile senza volontà. Da sola la conoscenza non avrebbe alcun potere. Del resto, secondo Schopenhauer, l'errore può derivare anche dalla precipitazione della volontà che interrompe l'esame dell'intelletto, revoca a sé la decisione e riduce il primo a suo schiavo, incapace di opporsi¹⁸.

Il problema appare ancor più complicato se si passa al concetto del carattere, addotto da Schopenhauer, come affine a quello della volontà. Esso stesso sarebbe immutabile e costituirebbe la pietra di paragone nell'esame della coscienza. Anzi esso prenderebbe il posto della legge. Così uno potrebbe pentirsi di essersi fidato troppo degli altri e di essere stato troppo generoso, se ciò alla fine si rivelasse non conforme al proprio carattere. Nel *Fondamento della morale*, attentamente letto da Feuerbach, Schopenhauer aveva sostenuto che tale carattere era "innato" in ciascuno sicché era vano sperare in un suo miglioramento. Aveva così lodato il "sistema penitenziario americano" che non mirava "a migliorare il cuore del criminale, bensì semplicemente a rettificargli la testa"¹⁹. Come già per il pentimento e il rimorso, anche la rieducazione si rivolgeva semplicemente ai mezzi, agli oggetti del suo egoismo, non alla volontà come tale. Parlando di carattere, Schopenhauer si dimostrava consapevole della sua complessità

¹⁵ *Ibid.*, p. 389, tr. it., p. 327.

¹⁶ *Ibid.*, p. 388, tr. it., p. 327.

¹⁷ *Ibid.* § 21, p. 63, tr. it., p. 136.

¹⁸ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, Kap. 19, W, II, p. 246.

¹⁹ *Über die Grundlage der Moral*, pp. 532, 606, 611-612, 615.



nominando, nel *Fondamento della morale*, sia un carattere empirico, sia un carattere intelligibile²⁰. È anche evidente che esso da un lato comportasse l'individualità, dall'altro si fondasse sull'universalità del volere. Era il carattere intelligibile e, in ultima analisi, la volontà a conferire l'immutabilità al carattere empirico²¹. Schopenhauer, pur avendo decisamente lodato Kant per la distinzione fra le due sfere, si trovava dinanzi alla difficoltà di stabilire fra di esse un rapporto. Infatti solo il carattere empirico poteva essere osservato e definito. In quanto "oggettività" della volontà, esso derivava dal carattere intelligibile, ma era sempre un compromesso nel tempo e nello spazio. Fino a che punto poteva dirsi il riflesso del carattere intelligibile? Fino a che punto il termine "innato" aveva senso in quanto riferito al carattere empirico²²? Nella prospettiva del *Mondo come volontà e rappresentazione* la distinzione fra le due sfere assume ancor più importanza e spiega lo spazio assegnato al carattere acquisito, formatosi nel tempo²³. Su queste difficoltà Feuerbach ha richiamato l'attenzione, da un lato convinto egli stesso della necessità di individuare in ciascuno un carattere, dall'altro di riconoscerne la mutevolezza e perfettibilità. Già nei suoi studi storiografici giovanili egli aveva collegato il pensiero dei vari filosofi alle loro scelte fondamentali, al loro carattere, alla loro anima. Inoltre aveva individuato le loro inclinazioni dominanti, il loro impulso, secondo una influenza fichtiana riconoscibile anche in Schopenhauer.

Così un altro concetto si rivela centrale nel confronto fra i due: quello dei motivi. Giustamente Schopenhauer aveva spiegato l'origine interna dei motivi a differenza delle cause. Essi erano alimentati dalla forza della volontà, ma si determinavano secondo diversi contenuti conoscitivi e si esprimevano come scopi. Da qui la loro funzione intermedia, ma anche la loro ambiguità. Dietro i fini di cui si era coscienti, si nascondeva una necessità, una spinta inconsapevole²⁴. Secondo il modello delle forze in fisica, Schopenhauer aveva parlato del conflitto fra i motivi a seconda della loro necessità, più o meno impellente²⁵. La decisione era determinata dal motivo più forte in cui era dunque più presente la volontà. Secondo questa spiegazione è evidente che il pentimento non si rivolga contro questo impulso, bensì contro la via contingente della sua soddisfazione. Qualora invece andasse contro l'impulso stesso, sarebbe insensato. Tuttavia l'ascesi non finisce per contrastare proprio l'impulso fondamentale?

La problematica si complica ancor più nel confronto fra l'animale e l'uomo. Mentre nel primo i motivi sono circoscritti alla situazione determinata, ossia presente e sensibile, nel secondo essi hanno assunto una forma astratta, libera dal tempo. Ciò significa sì che la decisione è più completa, ma nello stesso tempo l'estensione dei possibili conflitti si è enormemente dilatata alimentando l'angoscia. A questa Schopenhauer

²⁰ *Ibid.*, pp. 531-534.

²¹ *Ibid.*, pp. 532, 608.

²² Su questa problematica che finirebbe per mettere in discussione l'esistenza di un carattere "innato", cf. Matthias KOBLER, *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*, in: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*, Hrsg. D. Birnbacher, A. Lorenz, L. Miodonski, Würzburg 2002, pp. 91-110, spec. pp. 102-106.

²³ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 55, pp. 396-401, tr. it., pp. 333-337. Si noti che è lo stesso paragrafo in cui si parla di rimorso e pentimento.

²⁴ *Ibid.*, p. 389, tr. it., pp. 327-328.

²⁵ *Ibid.*, cf. anche *Über die Grundlage der Moral*, p. 562.

contrapponeva l'assenza di preoccupazione degli animali²⁶, un contrasto da cui Nietzsche avrebbe preso le mosse in una delle sue *Considerazioni inattuali*, quella *Sull'utilità e il danno della storia*²⁷. Il ricordo del passato e l'attesa del futuro rendevano più aspri i conflitti e più difficili le decisioni. Rientrano qui in gioco il rimorso e il pentimento, insinuando il malcontento per il passato e per le speranze frustrate. Schopenhauer osservava però che il passato non si poteva più revocare e che solo il "presente era vero e reale". Il nostro esistere si trovava solo in esso. Al riguardo richiamava l'insegnamento di Omero e di Seneca secondo cui bisognava vivere i singoli giorni²⁸. Questo invito a vivere il presente senza lasciarsi sopraffare dal passato e dal ricordo sarà di nuovo ripreso da Nietzsche. Se questi accentuerà il discorso nella sua ampia analisi del senso di colpa²⁹, già in Schopenhauer il rimorso risulta essere un fenomeno che distorce la realtà. Non solo infatti sembra riguardare la volontà, mentre ha a che vedere coi motivi dell'intelletto, ma questi nella loro enorme estensione e astrattezza finiscono per determinare un'angoscia e un peso sulla volontà e sul carattere. Se mediante il suo concetto di volontà Schopenhauer ha avuto un ruolo decisivo nell'individuazione dell'inconscio come sfondo e base del nostro sentire e operare, non è mancata in lui neppure l'idea dei conflitti istintuali e della rimozione. Questa anzi sarebbe stata

favorita dalla trasformazione dei motivi in pensieri astratti. Al di là del fatto che queste intuizioni abbiano avuto grande influenza su Freud,³⁰ anche attraverso la contaminazione con pensieri provenienti da Eduard von Hartmann e Nietzsche, viene spontaneo chiedersi, di nuovo, se l'ascesi proposta da Schopenhauer non possa essere interpretata essa stessa come una rimozione.

In ogni caso le sue considerazioni sul rapporto fra la volontà e l'intelletto, fra le determinazioni e la libertà, fra la coscienza e il rimorso affondavano le loro radici in una importante tradizione, confluita in Kant, alla quale Schopenhauer si era ricollegato e che Feuerbach aveva riconosciuto dietro di lui.

3. Kant: il giudice interiore, il sentimento e Dio

Nella *Metafisica dei costumi* Kant aveva definito la coscienza un "fatto ineluttabile", originario in ogni uomo: era la ragione pratica stessa che esprimeva il suo verdetto di assoluzione o di condanna "in ogni caso della legge". Come in altri importanti passaggi, il filosofo di Königsberg non intendeva un fenomeno empirico, né adduceva argomenti di esperienza. Piuttosto argomentava a priori che senza tale fatto non sarebbe stato possibile imputare a un uomo un suo atto come

²⁶ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 390, tr. it., p. 328; per la contrapposizione, cf. anche *Über die Grundlage der Moral*, pp. 504-505.

²⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, *Kritische Gesamtausgabe* (KGA), Hrsg. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin, De Gruyter 1976, III/1, p. 244.

²⁸ *Parerga und Paralipomena*, I, W IV, p. 412; *Parerga und Paralipomena*, II, W V, p. 505.

²⁹ NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, KGA VI/2, pp. 307-308.

³⁰ Cf. Günter GÖDDE, *Traditionslinien des "Unbewußten"*. *Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, Gießen, Psychosozial-Verlag, 2009, pp. 369-373, 403-404, 407, 412.



conforme o contrario al dovere. Non si poteva dunque sostenere che esistessero individui senza coscienza, bensì che non ascoltassero ciò che essa “involontariamente e inevitabilmente” proferiva e non la seguissero nelle loro azioni. La sua funzione di istanza decisiva nel giudizio sull’azione induceva ad affrontare il problema della coscienza erronea: certamente ci si poteva talvolta sbagliare nel “giudizio obiettivo”, ossia nel ritenere che “qualcosa fosse o no un dovere”, ma soggettivamente nel giudizio sull’accordo dell’azione “con la mia ragione pratica” l’errore era impossibile. Di conseguenza rispetto alla coscienza si poteva proporre come dovere non il fatto di averla, bensì di “coltivarla, di acuire l’attenzione alla voce del giudice interiore e di applicare ogni mezzo per prestarle ascolto (quindi solo un dovere indiretto)”³¹.

La metafora forense aveva per Kant un profondo significato. L’uomo si trovava “osservato, minacciato e trattenuto nel rispetto (una reverenza connessa a paura) da un giudice interiore”, “incorporato nella sua essenza”. Era da lui accompagnato come la sua “ombra” e, nonostante i suoi tentativi per stordire o attutire se stesso, non poteva evitare di sentire, almeno di quando in quando, la sua “terribile voce”. Benché si trattasse di una “disposizione morale” originaria e connaturata, essa fungeva come un’altra persona e permetteva appunto che sul piano morale l’accusante non si identificasse con l’accusato. Si trattava dunque di un “doppio sé”, spiegabile con la

differenza fra il soggetto intelligibile (*homo noumenon*) e il soggetto sensibile (*specie diversus*).³² Questa distinzione è respinta esplicitamente da Feuerbach, che ne lamenta il permanere in Schopenhauer. Nel passo Kant ricollegava il comando o il divieto assoluto del giudice interno all’idea di un essere morale onnipotente, capace di conferire efficacia alle sue leggi. La coscienza conduceva “inevitabilmente” a tale idea che si imponeva non alla ragione teoretica, ma a quella pratica. Finiva dunque necessariamente per essere pensata come responsabilità di fronte a Dio³³. Così il principio secondo cui tutti i doveri valevano come comandamenti divini rappresentava qui la religione in generale³⁴.

Su questo passaggio dall’etica alla religione non poteva essere d’accordo Feuerbach che nel *Bayle* aveva cominciato ad apprezzare la filosofia di Kant proprio per il principio dell’autonomia morale³⁵ e che poteva vederla qui compromessa. In nome dello stesso principio anche Schopenhauer aveva contestato il persistere della teologia morale nell’imperativo categorico³⁶. Tuttavia per Feuerbach essa rimaneva anche dietro l’idea di un intelligibile, di un noumeno. Kant illustrando il funzionamento della coscienza aveva spiegato che essa prima dell’atto ammoniva con severità e non poteva prendere come inezie le richieste della legge. Essa era rigorosa e, dopo l’atto, condannava o assolveva. In questo secondo caso ne derivava gioia per “essere sfuggiti al pericolo di essere trovati passibili di pena”, ma era non una gioia in senso

³¹ *Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe (= AA), Berlin-Leipzig 1900, VI, pp. 400-401.

³² *Ibid.*, pp. 438-439. Sull’importanza del “foro interno” come riflessione su di sé da non intendere in modo semplicemente legalistico, cf. Allen W. WOOD, *Kantian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 184-186.

³³ *Metaphysik der Sitten*, p. 439.

³⁴ *Ibid.*, p. 440.

³⁵ GW IV, p. 103.

³⁶ *Über die Grundlage der Moral*, pp. 467-468, 480-482, 492, 517, 525, 541-542, 551.

positivo, bensì una tranquillità in senso negativo, ossia l'assenza di rimprovero verso se stessi³⁷. Il sentimento sembra qui svalutato. Per Kant la moralità non poteva fondarsi su di esso: il cosiddetto "sentimento morale", teorizzato dalla filosofia inglese, era qualcosa di "puramente soggettivo" e non dava conoscenza. Eppure egli affermava che non c'era uomo privo di ogni sentimento morale³⁸, una tesi che appare parallela a quella riguardante la coscienza. Quale rapporto si poteva stabilire dunque fra questa e la sensibilità?

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant osservava che la ragione, per "prescrivere" il dovere a un ente che era anche sensibile, doveva "infondergli un sentimento di piacere o di benessere nell'adempimento del dovere" determinando la sensibilità "conformemente ai suoi principi". Come potesse avvenire questa sorta di causalità non si poteva stabilire né a priori, né a posteriori sulla base dell'esperienza. Eppure la ragione aveva un "interesse puro" all'attuazione delle sue

massime e al fatto che la volontà avesse una materia o un oggetto³⁹. Tale interesse sarebbe stato ancor più accentuato da Fichte, che avrebbe descritto i nuovi sentimenti suscitati dalla moralità⁴⁰. Anche Hegel e i suoi discepoli avrebbero insistito sulla necessità di realizzare la ragione. Feuerbach l'avrebbe proclamata nei suoi primi passi⁴¹.

Il duplice aspetto della coscienza come istanza di responsabilità morale e insieme come contatto fra ragione e sensibilità emerge con maggior ampiezza nelle *Lezioni sulla filosofia morale*, tenute per molti anni da Kant. Sulla scorta dei manuali di Alexander Gottlieb Baumgarten, egli inseriva il tema nei doveri verso se stessi insistendo sul difficile compito della conoscenza di sé⁴², un'esigenza che avrebbe avanzato lo stesso Feuerbach⁴³. Già nelle lezioni trascritte da Herder egli da un lato replicava a Voltaire che la coscienza non poteva essere tutta frutto di educazione e di cultura e che accanto a quella acquisita doveva esserci quella naturale, senza la quale non si

³⁷ *Metaphysik der Sitten*, p. 440. Anche WOOD, *Kantian Ethics*, 185, che pure insiste sul ruolo importante del sentimento nell'etica kantiana riconosce che l'alternativa fra colpevolezza e innocenza finiva per ignorare il merito.

³⁸ *Metaphysik der Sitten*, p. 400

³⁹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, pp. 460-461. Sul fatto che per Kant i sentimenti non siano di per sé negativi e debbano essere coltivati ha insistito Marcia W. BARON, *Kantian ethics almost without apology*, Ithaca – London, Cornell University Press 1999, pp. 199, 205-207, 217.

⁴⁰ Johann Gottlieb FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, Hrsg. R. Lauth u. H. Gliwitzky, *Gesamtausgabe*, I/VI, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1981, pp. 292-293 (in cui si parla anche della „voce della coscienza nel mio intimo“), 302-303.

⁴¹ Si veda la lettera a Hegel del 22 novembre 1828, GW XVII, pp. 103-105; per il tema della realizzazione della ragione, cf. Erich THIES, *Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativ-systematischen Philosophie*: "Revue internationale de Philosophie" 1972, pp. 257-307, spec. pp. 283-290.

⁴² AA XXVII, I, p. 194.

⁴³ Come sappiamo uno dei titoli proposti per l'*Essenza del cristianesimo* avrebbe dovuto essere il motto greco: "conosci te stesso", che a Feuerbach richiamava Socrate e Kant, cfr. GW XVIII, pp. 48-50, cfr. già prima GW XIII, p. 250 e VIII, p. 206.



potavano confrontare e giudicare i diversi costumi dei popoli⁴⁴. Dall'altro lato ammetteva la difficoltà di "distinguere fra la coscienza naturale e quella acquisita"⁴⁵. Inoltre il singolo nel giudizio rispetto alle sue azioni era spesso offuscato dalle sue passioni. Ciò valeva soprattutto nel momento antecedente e concomitante all'azione. Riacciandosi alla tradizionale distinzione fra *conscientia antecedens, concomitans et sequens*, ripresa da Baumgarten, Kant sottolineava l'influenza delle impressioni e dell'attività stessa sulle prime due riconoscendo che il giudizio "in tutta la vita" non era "pienamente imparziale". Più obiettiva e "più forte" era la terza, che sorgeva dopo l'esaurirsi della passione e dell'attività. Perciò Kant concludeva con la prospettiva ultraterrena: "bandita la passione dopo la morte, noi siamo giudici imparziali su noi stessi"⁴⁶. Verrebbe qui spontaneo chiedere quale utilità abbia tale giudizio, una volta terminata la vita. In effetti Baumgarten aveva raccomandato soprattutto la coscienza antecedente che avrebbe potuto prevenire il male e quella concomitante che avrebbe dovuto esercitare la vigilanza⁴⁷. Le difficoltà, che si possono già scorgere nelle lezioni trascritte da Herder, ritornano con maggior evidenza nei corsi successivi.

Nelle lezioni trascritte da Powalski, in un momento ormai prossimo al criticismo, è importante sia l'affermazione della coscienza come base di un'etica autonoma che non si affidi ad altri, ma faccia uso dei propri "occhi"⁴⁸, sia il riconoscimento della sensibilità nella sua ineludibile forza condizionante. Rispetto al primo punto la metafora forense dimostra un ampio sviluppo. La coscienza imbastisce un processo vero e proprio con un collegio giudicante, costituito da un accusato, un accusatore, un difensore, un giudice e l'esecutore della sentenza che assolve concedendo tranquillità d'animo o condanna sottoponendo a rimorsi. Il suo potere vincolante induce a ricondurlo a un essere assoluto. Da qui il sorgere del concetto di Dio. Kant osservava: "La coscienza sembra essere anche la causa per cui l'uomo crede in Dio"⁴⁹. Al rigore della legge doveva corrispondere un'osservanza dovuta a motivi puramente morali. Ciò comportava però che la coscienza morale avesse non solo il potere giudicante, ma anche una forza capace di determinare la sensibilità⁵⁰. Questa dunque ritornava in questione. Kant metteva in guardia da un'etica cosiddetta "fantastica" o "entusiasta" che coltivasse l'idea di un'impossibile autosufficienza dell'uomo razionale alla maniera degli stoici⁵¹. Peraltro vari aspetti mostravano il ruolo della sensibilità.

⁴⁴ AA XXVII, I, p. 43.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43. BARON, *Kantian ethics*, pp. 201-205 ha sottolineato la differenza nell'uso kantiano dei termini passioni, sentimenti e inclinazioni. Le prime sarebbero connotate negativamente in quanto rivolte a subordinare a sé la ragione.

⁴⁷ A.G. BAUMGARTEN, *Ethica philosophica*, Halae Magdeburgicae, Hemmerde 1763³, Hildesheim, Olms 1969, § 181, p. 104.

⁴⁸ AA XXVII, I, p. 193.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 197. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlage der Moral*, pp. 527-530, rileva la forma drammatica conferita da Kant alla coscienza e nel suo aspetto giuridico la giudica inadeguata, mentre nasconderebbe la sua debolezza, bisognosa di soccorso da parte della religione.

⁵⁰ AA XXVII, I, pp. 165-167.

⁵¹ *Ibid.*, p. 165. Sull'ammirazione di Kant per il modello del saggio stoico, ma insieme sulla sua presa di distanza per una maggiore considerazione della sensibilità, cf. BARON, *Kantian ethics*, pp. 211, 222-225.

Anzitutto l'etica, essendo rivolta all'interno, aveva a che fare con i sentimenti, in secondo luogo la coscienza in quanto naturale poteva essere considerata alla stregua di un "istinto", infine i rimorsi che seguivano la cattiva azione erano tormenti, torture, da cui non si poteva sfuggire e che non si potevano mettere a tacere con la distrazione⁵².

Baumgarten che aveva avuto grande attenzione per la sensibilità, aveva sollevato il problema della coscienza erronea e affermato che essa doveva essere superata dalla coscienza retta, come la coscienza "sensitiva" doveva congiungersi a quella razionale⁵³. Kant, come abbiamo visto, riprendeva l'argomento, ma distingueva già in queste lezioni fra il criterio obiettivo, costituito dalla conoscenza della verità, e quello soggettivo, dato dall'uomo, dalla sua natura e dignità. Per questa via diventava importante l'antropologia⁵⁴ e in essa rientrava il discorso del carattere⁵⁵.

Nelle lezioni degli anni Ottanta Kant mostrava l'acuirsi del punto di vista critico insistendo, da un lato, sulla libertà del soggetto come condizione essenziale per l'imputazione, dall'altro indicando l'insuperabile distanza fra l'ambito morale e quello fisico. Così l'uomo era direttamente responsabile delle sue azioni, ma solo

indirettamente delle loro conseguenze⁵⁶. Un'azione compiuta superando ostacoli era più imputabile⁵⁷. Il rapporto fra il proposito interiore e la realtà sempre refrattaria era mediato dalla funzione intermedia del "conatum", lo sforzo⁵⁸, che però era segnato dal limite delle possibilità umane. La debole e fragile natura dell'uomo era infatti dominata dai "maggiori principi e moventi" che la spingevano ad "azioni cattive". Tuttavia perché non si perdesse la fiducia in sé, Kant aggiungeva che "l'anima umana non era del tutto vuota di ogni motivo di pura moralità" e la "rettitudine morale" poteva essere "un grande movente per noi"⁵⁹. In proposito egli accennava alla compassione per il misero abbandonato sulla strada richiamando l'episodio evangelico del buon samaritano. Tuttavia nel suo commento egli cadeva in una significativa ambiguità: la prova del fatto che "nei nostri cuori" fosse insito "qualcosa di moralmente puro"⁶⁰ veniva collegata dallo stesso filosofo all'impressione viva, suscitata nei sensi, che non sarebbe stata ugualmente efficace se quel caso ci fosse stato reso noto per iscritto. Il nesso fra la pura moralità del cuore e i sensi, qui accettato, verrà messo in discussione nelle lezioni sulla *Metafisica dei costumi* quando si giudicherà "patologica" la

⁵² *Ibid.*, pp. 162-163, 196-197. Sull'importanza dei "sentimenti morali" e sulla connotazione sensibile del termine "istinto" visto nel suo effetto di "spingerci all'azione", cf. WOOD, *Kantian Ethics*, pp. 183-184.

⁵³ *Ethica philosophica*, §§ 177, 192, pp. 101, 111.

⁵⁴ AA XXVII, I, p. 193. Però già BAUMGARTEN, *Ethica philosophica*, § 185, p. 106 aveva messo in rilievo l'utilità della prospettiva antropologica per la conoscenza di sé.

⁵⁵ AA XXVII, I, p. 194.

⁵⁶ Si vedano le lezioni trascritte da Mrongovius e da Collins, AA XXVII, II, 2, pp. 1439-1440; 291.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 1440; 291-292.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 1441; 292.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 1441-1442; 293.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 1442; 293-294.



compassione⁶¹. In ogni caso tale nesso non pare affatto marginale.

La presenza in noi della pura moralità, unita alla consapevolezza della nostra insufficiente forza ad attuarla, induceva Kant a una posizione apparentemente paradossale. Non bisognava stabilire le leggi a partire dalla debolezza umana, bensì affermarle nella loro purezza e rigore. Questo era stato il merito del vangelo, a differenza di “tutti gli antichi filosofi”. Il potere, che evidentemente emanava dal “modello esatto” richiedeva però anche l’“assistenza divina”, come il filosofo riconosceva parlando di una “attesa” da parte dell’uomo⁶². La duplice problematica del rapporto con la sensibilità e con la divinità diventava ancor più evidente quando queste lezioni trattavano la coscienza. Di nuovo essa era definita il “foro interno”, con un completo collegio giudiziario, ed era collegata al “foro divino” rappresentando in noi il “tribunale di Dio”, giacché si ispirava alla “santità” della legge, non poteva essere ingannata da falsi pretesti ed era includibile come l’onnipresenza di Dio. Ancora si ribadiva che il rimorso da lei provocato non era dovuto al calcolo dei

danni subiti, non discendeva cioè dalla prudenza, ma dall’orrore per l’azione stessa. Inoltre si ritornava sulla sua definizione come “naturale” e si diceva che era una specie di “istinto” indipendente dalla volontà. Infine si ripresentavano i tre momenti rispetto all’azione e si confermava che la forza della coscienza, prima contrastata dalla passione, diventava più forte quando questa era appagata e poteva anche cedere alla nausea⁶³. Il filosofo, impegnato a sottolineare il suo potere, precisava che la sua sentenza finale ravvisando una colpa e quindi un debito, secondo l’etimo della parola tedesca “*Schuld*”, prescriveva un risarcimento, come nel caso del furto⁶⁴. In questo senso si può concludere che anche la coscienza conseguente dimostrasse la sua importanza.

Quanto più Kant insisteva sull’autorità della coscienza, tanto più svalutava il problema della coscienza erronea affermando che gli errori non potevano esserci rispetto all’obbligazione naturale, bensì alle leggi positive⁶⁵. Non mancava però di rilevare il pericolo che la coscienza, addentrandosi in una casistica illimitata, potesse torturare l’uomo senza motivo e diventare tirannica⁶⁶.

⁶¹ AA XXVII, IV/2, pp. 624-625. Rispetto alle oscillazioni in Kant sulla compassione, BARON, *Kantian ethics*, pp. 207, 210-212, 213-214, 215-218 suggerisce che col maturare del punto di vista critico l’unico motivo determinante dell’azione morale dovesse essere razionale, tuttavia il sentimento della compassione poteva indicare quale fosse il benessere da procurare all’altro. Mentre rimaneva valido in quanto subordinato alla ragione pratica, diventava inutile e dannoso quando si limitava alla compartecipazione interiore del dolore altrui.

⁶² AA XXVII, II/2, pp. 1442; 294.

⁶³ *Ibid.*, pp. 1444-1445, 1488-1492; 296-297, 352-356.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 1488, 1490; 351, 353-354. WOOD, *Kantian Ethics*, pp. 187-189 ha sottolineato che compito della coscienza è di stabilire che siamo punibili, non di infliggere una punizione positiva che spetta all’autorità divina. Per questo Kant ha respinto le morali della mortificazione di sé e ha messo in guardia da una coscienza torturatrice dell’animo, che ovviamente non sarebbe vera coscienza. Tuttavia ha anche visto come inscindibile dalla sentenza di colpevolezza il sentimento negativo della propria colpa che sarebbe già una punizione, anche se inadeguata. Infine ha anche parlato di un debito da ripagare.

⁶⁵ AA XXVII, II/2, pp. 1491; 355. Sull’eliminazione della coscienza erronea, ma anche sui problemi che rimanevano rispetto al compito di esaminare se stessi e il proprio agire senza lasciarsi ingannare da falsi ragionamenti, cf. WOOD, *Kantian Ethics*, pp. 188-192.

⁶⁶ AA XXVII, II/2, pp. 1492; 356. Sui tormenti “immorali della coscienza, cf. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlage der Moral*, pp. 528, 548.

Le più tarde lezioni sulla *Metafisica dei costumi* confermano la direzione impressa da Kant alle sue riflessioni ed evidenziano ulteriormente la problematica connessa al rapporto con Dio e con la sensibilità. Il rinvio della coscienza all'autorità divina era stato suggerito a Kant dallo stesso Baumgarten, che aveva introdotto l'etica attraverso il concetto della religione insistendo sulla sua dimensione interiore come "azione immanente nell'anima"⁶⁷. La trattazione della coscienza era stata inserita all'interno dei doveri verso se stessi e mirava a fornire istruzioni sulla sua corretta formazione. Da qui l'esigenza che fosse distinta da quella erronea e istruita secondo le leggi⁶⁸. Il suo giudizio veniva trattato alla stregua del sillogismo e i suoi errori paragonati ai casi in cui si insinuavano illegittimamente in un ragionamento quattro termini dando luogo a un paralogismo⁶⁹. Quanto più Kant accentuò il momento critico, tanto più si distanziò dall'impostazione del manuale adottato. Nelle lezioni sulla *Metafisica dei costumi*, oltre a respingere la trattazione della coscienza erronea o della coscienza lassa e la riduzione della sua attività al raziocinio sillogistico, egli non sottoscriveva più neppure la qualifica della coscienza come

"naturale"⁷⁰. Inoltre osservava che i cosiddetti doveri verso l'anima presupponevano come certa la sua esistenza, che viceversa non era dimostrata⁷¹. Bisognava dunque spogliarsi dei presupposti metafisici tacitamente ammessi.

L'autorità della coscienza non ne veniva però intaccata. Kant anzi precisava che essa manteneva il suo valore anche in chi non credesse in Dio. Diversamente questi avrebbe perso la sua fede in sé⁷². Tale osservazione è coerente col principio dell'autonomia dell'etica. Tuttavia viene spontaneo chiedersi se il rinvio della coscienza all'autorità divina sia marginale nel pensiero di Kant e rappresenti un retaggio della metafisica tradizionale, qui rappresentata da Baumgarten, o rivesta un ruolo importante. La critica alla psicologia razionale e al suo argomento in difesa dell'immortalità dell'anima, riproposto da Mendelssohn, aveva indotto Kant ad attribuire la semplicità non più a un principio metafisico, bensì all'Io trascendentale, che accompagnava tutte le rappresentazioni del soggetto facendo sì che fossero sue. L'"io penso" rimaneva uno e identico in tutto il fluire degli stati empirici⁷³. Non aveva però un contenuto determinato e come tale non era oggetto immediato di autocoscienza.

⁶⁷ *Ethica philosophica*, § 22, p. 14 (riguardo alla religione "interna"), cfr. § 91, p. 50 (riguardo al "culto di Dio interno" che includerebbe tutta l'etica).

⁶⁸ *Ibid.*, §§ 177-180, pp. 101-103. Secondo WOOD, *Kantian Ethics*, 187, anche per Kant la coscienza si collega ai doveri verso se stessi, ma assume una valenza illuministica collegandosi all'esigenza di pensare autonomamente (cfr. p. 3).

⁶⁹ *Ethica philosophica*, § 178, p. 102.

⁷⁰ AA XXVII, IV/2, pp. 615-616, 617.

⁷¹ *Ibid.*, p. 625.

⁷² *Ibid.*, p. 574. WOOD, *Kantian Ethics*, p. 186 ha contrapposto alla visione kantiana della coscienza, in cui è implicata una dimensione pubblica, quella di Heidegger, che l'avrebbe ridotta all'ambito privato e al compito di "mantenere il silenzio".

⁷³ *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. W. Weischedel, Wiesbaden, Insel Verlag 1956, A 354-355, pp. 365-366. Cf. in proposito, Pierre KELLER, *Kant and the demands of self-consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press 1998, pp. 6, 67, 74.



Così il fondamento dell'autocoscienza personale poteva essere paragonato all'incognita matematica, così essenziale e indeterminabile. Inoltre esso, come principio sintetico di ogni giudizio, aveva un significato "universale". Ognuno si esprimeva come io e dava ai suoi giudizi un valore di verità che andava oltre il suo punto di vista⁷⁴.

L'identità e l'universalità dell'io appaiono incluse nella concezione della coscienza come foro interno, che permane identico nelle varie situazioni empiriche. Tuttavia, come abbiamo visto, si trattava per Kant non solo di giudicare una situazione, bensì di emettere una sentenza e di stabilire un'obbligazione assoluta, che appare analoga a quella della legge e fonda una radicale asimmetria in relazione alla situazione empirica dell'individuo, sempre inadeguata. Da questa inadeguatezza Kant usciva rinviando il soggetto trascendentale al Dio trascendente. Il "foro divino" dunque non sembra essere una semplice metafora nella misura in cui è in gioco la possibilità per la coscienza di farsi valere nel mondo fenomenico e nella realtà⁷⁵. Nelle stesse lezioni sulla *Metafisica dei costumi* tale esigenza è rimarcata con forza.

L'umanità come "*noumenon*", come natura intellettuale deve attuare il dovere nella vita fenomenica degli uomini. I rimorsi della coscienza devono portare al miglioramento esercitando una sorta di "costrizione morale" che sembra voler controbilanciare il riconoscimento, espresso anche qui, che sia "impossibile all'uomo praticare una pura azione di dovere semplicemente in virtù della rappresentazione del dovere"⁷⁶. Questa difficoltà, che si lega all'esigenza di un Dio non come rifugio dal mondo, ma come fonte di speranza⁷⁷, ripropone il problema della sensibilità, che, come abbiamo visto, era stata esclusa dai motivi determinanti dell'azione morale⁷⁸ e pareva sottovalutata nella descrizione degli effetti prodotti dalla buona coscienza come semplice tranquillità, non gioia positiva⁷⁹. Tuttavia occorre mostrare l'efficacia della moralità nella sensibilità. A questa esigenza cercò di rispondere Fichte. Secondo lui l'uomo, lasciandosi guidare dall'Io puro che era al di sopra degli individui e implicava le loro relazioni reciproche, diventava "nuova creatura", assumeva in sé "una sola volontà", che era in se stessa legge, ed entrava in un "legame spirituale" con tutti gli enti razionali finiti riempiendosi di gioia e

⁷⁴ Sul valore fondante di questa autocoscienza impersonale o transpersonale insiste KELLER, *Kant and the demands of self-consciousness*, pp. 2-11, 72, 78.

⁷⁵ Sull'importanza essenziale di questo rinvio insiste Claus DIERKSMEIER, *Das Noumenon Religion*, Berlin, De Gruyter, 1998, pp. 59, 61 ("Die religiöse Metapher ist "Vehikel" im Selbstgespräch des Menschen mit seinem sittlichen Fundament").

⁷⁶ AA XXVII, IV/2, pp. 576, 578, 618, 624.

⁷⁷ Per la connotazione pratica del riferimento a Dio in vista del miglioramento del mondo, cf. DIERKSMEIER, *Das Noumenon Religion*, pp. 60-63.

⁷⁸ Si veda anche in queste lezioni sulla *Metafisica dei costumi* la massima di sforzarsi di "agire senza affetto" perché questo comporterebbe generalmente qualcosa di "riprovevole" (*verwerflich*), AA XXVII, IV/2, p. 612.

⁷⁹ Per questo atteggiamento, cf. DIERKSMEIER, *Das Noumenon Religion*, pp. 65-66 che avvicina la purificazione dai sentimenti al "rispetto" (*Achtung*) verso la legge, ma rileva anche che c'era spazio per un riconoscimento positivo della sensibilità nell'interesse etico analogo al sentimento del bello.

imperturbabilità dinanzi alle traversie del mondo⁸⁰.

Schopenhauer, benché, dopo il primo entusiasmo, avesse assistito alle lezioni di Fichte con una crescente avversione⁸¹, lascia trasparire una traccia dell'insegnamento ricevuto nella sua interpretazione del noumeno kantiano come volontà. Anche per Feuerbach Fichte col suo concetto di impulso [*Trieb*] ebbe grande importanza. Ambedue però denunciarono e rigettarono il presupposto teologico invocato da Kant e ritornato in Fichte. Secondo Schopenhauer il noumeno non esige, anzi escludeva un Dio trascendente. Non doveva però essere inteso come un io sovratemporale o come una legge morale valida per tutti, bensì come volontà cieca, irrazionale, immutabile. Benché venisse ancora assimilato al carattere "intelligibile" essendo al di là dei sensi, era irraggiungibile alla coscienza, che rimaneva al livello superficiale della catena causale. Si potrebbe dire, secondo la terminologia kantiana, che questa riguardasse la sfera della prudenza, non il fondamento della moralità. Tuttavia, nella misura in cui percepiva la propria contingenza e sollevava il velo di Maia, avvertiva l'assoluto annullandosi in un mistico presentimento. A differenza di Schopenhauer, per Feuerbach l'abbandono del fondamento teologico implicava la rinuncia al noumeno stesso in quanto distinto dal fenomeno e quindi la rivalutazione della sensibilità che gli appariva ancor più urgente di fronte

all'ascesi propugnata da quello. Egli si ricollegava alle esigenze e alle difficoltà percepite da Kant nel fornire un fondamento all'obbligazione morale e nell'indicare la sua applicazione al campo sensibile cercando di imboccare una nuova via, quella del sensualismo. Rimane però da valutare se abbia offerto una spiegazione coerente e adeguata.

4. Feuerbach: cambiamento di sé nel tempo e nella relazione

In *Spiritualismo e materialismo* Feuerbach sembra volersi attenere alla descrizione psicologica della coscienza, ma in verità tocca problemi che la oltrepassano. Egli stesso ricorda di aver sostenuto in gioventù la distinzione fra l'uomo universale e quello individuale alludendo al *Leibniz* e aggiunge come dietro ad essa si nasconda l'"antichissimo conflitto fra nominalismo e realismo"⁸². In proposito le sue oscillazioni erano state evidenti. Aveva negato l'esistenza di essenze universali staccate dagli individui, ma, nel medesimo tempo, non le aveva abbandonate del tutto, anzi, contro Stirner, le aveva ravvisate negli individui stessi sotto forma di relazioni vincolanti⁸³. In *Materialismo e spiritualismo* egli parla di "uguaglianza dell'essenza o della natura degli uomini malgrado le loro diversità individuali". Essa costituirebbe "la base della teoria dell'imputazione"⁸⁴. Il discorso è qui velato di ambiguità. Infatti proprio su questa base si procede a mettere sulla forca il ladro e a

⁸⁰ FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, pp. 292, 302-303.

⁸¹ Cf. Rüdiger SAFRANSKI, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München, Hanser 1987, 2010, pp. 213-214.

⁸² GW XI, p. 101, tr. it., p. 99.

⁸³ GW IX, pp. 440-441.

⁸⁴ *Ibid.*



dichiarare che fra la natura umana e il furto non c'è legame⁸⁵. Un determinato modello culturale di natura umana finisce dunque per giustificare la pena di morte che Feuerbach evidentemente respinge. Tuttavia egli non rinuncia a parlare della natura umana in generale e ad attribuirle la coscienza.

Piuttosto si sforza di radicarla nella sensibilità, alla quale già nei *Principi* aveva rivendicato un significato propriamente umano e attribuito l'universalità. Fra i tre momenti della coscienza rispetto all'atto Feuerbach mantiene solo l'ultimo, quello della coscienza conseguente, che, come abbiamo visto, anche Kant aveva riconosciuto come più forte grazie al venir meno delle passioni che avevano spinto all'azione. La spiegazione è però mutata. Mentre per il filosofo di Königsberg i rimorsi avevano origine dalla ragione, finalmente libera dalla passione, per Feuerbach essi provengono dal mutare della sensibilità stessa. Se quello aveva accennato alla nausea connessa alla coscienza conseguente, questi vede proprio nel cambiamento di umore l'origine del rimprovero: "Favorita dalle mie condizioni e dal mio umore una delle mie insane inclinazioni ha trovato ieri uno sfogo, ma oggi essa ha ceduto di nuovo il primato a un altro dei miei impulsi, migliore e anche più potente"⁸⁶.

Il mutamento chiama in causa il tempo che gioca qui una funzione importante in polemica con Kant e Schopenhauer. Al riguardo Feuerbach osserva che il pentimento, adottato dal filosofo di Königsberg "per

sostenere la nullità metafisica e morale del tempo" si colloca in verità nel rapporto fra passato e presente. Non solo infatti si fonderebbe sul ricordo, ma continuerebbe a far sentire gli effetti nel presente. Uno schiaffo "ci brucia ancora sul viso". Le azioni che "sono in contrasto con le nostre virtù attuali" fanno sì che ci muoviamo rimproveri perché quei difetti "non sono più fusi col nostro essere"⁸⁷. La coscienza sorge dunque grazie alla successione nel tempo e ciò appare evidente se si considera la coscienza conseguente. Feuerbach non perde qui l'occasione per opporsi alla concezione kantiana del tempo come forma fenomenica lasciando intendere che esso è molto di più, caratterizza l'essere stesso. Nei *Gedanken* esso aveva costituito l'ente finito, ora però, con la caduta della separazione fra finito e infinito diventa essenziale per ogni ente. Così l'istante che allora racchiudeva il finito, vale qui in generale: "Quel che l'uomo fa o esegue in un certo momento è il massimo che egli può fare in quel momento, il limite del suo potere, la sua volontà estrema"⁸⁸. L'affermazione del tempo come orizzonte della coscienza porta così a svalutare il senso dei rimproveri rivolti al passato. Essi sono piuttosto espressioni di un presente diverso. È chiaro che Feuerbach mira a liberare l'uomo dal sentimento delle sue colpe, come nell'*Essenza del cristianesimo* aveva denunciato il peso opprimente della legge rispetto al perdono dell'amore. Tuttavia ci si potrebbe domandare che senso abbia in questa prospettiva chiedere a uno, come per esempio a Heidegger, il riconoscimento dei propri errori.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 102, tr. it., p. 100.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 93, tr. it., p. 89. Si noti che anche per Schopenhauer la coscienza è soltanto quella conseguente: "Es liegt in der Natur der Sache, daß das Gewissen erst hinterher spricht" (*Über die Grundlage der Moral*, p. 614).

⁸⁷ GW XI, p. 66-67, tr. it., p. 59.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 62, tr. it., p. 54, cfr. GW I, pp. 242, 244.

Se Kant per difendere la libertà morale aveva spiegato che bisognava spezzare la catena in base alla quale il passato determinava il presente, Feuerbach risponde che il passato come tale non è più, quindi non domina sul presente. Anzi con questo presente egli fa coincidere noi stessi: “quel che è passato *non ha nemmeno più noi in suo potere*”⁸⁹. Al di là del fatto che questa affermazione renda ancor più problematico il riconoscimento delle responsabilità verso il passato, l'identificazione del nostro essere col presente sembra dissolvere il tempo stesso. Mentre il passato scompare, il futuro è affrontato nell'ottica precettistica degli educatori. “Ma solo mediante il tempo puoi dividere e dominare i nemici della tua libertà; puoi spezzare la foga e l'arroganza dei tuoi desideri solo a patto di imporre loro come legge l'“adattatevi al tempo opportuno”. Fra gli esempi di simili insegnamenti Feuerbach cita, accanto alla letteratura sapienziale della Bibbia, “i precetti fondamentali dei buddisti” marcando la sua distanza da Schopenhauer. Mentre questi vi si era ispirato per il suo invito a negare la volontà di vivere, Feuerbach ricava da loro il consiglio di “non mangiare fuori tempo”⁹⁰. Di primo acchito il tempo pare assumere un significato normativo poiché “ogni cosa ha il suo tempo”, tuttavia il soggetto che lo riconosce come tale e realizza il motto “dividi e domina” sembra porsi al di sopra del tempo. In verità Feuerbach si sforza di andare oltre questo dilemma affermando che tale dominio è possibile solo accettandone il condizionamento. Così la

libertà si attua solo “con l'aiuto del tempo”⁹¹. Se dunque si dice che “il tempo, il futuro libera dalle passioni e dalle follie”, questo non vuole essere un invito al quietismo, piuttosto a riconoscere la nostra volontà non al di sopra, ma entro il tempo stesso. “Solo quando giunge il tempo per qualcosa, giunge anche la forza e la volontà per essa”⁹². Ci si può però chiedere se sia proprio così. Questa identità fra tempo e forza non appare troppo ottimistica? Mentre infatti si può ammettere che una forza possa sorgere solo in un determinato tempo, è più difficile pensare che questo rappresenti la condizione sufficiente.

L'esortazione di Feuerbach a collocare il nostro volere nel tempo ci impone un'ulteriore riflessione. Per il filosofo infatti il tempo non era qualcosa di astratto, bensì l'evolvere stesso delle forze e delle sensazioni. Così grazie a questo processo le passioni, che prima erano state represses, si ribellavano e pretendevano l'appagamento. “Ma se un uomo è così impotente e sprovvisto che un istinto, una qualità reprime tutti gli altri, questi sono sì repressi, ma non annientati e perciò sempre pronti, non appena se ne presenti l'occasione, a sollevarsi contro il loro oppressore, a protestare, se non proprio coi fatti, almeno a parole, contro il suo dominio violento”⁹³. Questa protesta, qui esplicitamente identificata con la coscienza, spiega meglio il suo radicarsi nel tempo e nella sensibilità, ma insieme apre una nuova prospettiva. Infatti essa appare connessa al gioco delle passioni, che, come fra forze

⁸⁹ GW XI, p. 65, tr. it., p. 57.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 65, tr. it., p. 58.

⁹¹ *Ibid.*, p. 64, tr. it., p. 56.

⁹² *Ibid.*, p. 62, tr. it., p. 54.

⁹³ *Ibid.*, p. 91, tr. it., p. 87.



contrapposte, tendono alla propria affermazione a spese delle altre. Queste, però, venendo oppresse concentrano in sé un impulso di ribellione che le porta poi a sprigionarsi. Al di là del fatto che si possa qui vedere sia un parallelismo con Schopenhauer, sia una anticipazione della teoria della rimozione di Freud con l'implicazione del concentrarsi dell'energia nell'elemento rimosso, emergono due aspetti importanti. Da un lato ciascuno ha un suo carattere, ossia una passione o un senso più sviluppato, dall'altro non può essere soggiogato da un solo istinto che diverrebbe monarchico. Così a un momento di soggezione segue il ripristino dell'equilibrio fra diversi istinti e a ciò induce la coscienza coi suoi rimorsi. Questa è dunque più di un singolo sentimento, bensì l'espressione dell'io che nella sua totalità non ammette di essere interamente assorbito da un'unica inclinazione. Come però si spiega ciò, se non esiste una natura umana universale?

Il discorso del carattere individuale che Feuerbach qui sviluppa nel suo confronto con Schopenhauer fa comprendere che non è possibile applicare agli uomini un unico modello e pertanto la coscienza non deve corrispondere ad esso. In tal caso diventerebbe l'oppressione dell'universale sull'individuale. L'uomo non può essere identificato con un preciso contenuto, piuttosto può essere definito formalmente nella sua apertura universale, di cui la coscienza diventa espressione.

A questo proposito emerge l'io nella sua funzione unificante e relazionale e questo, di nuovo, in opposizione a Schopenhauer. Che cosa significherebbe la passione dominante o l'oggetto d'amore se non ci

fosse un io che vi si riconosce? “Tuttavia in mezzo, tra la ragione determinante e la sua conseguenza, mi trovo io, quest'individuo determinato [...] Quel che per me vale come ragione sufficiente ad indurmi a un'azione, non lo è per un altro”⁹⁴. Se Schopenhauer aveva insistito sull'origine interna dei motivi, Feuerbach sottolinea che in tal modo il riconoscimento di essi come “ragione sufficiente” dipende dall'io che vi si identifica. Se poi l'io se ne distacca e prova rimorso è perché s'accorge di essersi estraniato in essi. Il significato relazionale dell'io, sottolineato da Feuerbach nel momento del distacco da Hegel, diventa ora importante nella spiegazione della coscienza, in cui si impone il ruolo del tu.

Se questi era sempre presente nell'io come essenziale nella sua diversità, ogni ingiustizia commessa contro di lui diventava un grido interiore nell'io stesso. Nella *Teogonia* Feuerbach aveva così interpretato le Erinni che perseguitavano l'uccisore in virtù di quel sentimento che accomunava gli uomini e li rendeva partecipi del dolore altrui⁹⁵. Sulla base di questo “*Mitgefühl*” egli aveva apprezzato il concetto di *compassione* in Schopenhauer. Lo interpretava però tenendo ferma l'individualità dell'io e del tu. Bene e male potevano essere definiti a partire “dalla comunità reale dell'io e del tu”⁹⁶.

In questa prospettiva la coscienza potrebbe essere definita la voce del tu nell'io. Il suo vigore appare connesso a due aspetti: la sensibilità dell'io che sulla base del proprio benessere [*Wohl*] o malessere [*Wehe*] può giudicare il vantaggio o il danno inferto

⁹⁴ *Ibid.*, p. 93, tr. it., p. 89.

⁹⁵ GW VII, pp. 119, 131-133, 137, 141.

⁹⁶ GW XI, p. 76, tr. it., p. 70.

all'altro e il legame essenziale che mi fa sentire come mio quello che riguarda l'altro. Questi due aspetti, evidenziati da Feuerbach rispetto a Kant, accusato di aver trascurato la sensibilità e aver fondato la morale sul "puro io" mostrano di valorizzare il principio della compassione di Schopenhauer in un'ottica a lui estranea, quella del rapporto interpersonale⁹⁷. Contro Schopenhauer Feuerbach poi sottolinea che "l'uomo muta" e che i limiti dei suoi cambiamenti non possono essere stabiliti prima, neppure dal soggetto stesso⁹⁸. Mentre perciò rigetta l'idea di un carattere "innato", capace di giustificare perfino la pena di morte, ribadisce le possibilità di miglioramento conferendo alla coscienza una funzione più importante. Tuttavia conviene chiedersi se le esigenze a

cui Kant e Schopenhauer avevano cercato di rispondere siano state soddisfatte. Per Feuerbach la coscienza è risultata il riflesso della totalità dei dati empirici intesi non come una semplice somma. Non ritorna qui qualcosa del noumeno kantiano, pur non separato come tale dal fenomeno? Del resto il concetto stesso di sensibilità nella sua universalità non oltrepassa le singole sensazioni e passioni⁹⁹?

Inoltre l'io come principio di unità non ha finito per mostrare un dinamismo capace di interrompere la catena di causa ed effetto e di mostrarne l'astrattezza rispetto alla vita concreta? A questo proposito sorge un'ulteriore questione. Al pari di Schopenhauer, Feuerbach sembra escludere come autenticamente morali i doveri verso

⁹⁷ La consonanza anche terminologica con Schopenhauer che pure si ispira al "Wohl" o al "Wehe" dell'altro (cf. *Über die Grundlage der Moral*, pp. 562, 564-565, 621-622) non indica una dipendenza da lui perché Feuerbach aveva già introdotto tali concetti nell'*Essenza della fede secondo Lutero*, GW IX, p. 403. Inoltre mentre in Schopenhauer la compassione porta al di là degli individui nel riconoscimento dell'essenza universale (*Über die Grundlage der Moral*, pp. 621-628), in Feuerbach mantiene un significato interpersonale. Infine per il primo è predominante il dolore (*Über die Grundlage der Moral*, pp. 568, 586), per il secondo il sentire insieme come "Mitgefühl" (cf. già nella *Teogonia*, GW VII, p. 119). Per un confronto fra i due anche nella prospettiva della loro diversa influenza su Nietzsche, cf. Manuel CABADA-CASTRO, *Feuerbachs Kritik der Schopenhauerschen Konzeption der Verneinung des Lebens und der Einfluß seines Prinzips der Lebensbejahung auf das anthropologische Denken Wagners und Nietzsches*, in: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Hrsg. Braun, Sass, Schuffenhauer, Tomasoni, pp. 443-476. Inoltre mi permetto di rinviare a TOMASONI, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Brescia, Morcelliana 2011, pp. 431-436, 439, 442-445.

⁹⁸ GW XI, p. 91, tr. it., p. 88. Nel confronto fra i due filosofi János F. BÖRÖCZ, *Resignation oder Revolution. Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig Feuerbach*, Münster, Lit Verlag 1998, pp. 143-149 collega l'insistenza di Feuerbach sul mutamento del carattere umano alla sua attenzione per l'ambiente sociale e per le situazioni criminogene, che invece mancherebbe in Schopenhauer.

⁹⁹ Per questo concetto valorizzato da Feuerbach sulla base di spunti presenti nella tradizione filosofica tedesca a partire da Christian Thomasius e Baumgarten, cf. Adriana Veríssimo SERRÃO, *Pensar a sensibilidade. Baumgarten – Kant – Feuerbach*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa 2007, pp. 11-22; TOMASONI, *Tra misticismo e scienza: l'uomo e la sua 'sensibilità' nell'Eklektik*, in: *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di Lorenzo Bianchi e Gianni Paganini, Napoli, Liguori 2010, pp. 337-338, 339-344; per il suo dinamismo liberatorio, cfr. Marcel XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la secularisation*, Paris, Cerf 1970, pp. 195, 199-225; Alfred SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, Hanser, 1973, 2ª ed. Frankfurt a.M., Ullstein 1977, pp. 51-52, 70-71, 192-198, 219-221, 229-234; Ursula REITEMEYER, *Philosophie der Leiblichkeit, Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1988, pp. 78-82, 95-97, 117-118, 123-124.



se stessi e quindi espungere una parte dell'etica kantiana e tradizionale, in cui, secondo il modello di Baumgarten, era collocato proprio il discorso della coscienza. Feuerbach aveva lasciato intendere che non poteva essere frutto di comando ciò che avveniva per natura: “Quel che un essere è, vuole anche esserlo. Quel ch'io sono per natura, sebbene non per questo fin dalla nascita [...] lo sono pure di mia volontà, dal profondo del cuore con tutte le mie forze”¹⁰⁰. Lo sviluppo di sé e il raggiungimento dell'equilibrio fra le passioni non è dunque un dovere? Eppure, come abbiamo visto, le passioni represses si ribellavano ed esigevano una loro soddisfazione. La fondazione della morale sulla sensibilità e sull'essere non doveva portare a un più marcato riconoscimento dei doveri verso se stessi?

offerto rivelando un tratto che lo ricollegava ancora profondamente al pensiero di Kant.

Infine se si dà ragione a Feuerbach nel ravvisare l'origine dell'obbligazione morale nel “tu”, ciò significa che questi assume una connotazione normativa, assolutamente diversa dall'io. Come abbiamo visto, Kant sentì l'esigenza di ricollegare l'autorità assoluta della coscienza a Dio. Il carattere assoluto del “tu” nella visione etica di Feuerbach appare giustificato? La domanda suona ancor più impellente se si pensa che in un primo tempo il significato fondante del “tu” si appoggiava al concetto di genere umano, poi rivelatosi contingente e finito. Neppure la natura nella sua ambiguità poteva esserne il fondamento. Se può essere considerato un limite di Feuerbach essersi fermato a questa obbligazione, è però sua grandezza averla riconosciuta. In un certo senso ha fatto valere la coscienza al di là delle giustificazioni teoriche che ha

¹⁰⁰ GW XI, p. 107, tr. it., p. 105. Anche Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 482-484, 516 aveva negato che esistessero propriamente doveri verso se stessi con una argomentazione simile e li aveva assimilati a regole “dietetiche” o di prudenza.