

che difficilmente si può prescindere dalla tensione sempre presente in lui tra una verità, cioè tra l'elaborazione di una teoria e lo sforzo o passione per interiorizzare tale dottrina, cerchiamo di intravedere il senso di questo libro. Il valore di un'opera complessa, a volte contraddittoria e urtante quale è il *Libro su Adler*, ci sembra andare oltre la polemica spicciola con il pastore e assurgere invece a un significato più generale come momento della elaborazione del concetto di « dialettica qualitativa », che comparso d'improvviso nella *Postilla* del 1846 si ripresenta in quest'opera che è degli stessi anni. Giustamente, il Fabro ha posto come significativa citazione all'inizio della sua introduzione una frase di uno studioso di Kierkegaard, lo Hohlenberg, secondo il quale « se vogliamo avere un'impressione di ciò che significa la dialettica qualitativa, applicata ad una questione del tutto determinata, dobbiamo studiare il *Libro su Adler* » (Sören Kierkegaard, Copenhagen 1940, p. 227). Ora, se la dialettica qualitativa rappresenta il processo del divenire cristiano, il concetto di peccato, cioè la coscienza di esso che costituisce il presupposto qualitativo di tale diventare e spezza quindi la continuità della dialettica hegeliana, la contingenza paradossale del Cristianesimo, cioè il principio di eternità presente nell'Incarnazione, la fede come essere davanti a Dio, sono tutti temi che abbozzati qui nel *Libro su Adler*, troveranno il loro più completo sviluppo nella *Malattia mortale*, nell'*Esercizio del cristianesimo*, e negli ultimi *Diari* fino alla morte di Kierkegaard.

FRANCESCA GUERRERA BREZZI

G. PASSADORE, *Il Cristo ateo in Feuerbach*, Istituto padano di Arti grafiche, Rovigo 1975. Un volume di pp. 261.

Un'opera d'impostazione apologetica, nel senso nobile del termine, questa di Passadore. La struttura stessa del lavoro lo indica chiaramente, come anche lo esplicita la Premessa: « L'opera vuole essere un approfondimento ed una critica dell'antropologia feuerbachiana in tutti gli aspetti che egli fa dipendere dalla cristologia » (p. 17). E coerentemente la struttura del volume è compresa tra una panoramica sul problema cristologico nel pensiero filosofico moderno ed un confronto tra l'umanesimo ateistico di Feuerbach e il cristianesimo; mentre l'articolazione interna dell'opera ripercorre i nodi teoreticamente fondamentali dell'intera produzione feuerbachiana, con particolare attenzione all'*Essenza del Cristianesimo*.

Passadore affronta Feuerbach contestando l'esaurienza di quella veduta storiografica che considera il filosofo di Bruckberg in quanto autore saliente di quel travaglio culturale e speculativo che caratterizza il passaggio da Hegel a Marx. La prospettiva in cui si colloca Passadore è invece quella che riconosce una peculiarità feuerbachiana ed intende raggiungerne una comprensione più adeguata di quella tradizionale. In questo senso l'opera si accompagna alla recente rinascita dell'interesse per quel singolare personaggio anti-hegeliano, che già ha visti impegnati da Rambaldi a M. Rossi, da Schmidt a Casini, da Xauflaire a G. Severino e U. Perone. In questo contesto il merito di Passadore ci sembra essere di porre al centro della sua indagine il tema nevralgico della antropologia sotto il profilo della cristologia e dunque della problematica teologica ereditata e rielaborata da Feuerbach. A differenza di altri padri atei dell'età contemporanea, osserva Passadore, Feuerbach raggiunge l'ateismo positivo « proprio dall'interno del Cristianesimo nella traduzione *secolare* dei valori trascendenti, che secondo lui furono alienati nel Cristo. E la cristologia quindi il modulo riduttivo che gli permette di passare dalla trascendenza all'immanenza, la cristologia rovesciata che gli dà la dimensione dell'uomo vero e della società nuova » (p. 16).

In questo rovesciamento un tema fondamentale, che corre lungo l'intera produzione feuerbachiana e che accompagna tutta la trattazione di Passadore, è quello della

«personalità», meglio è la polemica anti-personalista. Già negli scritti polemici, precedenti *l'Essenza del Cristianesimo* (*La critica della «Filosofia positiva»*, del 1838, e *Filosofia e Cristianesimo*, del 1839), l'identificazione dello spirito della filosofia moderna col panteismo stabilisce irreversibilmente l'esclusione del principio della «personalità», sia di Dio sia dell'uomo; l'una in quanto fantastica analogia, l'altra in quanto affermazione egoistica di ciò che è solo contingente estrinsecazione dell'essenza universale. Con questo stesso movimento critico Feuerbach tenta il recupero dell'individuale, rimproverando a tutta la filosofia moderna «di aver compiuto una rottura, senza alcuna mediazione, con l'intuizione sensibile», come afferma nella *Critica della filosofia hegeliana*.

La forza polemica dell'*Essenza del Cristianesimo* si regge su questa antitesi tra «personalità» ed «individualità»; per questo il Passadore compie un'analisi attenta di questo tema per valutare la consistenza reale dell'individualità affermata e contrapposta da Feuerbach. La posizione della dignità individuale dell'uomo intende smascherare il principio egoistico sul quale si regge il concetto di persona della tradizione cristiana: personalità dell'uomo che si fonda sull'esaltazione alienata del singolo alla ricerca di una integrità e di un'eternità che lo separano atomisticamente dalle altre singolarità.

La conversione dalla «persona» all'«individuo» avviene nel momento in cui l'uomo rinuncia ad una impossibile perfezione personale e, scoprendosi parte di un genere, di un'«essenza generica», trova a questo livello la compiutezza umana. Ma proprio questa fondazione dell'individualità umana nell'essenza generica pone difficoltà ad una attenta teoresi, perché afferma l'individualità solo come parte di qualcosa che ne assorbe completamente la soggettività sussistente. E l'essenza infinita del genere infatti ad essere la realtà esistente, sostanziale; distinta dagli individui che ne risultano essere i semplici predicati, le manifestazioni contingenti, i «modi» si potrebbe dire spinozianamente. L'essenza dunque non è in Feuerbach qualcosa che sia dell'uomo nella sua realtà particolare: «non si può più parlare di una essenza numericamente identica o nei singoli individui, ma bensì di una sola essenza: quella del genere» (p. 115).

Certamente Feuerbach non è sempre coerente con questo assunto: egli stesso si avvede a volte della ricaduta monistico-idealista da cui è minacciato; e perciò oscilla, tentando in certi tratti di fare del genere niente più che la somma ideale di tutte le perfezioni essenziali realizzate dagli individui particolari: ma donde allora l'attribuzione divina all'essenza generica? «Se la si considera come l'insieme degli individui, ci si può chiedere per quale sortilegio essa riesca a sbarazzarsi delle debolezze umane per poter conservare solo le perfezioni della natura umana; se invece bisogna considerarla come una essenza universale, in qual modo l'individuo potrà adeguarsi ad essa?» (pp. 194-195).

Questa d'altra parte è la base teoretica sulla quale Feuerbach costruisce le sue analisi critiche della religione e del cristianesimo e che Passadore segue con paziente attenzione: denuncia dell'esperienza religiosa come sublimazione del desiderio di onnipotenza del singolo; il Cristo come figura della identificazione operata dalla religione di individuo e genere; messa in evidenza, quindi, del cristianesimo come nascostamente 'ateo', perché riduttore della pienezza del 'genere' alla singola persona: la molla della religione è l'egoismo, ripete Feuerbach in tutti i suoi scritti sulla religione.

L'insistenza sulla fondamentale dipendenza hegeliana, persistente in Feuerbach, ci sembra uno dei risultati più cospicui dell'indagine di Passadore, perché permette di valutare criticamente, dall'interno la struttura propria dell'antropologia feuerbachiana. Dice a questo proposito l'autore: «Feuerbach non riuscì mai a concepire una realtà di pensiero che non fosse quella universale ontologica di Hegel. Infatti egli passa da una posizione estremamente hegeliana, che è propria delle prime opere: *non c'è che una ragione universale*, alla posizione opposta estremamente anti-hegeliana: *non c'è che l'individuo e il conoscere individuale*»; Feuerbach insomma non conosce il nesso universale-particolare proprio della filosofia classica e perciò l'unica alternativa all'idealismo è il sensismo materialista (p. 75 nota 62). Così in diversi luoghi l'autore osserva «la permanenza, anche se dissimulata, dei principi della filosofia di Hegel» (p. 99; cfr. p. 105).

L'osservazione è pregevole e, forse, sarebbe stata anche suscettibile di una più approfondita indagine che ponesse in luce il luogo genetico di questa 'indipendenza dipendente' feuerbachiana, e probabilmente valevole in diversi modi per la Sinistra hegeliana in genere. Che cosa infatti impedisce a Feuerbach di essere coerentemente hegeliano, dal momento che il presupposto idealistico resta in lui fondamentale, oppure, rovesciando la prospettiva, che cosa condiziona al fondo il suo anti-hegelismo?

Ciò che è mancato, fin dall'inizio, all'idealismo feuerbachiano, a causa di una sostanziale regressione spinoziano-illuministica che accomunerà in definitiva la Sinistra hegeliana, è stato il recupero della *dialettica* hegeliana e dunque la relativa soluzione del rapporto di finito e infinito. Già nel giovanile *De ratione* è visibile come il panteismo feuerbachiano non riesca a saldare i conti con la determinatezza. Questo sarà poi il fondamento su cui Feuerbach imposterà il problema della morte (cioè il problema dello statuto ontologico della singolarità) nei *Todesgedanken*, nei quali prende forma la polemica — che sappiamo fondamentale — sul tema della « personalità ».

A partire dalla negazione della dialettica ci pare che divenga più comprensibile anche la parabola dell'antropologia feuerbachiana che ritroverà l'assoluto nell'essenza generica, cioè, metodologicamente, nel rapporto dell'uomo con l'uomo, nell'« amore ». Infatti, se per la dialettica hegeliana ogni cosa è infinita solo in quanto nega la sua finitezza e trapassa in altro ed ogni cosa è intelligibile e necessaria solo in rapporto dialettico ad altra, con la caduta della dialettica l'intelligibilità e l'infinità vengono consegnate alla pura relazione. Non a caso dunque tutta la realtà assume via via in Feuerbach valore relazionale, come esprime il suo concetto dell'« essere oggettivo ».

La sottolineatura e la fondazione dell'eterodossia hegeliana da parte di Feuerbach ci sembra che avrebbero dato maggior vigore alle molte e preziose osservazioni che Passadore svolge sulla dottrina feuerbachiana e in particolare a quelle relative all'« amore » ed alla sessualità esaltati da Feuerbach: in realtà — osserva l'autore — questa concezione che pone il rapporto interpersonale come « primum ontologico » conduce ad una « concezione ontologicamente collettivistica, in cui la persona viene annullata a favore di una totalità non mai compiuta e quindi solo pensata » (p. 179); qui poi — incalza ancora Passadore — l'idea di « peccato » è tolta alla radice e prevale uno sconcertante ottimismo, risolvendosi il male ad essere « una conseguenza della finitezza umana, cioè della singolarità », conformemente a quanto esprime il « *mito di Anassimandro* descritto da Chestov » (p. 181).

Utilizzando i risultati della sua ricerca, Passadore conclude la sua fatica con un confronto diretto con le accuse di alienazione che Feuerbach muove al cristianesimo: la « personalizzazione » della natura umana e dell'amore umano (in quanto rivolto alla « persona » di Dio). Su questi due punti l'autore verifica la distanza e l'inconciliabilità tra le posizioni dell'« antropologismo idealistico » di Feuerbach e la posizione filosofica consentanea alla concezione cristiana dell'uomo. Natura umana, rapporto interpersonale, comunità umana sono concepiti in modo alternativo nella prospettiva che pone tra gli uomini una « unicità di natura » universale e in quella che pone invece una « comunione di natura » che salva l'unicità e l'alterità delle singole persone: nell'un caso l'etica è risolta nell'ontologia collettivistica, nel secondo la bontà del tessuto sociale è affidata ultimamente alla maturità etica dei soggetti. Analogo è l'abisso che si interpone tra l'orizzonte dell'amore cosmico idealistico e quello dell'amore personale divino dal quale ogni amore umano prende consistenza per partecipazione.

Vorremmo dunque concludere elogiando il contributo di chiarezza teoretica offerto dal lavoro 'apologetico' di Passadore, che dà così esempio di quale sia la premessa indispensabile per attuare tutte le valorizzazioni possibili e doverose delle istanze e degli apporti dell'umanesimo contemporaneo.

FRANCESCO BOTTURI