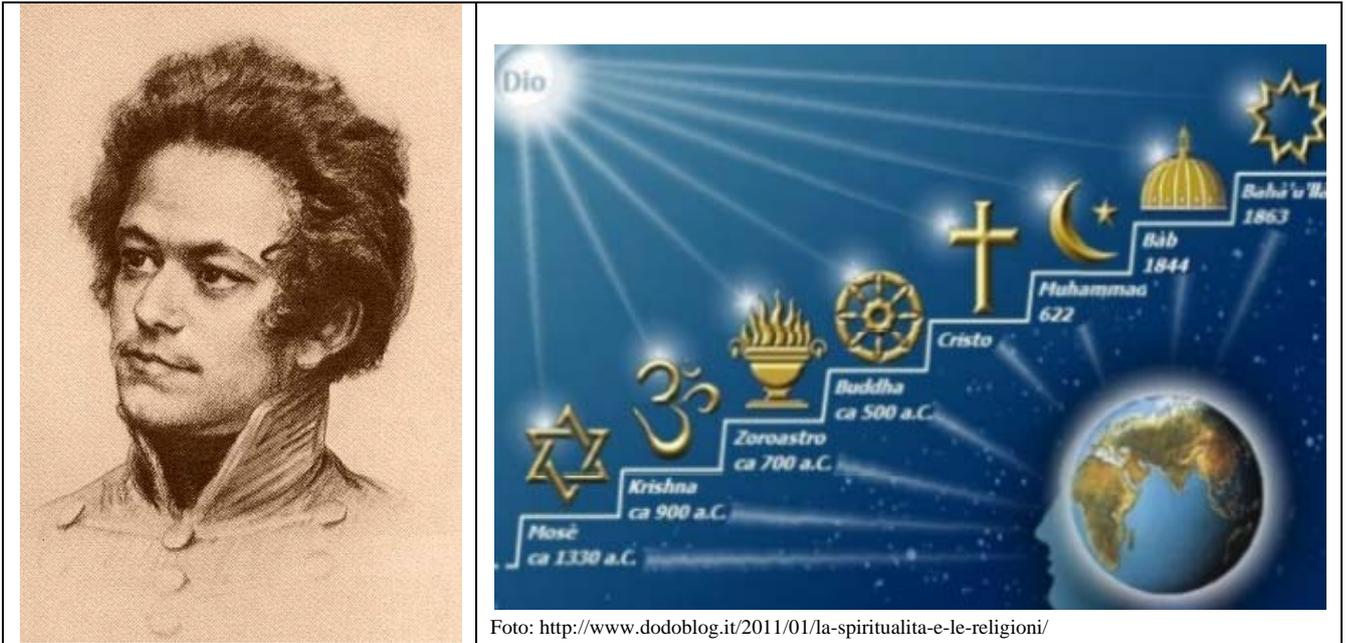


TESINA "MARX E LA RELIGIONE"

di Giancarlo Fiorito

Luglio 1987



Premessa	p. 2
Gli anni universitari, sinistra e destra hegeliana	p. 3
La dissertazione "Sulla differenza tra il pensiero di Democrito e quello di Epicuro"	p. 4
L'influenza della sinistra hegeliana: Strauss	p. 6
L'influenza della sinistra hegeliana: Feuerbach	p. 8
La critica a Bruno Bauer: Cristianesimo e Giudaismo religioni dell'egoismo	p. 10
Il superamento di Feuerbach: la religione come alienazione prodotta dalla società	p. 13
La critica ad Hegel	p. 17
Il problema della morte e la religiosità dell'ateismo	p. 20
Bibliografia	p. 22

Premessa

Sicuramente il maggior pericolo di chi azzardi un argomento quale "Marx e la religione" è quello di creare qualcosa di generico e/o di prolisso. Marx per vastità e complessità può confondere e far dilungare. Ho tentato di dare una visione quanto più possibile completa e articolata del suo pensiero in materia religiosa, prestando attenzione alla situazione economica, politica e, ovviamente, anche filosofica, in cui Marx ha vissuto e si è formato. La filosofia che si elabora in Germania tra gli anni '30 e '40 è all'ombra del grande Hegel: grande era l'entusiasmo e numerosi i dibattiti sul tema del rapporto tra filosofia e religione suscitati dal suo rivoluzionario pensiero.

Sin dai primi anni liceali Marx mostra tendenze anti-reazionarie (è un esempio il suo rifiuto di visitare il professore di latino dopo gli esami perché notoriamente conservatore), che gli erano derivate sia dalla tradizione di famiglia sia dall'influsso che il carismatico professor Wyttenbach, invisato al governo per le sue antiche simpatie giacobine, esercitò su di lui.

Queste "tendenze", in ogni modo, acquistano ben altro spessore allorché Marx entra all'università e con la frequentazione del *Docktorclub* berlinese. Era questa un'associazione di intellettuali ove alla severa critica contro il sistema politico si univano veri e propri atteggiamenti goliardici (vedi gli arresti per schiamazzi notturni). Questi giovani, promettenti, intellettuali erano stimolati positivamente dal pensiero hegeliano, visto da loro come inizio per la costruzione di un migliore ordine politico e sociale. C'era molto di giovanile e di ingenuo; una pura e disperata fiducia nella possibilità di completare da sinistra l'equivoco sistema del grande maestro.

Il complesso della dottrina di Hegel - dice Engels - lasciava uno spazio considerevole per le più differenti concezioni pratiche di partito. Principalmente due campi quindi nella Germania teorica di quel tempo: la Religione e la Politica. Coloro che diedero maggiore importanza al sistema onnicomprensivo furono i "conservatori" (la destra hegeliana o i "vecchi hegeliani", secondo Stirner); coloro per cui l'essenziale era il metodo dialettico abbracciarono, invece, idee politiche di opposizione o di contrasto all'autoritarismo vigente.

Hegel resta, comunque, un esempio del rapporto tra l'intellettuale e lo Stato. E' assai significativo che egli sia rimasto fedele al suo pensiero, nonostante fosse pienamente nelle vesti di un impiegato borghese; egli era libero in mezzo alle limitazioni borghesi come un "sacerdote dell'assoluto". Tutti i giovani hegeliani, al contrario, spinti da insoddisfazioni e istanze critiche, per seguire i loro scopi, si sono dovuti sottrarre all'ordinamento borghese cacciati da scuole e nazioni, riducendosi al lavoro di traduzioni o di giornalismo spicciolo, sommersi dai debiti.

Furono insomma delle "vite deviate, delle esistenze fallite" (Löwith), che sotto la costrizione dei rapporti sociali espressero giornalisticamente le loro conoscenze erudite, ma anche gli attacchi e le ripicche, come un gruppo di fratelli-nemici, in un gioco continuo e mutevole di alleanze egoistiche. Sembra quasi che essi abbiano subito fisicamente i contrasti e le lacerazioni formatisi nel sistema hegeliano dopo la loro stessa critica.

GLI ANNI UNIVERSITARI, SINISTRA E DESTRA HEGELIANA

Unendosi al gruppo dei giovani hegeliani, Marx si accosta, alla filosofia di Hegel, acquisendo una nozione della filosofia come attività laica della ragione indipendente e inconciliabile con la religione. Fu proprio il tema del rapporto tra la filosofia e la religione ad appassionare i seguaci di Hegel dopo la sua morte e a far formare il *Docktorclub* berlinese composto da appassionati giovani sostanzialmente insoddisfatti dal pensiero del celebre maestro. Essi criticavano il tentativo di conciliazione tra filosofia e religione, che presentava il pericolo di una strumentalizzazione politica da parte del regime prussiano.

Opposizione al regime, esaltazione dell'ateismo, volontà impulsiva di risolvere Hegel in una chiave moderna per lo sviluppo pratico e funzionale alla Germania, sono i temi che generano vivaci, quanto originali discussioni e trattati. Si consolida l'idea che religione e filosofia nascono dall'originario bisogno umano di accordare la propria singola manifestazione finita dell'esistenza alla propria infinita essenza di specie.

Ma se la religione, obbedendo al sentimento, vela di fantastiche rappresentazioni trascendenti l'esistenza umana, la filosofia strappa questi veli contemplando le cose in sé e realizzando le potenzialità razionali dell'individuo. I giovani filosofi avevano colto la profondità di Hegel nel trattare lo sviluppo della storia come un divenire organico di avvenimenti; ciò che viene aspramente criticato è "lo spirito dell'assoluto che null'altro è che lo spirito della defunta teologia aggirantesi come uno spettro nella filosofia hegeliana" (Feuerbach). Marx, come Strauss, Bauer e gli altri giovani hegeliani comprendono che il grande sistema ha prodotto un poderoso rinnovamento riguardo la concezione teorica della realtà, ma è stato usato da Stato e Chiesa per legittimare la loro decadente esistenza nel nome della universale razionalità del mondo.

Da qui lo spirito critico, aggressivo, ironico peculiare di questi giovani scrittori accortisi che in Germania, ad un eccezionale sviluppo teoretico e di pensiero, non è mai seguito un rinnovamento giuridico consono ai tempi, né una effettiva maturazione del popolo. "Il popolo tedesco è ancora avvinghiato a ideali religiosi piccolo-borghese" (Marx).

La principale differenza tra Marx e i suoi compagni, a parte la sua personale erudizione ("...egli era il solo che per spessore culturale e acutezza concettuale potesse confrontarsi con Hegel" (Löwith)), fu proprio il legame stabilito tra l'alienazione religiosa e i momenti politico-economici della società. Marx non criticava il Cristianesimo con uno spirito teologico (es. Strauss, Feuerbach), per ricreare, a sua volta, una sorta di "teologia atea"; vedeva invece, e in questo fu più radicale, Hegel con le sue analisi concrete dei rapporti economici e sociali in un certo senso legato alla visione antropologica feuerbachiana. Feuerbach, infatti, pur avendo ridotto l'assoluto all'essenza dell'uomo "aveva accantonato, non superando dialetticamente Hegel", rimanendo sostanzialmente legato ad una visione idealistico-astratta dell'individuo.

E' significativo che la divisione in una Destra di vecchi hegeliani e una Sinistra di giovani, teorizzata da Strauss, che riprese la divisione del Parlamento francese, non sia stata generata da nessuna disparità puramente filosofica, ma da dissensi politico-religiosi. Riguardo al problema del rapporto filosofia-religione, la Destra, composta per lo più da teologi e pastori protestanti concepì il contenuto del sistema positivamente" (Löwith), per riabilitare i dogmi più controversi della storia evangelica lasciando intatta la sistemazione complessiva del sapere (la forma), operata da Hegel. Essi non

svilupparono né l'aspetto dialettico del divenire logico della realtà né le istanze laico-razionalistiche presenti nell'opera di lui. La Sinistra sottopose a critica ogni aspetto del pensiero hegeliano; spiriti aperti e inquieti, decisi a seguire e sviluppare criticamente più lo spirito generale del maestro che la lettera, i giovani hegeliani criticarono oltre la forma religiosa anche il suo contenuto.

I vecchi hegeliani arricchirono il sistema di singole ricerche storiche senza rinnovarlo, attribuirono alla riflessione teorica e all'attività universitaria essenzialmente il compito di legittimare e consolidare le istituzioni dello stato.

Questi intellettuali, per lo più organici al regime prussiano, ebbero il solo merito di essersi occupati della pubblicazione delle opere del maestro (Daub, Conradi) "ma, per quanto riguarda il movimento storico del XIX secolo sono privi di importanza" (Löwith). Di grande valore restano, invece, le due preziose monografie su Hegel di Rosenkrantz per il giudizio e la descrizione della situazione filosofica post-hegeliana.

Giudicato da Arnold Ruge "il più libero dei vecchi hegeliani", Johann Karl Friedrich Rosenkrantz non vede la filosofia come un sistema statico: non dubita del progresso dialettico, ma critica aspramente e con precisione i giovani "i quali, per mezzo di effimere lodi giornalistiche scambiarono le risse delle loro avventure da osteria con i discorsi seri di assemblee legislative". Nel suo giudizio è presente, accanto ad un inopportuno paternalismo riguardo alla loro vivacità, anche impulsiva, una coscienza dei limiti del movimento che faceva abilmente leva sull'abilità giornalistica e sul successo riscosso dovuto alla facile spregiudicatezza fin troppo malata di astrattismo. Rosenkrantz elabora poi una critica a Feuerbach basata sulla limitatezza dei suoi temi che non coinvolgono né la natura né lo stato e che "rifiutando come fantasmi antiluviani le ricerche sull'essere" (la sua ipotesi parte dall'uomo, dalla sua immediatezza e dal sentimento) sfocia poi in un astratto idealismo. Tale visione isola il suo uomo dai rapporti sociali.

E' questo il tema da cui partirà anche Marx nella sua critica alle istanze feuerbachiane. Egli arriverà però ad identificare le cause dell'alienazione religiosa nei rapporti socio-economici relativi all'individuo. In una delle più frequenti ripicche tra Marx e Stirner si trova già lo stesso motivo critico: gli scritti degli hegeliani di sinistra avevano fondamentalmente una "ossatura astratta" (Marx).

LA DISSERTAZIONE DEL GIOVANE KARL:

"SULLA DIFFERENZA TRA IL PENSIERO DI DEMOCRITO E QUELLO DI EPICURO"

Riguardo alla filosofia antica, Marx opera, in generale, un recupero delle scuole post-aristoteliche, che riflettevano quel senso di crisi del mondo antico che investì, oltre ai regimi e ai grandi sistemi filosofici, le singole coscienze.

In uno spirito di radicale irreligiosità Marx si propose l'ambizioso programma, mai portato a termine, di esporre "la filosofia epicurea, stoica e scettica nel suo insieme e in tutti i suoi rapporti con la filosofia greca precedente e seguente" (Marx).

I giovani hegeliani interpretavano Hegel come il filosofo che, dalla dottrina dell'autocoscienza libera, indipendente da condizionamenti religiosi, aveva preparato la strada all'ateismo.

Negli scritti che il giovane Carl dà alle stampe, infatti, sono visibili segni del clima effervescente e dello spirito combattivo del DOKTORCLUB: “mortalità dell’uomo, rapporto mondo-filosofia, denuncia dell’alienazione religiosa, inconciliabilità tra filosofia e religione, esaltazione dell’ateismo, recupero della forza creativa dell’uomo e del ruolo rivoluzionario della filosofia” (Todisco) sono elementi che Marx collega alle idee già assimilate nell’ambiente familiare a Treviri, dell’illuminismo come bandiera della ragione autonoma e sovrana.

Tutt’altro che un lavoro scolastico, dunque, volto ai problemi del suo tempo, la dissertazione rivela l’orientamento ancora indistinto, per certi aspetti, verso una concezione autonomistica dell’uomo fondata sulle risorse del suo potere creativo. In essa Marx riporta la polemica in atto tra la Sinistra e la Destra hegeliana al dibattito tra Democrito, Epicuro e Plutarco sorto alla morte di Aristotele ed al tramonto del mondo cui lo Stagirita si richiamava.

Il pensiero di Epicuro e, tra i suoi seguaci, di Lucrezio, “gli appare interamente improntato al materialismo dalla fisica all’etica, tutto teso a liberare gli uomini dal timore degli dei” (Merker). Essi pongono la centralità dell’autocoscienza umana contro ogni superstizione religiosa rappresentata da Plutarco. “La filosofia, dice Marx, è come Deucalione che, si narra, nel creare gli uomini gettasse pietre dietro di sé, essa pur avendo acquisito come oggetto il mondo si volge ancora contro l’assoluto. Questo è ora l’atteggiamento della filosofia hegeliana”.

Interpretando come corporeità organica l’essere parmenideo, Epicuro dimostra l’impossibilità del passaggio dal non-essere all’essere, rifiutando di fatto il principio della creazione e distruzione, a favore di un divenire materiale ed organico.

La differenza di Epicuro con Democrito consiste nell’affermazione dei motivi dell’indeterminismo e della libertà individuale derivanti dal movimento obliquo degli atomi che conferma l’autonomia cosciente dell’uomo “libero dalle catene della religione”. “Epicuro è il più grande illuminista greco” (Marx).

Sullo sfondo campeggia titanica la figura di Prometeo, “il primo martire del calendario filosofico”, colui che sconfitto nella lotta con Zeus aveva rubato il fuoco agli dei, donandolo agli uomini, e li aveva così emancipati.

In questa fase, il pensiero di Marx sembra essere ancora affetto da una forma di “giovanile gusto del titanismo”, per cui i protagonisti del progresso umano sono appunto grandissime ed isolate figure eroiche del pensiero filosofico.

Marx ritiene che, con l’aggiunta del *movimento obliquo* alla concezione democritea (a parere di Cicerone, Plutarco, Leibnitz, Kant e dello stesso Hegel, inutile) Epicuro abbia scorto il principio formale dell’autocoscienza individuale. Epicuro é l’eroico, lucido assertore della libertà del volere contro il ricorso al regno divino, come luogo di futura felicità e serenità spirituale proclamato da Plutarco.

Il confronto tra i due pensatori viene approfondito in una appendice (“*Critica della polemica di Plutarco contro Epicuro*”), dove Marx prosegue, da un’angolazione essenzialmente teologica, la critica alla filosofia di Epicuro, persuaso che “la polemica plutarchea rappresenti una specie, non qualcosa di isolato, esponendo in modo molto indovinato il rapporto dell’intelletto teologizzante con la filosofia” (Marx, *Critica della polemica di Plutarco contro Epicuro*).

Fedele all'idea della Sinistra hegeliana che la religione si debba risolvere nella filosofia, la posizione di Plutarco si configura come la posizione dell'“uomo volgare” dove, alle naturali e congenite posizioni laico-razionali, si sono sovrapposte le superstizioni religiose, necessarie a placare i timori di una esistenza incerta. Questa posizione, passo dopo passo, si affievolisce, quando Plutarco dice che “l'anima è libera da tristezza, paura e preoccupazione a condizione che viva alla presenza di Dio”, di fatto divinizza il tranquillo saggio di cui parla Epicuro.

“Ciò che Plutarco venera, in realtà, è l'inesistenza di Dio in quanto Dio, e la sua esistenza in quanto gioia dell'individuo” (Marx, *ibid.*); tale gioia deriva dall'intima coscienza che Dio non è nulla di scisso dall'uomo. E' lo svuotamento dell'individuo dalle sue singole, personali limitazioni.

Commentando poi quanto Plutarco sostiene in merito alla vita futura, Marx accenna ad una linea di pensiero, poi proseguita, che è alla base della sua aspra polemica col Cristianesimo: “Il disprezzo della vita presente in nome della vita futura è alienante e paralizzante” (Marx). Il ricorso alla vita futura, in sostanza, è dannoso perché conduce a guardare con distacco alla vita presente, generalizzandola.

L'atteggiamento di Epicuro è limpido e schietto, egli procede tranquillo, sviluppando le sue conclusioni: “Plutarco dice altro da quanto ritiene di dire, ma in fondo opina anche altro da quanto dice” (Todisco). Questa è, in generale, la relazione della “coscienza volgare” con quella filosofica.

Il contrasto tra l'Uomo e Dio è insanabile: la fede in uno porta allo smarrimento dell'altro; Dio non è contestato teologicamente, per la prima volta Marx, secondo la una visione che gli sarà peculiare, contesta la religione nei termini di una fantasia prodotta dall'autocoscienza deviata.

Ogni prova a favore dell'esistenza di Dio è profondamente irrazionale: “recaatevi con i vostri dei in paesi in cui sono adorati altri dei e vi si dimostrerà che siete vittime di immaginazioni e astrazioni. E con ragione!” (Marx - *ibid.*).

L'INFLUENZA DELLA SINISTRA HEGELIANA: DAVID FRIEDRICH STRAUSS



Prima di parlare del pensiero di David Strauss, ho ritenuto doveroso far precedere una breve trattazione del pensiero teologico di Hegel, i cui scritti teorici giovanili (*Religione popolare e Cristianesimo; Vita di Gesù; La positività della religione cristiana; Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*), pubblicati solo nel 1907, sono straordinariamente vicini alla critica dei giovani hegeliani.

Riprendendo il tema spinoziano della contrapposizione tra il sentimento carnale del timore di Dio e quello spirituale dell'amore, Hegel vede l'importanza della missione storica di Gesù "nell'aver ricostituito interiormente la totalità del sentimento in antitesi alla positività e alla "legalità" della religione ebraica (Strauss, *Vita di Gesù*).

Gesù ha instaurato un vivo rapporto d'amore tra l'uomo e Dio tra uomo e uomo; al concetto di “positività” Hegel contrappone “l'idealità”, intesa come momento di unione armonica tra elementi differenziati che compone il vero essere.

L'essere é unità, per mezzo del rapporto d'amore. "Hegel vuole trasformare la 'morte antitesi', presente in Kant, in rapporti vivi per ricostruire una totalità originaria" (Löwith).

In questo senso egli opera nel saggio "*Fede e sapere*": per superare la concezione di Kant, Fichte e Jacoby di inconciliabilità tra ragione e fede. Nel suo tentativo di rianimare la religione positiva con un contenuto attinto dalla sua filosofia, Kant non ha avuto successo per il semplice fatto che egli aveva screditato le stesse forme positive della religione (Hegel).

Hegel critica queste forme, a favore di una filosofia della religione che produca una trasformazione della religione positiva, conciliandola con la filosofia stessa. "La vera filosofia è già essa stessa culto di Dio!" Egli scredita inoltre la religione nella forma del sentimento: "è questa la forma in comune con l'animale, ridotta com'è al punto di vista soggettivo" (Hegel). La filosofia elimina le forme del sentimento nella religione, conducendola al punto culminante dell' "esistenza filosofica", intendendola come momento della libertà assoluta.

Attraverso questa distinzione e l'innalzamento della religione dalle forme del sentimento si determina la giustificazione della religione cristiana (momento dell'Idea) e allo stesso tempo la sua critica (la sua forma sensibile), con una distinzione ambigua cui si ricollegherà tutta la critica religiosa post-hegeliana, poi separatasi in Destra e Sinistra proprio in virtù di questa equivocità. "*La vita di Gesù*" di David Friedrich Strauss fu pubblicata nel 1835. Egli subì l'influsso delle teorie di Schleiermacher e soprattutto della filosofia della religione hegeliana.

"Al centro del pensiero teologico di Strauss rimane la tesi di Hegel che ciò che è posseduto dalla religione soltanto nella forma della rappresentazione positiva, viene elevato dalla filosofia alla forma di concetto ideale unificante: il dogma cristiano contiene sì la verità, ma informa impropriamente" (Löwith).

Rispetto alla "*Vita di Gesù*" di Hegel, che riconduce la rappresentazione religiosa a concetto, per Strauss i Vangeli sono una idealizzazione "ammantata di paludamenti poetici" della realtà storica, dovuta all'intensa atmosfera emotiva che investiva il popolo ebraico nell'attesa della venuta dell'uomo-Gesù. Hegel interpretò Gesù come un'apparizione dell'Assoluto nel mondo, non come fatto storico isolato, che realizzò l'unione di umano e divino. Strauss ritiene, invece, che tale unione si realizzi entro tutto il genere umano.

La tesi di fondo è che Gesù è un mito – anche se tutt'altro che arbitrario – da cui è assurdo far derivare delle verità filosofiche. Questa ipotesi metteva, evidentemente, fine alla osmosi hegeliana tra religione e filosofia. Tralasciando i motivi polemici, anche accesi, che seguirono a questa posizione, peraltro moderata, bisogna precisare che Strauss non intendeva riportare la religione ad una irrazionale fantasia collettiva inconscia dovuta all'ansia dei tempi.

Strauss, in realtà, sottopose ad una critica di tipo illuminista i motivi evangelici, dimostrando la loro inattendibilità in quanto realtà idealizzata e velata di fantasia; con questo Strauss non confutava l'esistenza di Gesù in sé, ma lo relativizzava ad uomo eccezionale, il cui valore non si trova nella sua esistenza ma nell'idea di amore e fratellanza che egli propose.

Tale posizione, giustificatoria della cristologia in chiave essenzialmente filosofica, sostiene l'inconciliabilità della sfera teologica con quella filosofica, contestando l'idea hegeliana di una risoluzione filosofica dei dogmi cristiani.

Nella sconfinata trattazione ciò che accomuna i temi discussi è "la riduzione di Dio ad una generica, immanente personalità, che perviene alla coscienza di sé nella coscienza dell'uomo, in un contesto di spersonalizzazione di Dio e di divinizzazione delle cose" (Todisco, *Marx e la religione*).

In questo è particolarmente evidente l'influenza del panteismo sensistico-intuizionistico di Schleiermacher. "Strauss diffonde nell'umanità ciò che la Chiesa dice di Cristo come singolo; il Dio-Uomo è l'espressione singolarizzata dell'unità tra lo spirito-finito e l'assoluto-infinito" (Todisco, *Ibid.*).

"In Strauss l'inconciliabilità della religione e della filosofia, l'abbandono della prima e il privilegio della seconda, lasciano intravedere l'orientamento nel filone del ripensamento critico della filosofia del padre dell'idealismo" (Todisco, *Ibid.*). La battaglia è aperta...

L'INFLUENZA DELLA SINISTRA HEGELIANA: LUDWIG FEUERBACH

Con il pensiero di Ludwig Feuerbach si assiste, oltre che allo "smascheramento della teologia camuffata di Hegel" (Lowith), al superamento delle posizioni della sinistra; mi riferisco in tal caso, a Strauss e Bruno Bauer.

Feuerbach si formò ed aderì all'idealismo studiando ad Heidelberg, sotto la guida dell'hegeliano Daub e di Paulus. Disgustato dalle lezioni di quest'ultimo, considerate "un tessuto di sofismi e uno strumento di tortura", si recò a Berlino per seguire i corsi di Schleiermacher, passando dagli studi teologici alla filosofia.

Prima di parlare del periodo maturo, ritengo sia importante accennare alla sua fase hegeliana. Egli, pur senza essere stato mai interamente un hegeliano, in gioventù aderì, in larga parte, all'idealismo, difendendo calorosamente il "suo maestro" dalle accuse mosse da Bachmann nell'"Anti-Hegel", in cui egli lo accusava di aver stravolto i concetti di filosofia e religione per poterli forzatamente conciliare come momenti dell'Idea. Feuerbach applicando magistralmente le categorie hegeliane, distingue due generi di critica: quello della conoscenza e quello dell'equivoco. Se la prima entra nell'essenza positiva dell'argomento e assume il criterio di giudizio proprio dell'autore, l'equivoco critica la tesi dall'esterno, riferendosi a cose diverse da quelle intese: "...la teoria: dell'identità fra filosofia e religione, logica e metafisica, soggetto e oggetto, pensiero ed essere, concetto e realtà non sono state da Bachmann minimamente intese: pertanto la sua critica non è nemmeno degna di essere presa in considerazione" (Feuerbach, *Critica all'Anti-Hegel*).

Sono 64 pagine in cui Bachmann viene liquidato con una penetrazione che lascia intendere la ponderatezza con cui il giovane discepolo aveva accolto il metodo, più che il sistema, del maestro. Di lui Rosenkrantz dirà sette anni più tardi: "Chi avrebbe mai pensato che la filosofia hegeliana difesa assieme a me da Feuerbach, sarebbe con lui decaduta fino a tal punto?"



In realtà i germi dello spirito critico sono presenti in lui fin dagli anni universitari; con la convinzione che “i concetti debbono scendere dal cielo della loro purezza senza colore e penetrare a fondo nel particolare, incentrandosi sull'uomo” (Feuerbach, *Critica all'Anti-Hegel*). E' già presente in questi primi anni l'intuizione della impossibilità del “pensiero autosufficiente”, dell'unilateralità assoluta”, che è poi la vera conseguenza dell'identità assoluta hegeliana.

Stava già nascendo in lui quello spirito critico nei confronti del sistema dell'assoluto, atto a rivalutare la dimensione finita, umana, materiale e da riportare all'essenza della specie i motivi religiosi.

La maturazione dei presupposti antropologico-materialistici presenti nel suo idealismo giovanile (come la morte dell'anima, ad es.) è influenzato dal pensiero di Schleiermacher nei termini di visione della religione come momento del sentimento.

Egli concorda con tale visione che però ritiene non essere stata portata a termine: “Non biasimo Schleiermacher per aver fatto della religione il campo del sentimento, ma solo per il fatto che, imbarazzato dalla teologia, non abbia avuto il coraggio di ammettere che, oggettivamente, Dio stesso non è altro se non l'essenza del sentimento, dato che, soggettivamente nel sentimento si risolve tutta quanta la religione” (Feuerbach, *ibid.*).

Feuerbach è convinto che Hegel non sia riuscito a penetrare a fondo nell'essenza della religione proprio per l'aver svalutato, da pensatore astratto, il sentimento come momento finito, secondario (e certamente meno categorizzabile nel sistema).

Il suo intento generale non è una critica spietatamente atea della religione, ma un tentativo di conservare nella forma di una antropologia religiosa quanto di essenziale dell'uomo c'è nel Cristianesimo. In ciò si manifesta la differenza con Bauer e Strauss: essi operano una distruzione acritica della teologia cristiana, della storia evangelica (Bauer), e della vita di Gesù (Strauss), mentre egli, più generalmente, con grande acutezza, ricerca, superando l'hegelismo, l'essenza antropologica della religione; “...la religione è il comportamento dell'uomo di fronte alla propria essenza, è però il comportamento come se fosse un'altra essenza da lui separata” (Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*). E' l'alienazione religiosa, fenomeno comune a tutte le religioni. L'esigenza della religione si raccorda nell'uomo al suo naturale sentimento, che lo sospinge ad oggettivare, liberandola dai limiti dell'individuale, la sua stessa essenza.

Ciò porta conseguentemente ad una affermazione di Dio ed una opposta negazione di sé. Tale meccanismo è particolarmente evidente nel Protestantismo che – Feuerbach dice – senza alcun interesse speculativo circa il divino in sé (come nel Cattolicesimo), si preoccupa del suo rapporto con l'Uomo.

Secondo una più ampia visione rispetto al radicalismo del resto dei giovani hegeliani, per Feuerbach all'individuazione dei motivi umani, che giustificano l'esistenza della religione, deve seguire una presa di coscienza generale per operare una rinnovata attenzione sull'individuo, volta al recupero della sua globalità fatta di ragione e sentimenti, anche irrazionali e fuorvianti. E' ancora assente la posizione di rivoluzionamento sociale decisamente affermata da Marx ma, per la prima volta, viene analizzata l'origine storico-antropologica della religione, nell'ambito di una concezione che prevede uno sviluppo all'insegna di un nuovo antropocentrismo religioso che non si limita a negare brutalmente i motivi religiosi, ma li vede come essenziali-costitutivi della vita umana. Feuerbach, infatti, non

intendeva eliminare i predicati religiosi in sé, come faranno poi Marx e Stirner, ma il soggetto alienante di essi, cioè Dio.

“La negazione del soggetto (cioè Dio) non implica una negazione dei predicati stessi; essi hanno una esistenza propria ed autonoma; ...bontà, giustizia e saggezza non diventano chimere per il fatto che l'esistenza di Dio è una chimera!” (Feuerbach, *Essenza del Cristianesimo*). Egli diede un altro significato all'antropologia definitivamente liberata dai nascosti vincoli ideologici di Hegel, divenne più critica, laica e moderna.

Al di là delle pesanti critiche riguardanti il Cristianesimo mondano, nell'opera di Feuerbach si ritrova il *leit-motiv* della Sinistra circa l'inconciliabilità tra filosofia e religione. Risolto originalmente in una concezione che, se da prima suscitò entusiastici consensi, fu ben presto, radicalizzata con le critiche di Carl Marx e di Max Stirner, che ne demolirono i residui idealistici. Intendo, soprattutto, la visione “religioseggiante” (ancora intrisa di caratteri religiosi) delle proprietà umane.

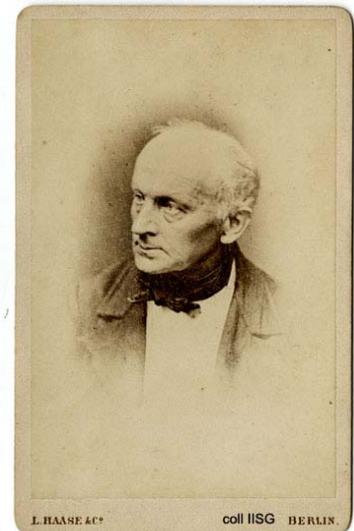
LA CRITICA A BRUNO BAUER: CRISTIANESIMO E GIUDAISMO RELIGIONI DELL'EGOISMO

Più radicale di Strauss e di Feuerbach, Bauer prese in esame la filosofia della religione di Hegel; egli dedusse che la spiegazione razionalizzante hegeliana della religione tende in realtà a distruggerla. “Anche se molti hanno visto l'immagine di un Dio vivente già prima che esistesse il mondo dietro l'Idea, in realtà il suo freddo intelletto conosce soltanto l'universalità dello spirito del mondo, che diventa cosciente di sé nell'uomo;(...) egli (Hegel) ha bisogno di tutto un regno di spiriti, perché la Sostanza nel corso del tempo possa diventare ‘Autocoscienza’, avente in sé i caratteri della divinità” (Bauer, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e Anticristo. Un ultimatum*).

E' questa, secondo Bauer, la più grande astuzia di Hegel, in quanto egli, pur dando l'illusione di parlare di Dio nel soggettivizzare la sostanza, in realtà, senza mai riferirsi ad un creatore, esalta la soggettività atea dell'autocoscienza.

Bauer identificò Hegel come il vero padre dell'ateismo. Arnold Ruge, in accordo con Marx e Stirner, gli affibbiò l'appellativo di "ultimo teologo", nel constatare le negatività del suo pensiero. Egli fu capace solo di criticare radicalmente, senza arrivare a riconoscere il carattere collettivo, ossia politico, dell'esistenza umana: "...riuscì a chiarire, con lo sviluppo di una coscienza atea, la particolare incoerenza di Hegel – senza peraltro stabilire nulla di nuovo” (Löwith).

Bauer espone la sua critica diretta contro la religione Cristiana nel "*Cristianesimo svelato, un ricordo del secolo XVIII e un contributo alla crisi del XIX del 1843*". Egli non volle, come Feuerbach, umanizzare, antropologizzare l'essenza del Cristianesimo, ma tese a dimostrare la sua “inumanità”, in quanto si pone negativamente verso tutto ciò che per l'uomo è “naturale”.



“Il Cristianesimo è l’infelicità del mondo; esso comparve quando il mondo antico non si poteva più sostenere, elevando tale disgrazia ad essenza dell’uomo, fissandolo nel dolore (Bauer, Cristianesimo svelato). Dio non è altro che l’uomo estraniato dall’uomo e infinitizzato; ma se per Feuerbach tale processo era un momento superabile ed imperfetto dell’essenza umana, Bauer radicalizzò drammaticamente tale posizione, concludendo che il momento religioso significa una totale perdita di sé, superabile solo con uno sradicamento definitivo di questo dalla vita dell’uomo.

Ne “*La sacra famiglia, ovvero la Critica della Critica Critica. Contro B. Bauer & consorti*” (1845) Marx, ancora legato all’umanismo reale feuerbachiano, prende polemicamente le distanze dall’antitesi di Bauer tra “autocoscienza” e “massa”, che gli sembra “un cattivo hegelismo su base feuerbachiana”. L’elite dell’autocoscienza, a partire dalla quale Bauer critica la massa, ha perso il significato di soggetto totale e assoluto, acquisendo i motivi di una soggettività antropologica finita, che però pretende di avere significato assoluto: Bauer rimane un teologo, un hegeliano, che anche nel saggio “*Sulla questione-ebraica*” si dimostra critico fino a quando la questione rimane teologica, ma si rivela acritico come la questione accenna a diventare politica.

Secondo Marx, tutto volto a demolire i dogmi dell’ideologia borghese, oltre che a combattere per la dissoluzione definitiva della religione, “l’autocoscienza assoluta” di Bauer (così come sarà poi “l’Unico” di Stirner) rappresenta l’assolutizzazione ideologica del principio borghese di classe il cui fondamento, di fatto, è l’egoismo. Bauer oppone idealisticamente la massa ad una spirituale, astratta autocoscienza; “[Bauer] separa da una parte la massa come elemento passivo, privo di spirito e di storia, e dall’altra lo spirito e la critica, che formano l’elemento attivo di ogni azione storica. L’atto di trasformazione della società si riduce per Bauer all’attività cerebrale della critica critica!” (Marx, *La sacra famiglia*).

Bauer, nella sua radicale analisi delle origini del Cristianesimo guardò con ammirazione alle scuole dell’autocoscienza post-aristoteliche, che, come per Marx, tentarono di operare un coraggioso e sincero recupero della ricchezza della coscienza, nel tentativo di ritrovare la felicità nel periodo del crollo delle conquiste e del vacillare delle coscienze.

Sorta ai margini di una legge, che Guglielmo VI preparò per calmare le dispute etniche, la polemica tra Marx e Bauer riguardava le condizioni affinché le inquiete comunità ebraiche raggiungessero una definitiva emancipazione. Ne “*La questione ebraica*” Marx, partendo dalla constatazione dell’insufficienza della tesi di Bauer, che vedeva la soluzione del contrasto (di natura essenzialmente religiosa) nel superamento delle posizioni particolari (cattoliche e giudaiche), prende a considerare la dannosa interazione tra religione e politica nello stato tedesco.

Se il contrasto tra ebrei, cristiani e governo è di natura religiosa, sostiene Bauer, per comporlo è sufficiente eliminare la religione: “essi devono persuadersi che le religioni non sono altro che differenti stati di sviluppo dello spirito umano” (Bauer, *Saggio sulla questione ebraica*).

Marx, pur lodando il coraggio di tale posizione, non la condivide e ne denuncia il limite principale: non sottopone a critica lo stato in generale, ma si sofferma sullo stato cristiano, di cui non contesta poi l’intrinseca debolezza strutturale, ma lo stesso astratto carattere cristiano.

La dissoluzione acritica dei pregiudizi religiosi, secondo Marx, non contribuirebbe alla fine dei pregiudizi religiosi negli uomini, direttamente e necessariamente derivanti dallo sdoppiamento che la

società opera, e continuerebbe ad operare, tra il cittadino, membro dello Stato (che si proclamerà ateo), e il privato (che nella sua insicura intimità continuerà a coltivare i sentimenti religiosi).

La situazione di contrasto tra l'uomo religioso e l'uomo politico (e tra l'ebreo in quanto ebreo e in quanto cittadino) è, per Marx, alla base della questione. Una questione socio-politica e non certo religiosa.

Emerge qui la consapevolezza di Marx dell'insufficienza dell' "a-priori ateo", comprovata dal rigoglioso fiorire della religione in stati politicamente atei. La persistenza del fenomeno religioso é, quindi, il segno inconfutabile dell'imperfezione dello stato stesso. "La religione non è più l'essenza della comunità, ma della distinzione, è l'espressione della separazione dell'uomo dalla comunità, il riconoscimento astratto dell'assurdità particolare, del capriccio privato, dell'arbitrio"(Marx, *La questione ebraica*), risultando come un'inconscia compensazione ai difetti della vita sociale e politica del mondo moderno.

Per Marx il fenomeno religioso resisterà tenacemente, finché non sarà operato un risanamento radicale-pratico; "la questione del rapporto tra emancipazione politica e la religione diviene la questione del rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana" (Marx, *ibid.*): sono gli ebrei stessi che devono operare attivamente per rinnovare lo stato.

L'attuale Stato tedesco non è riuscito ad esprimersi per quello che dovrebbe essere, è rimasto un "non-Stato", che non riesce a realizzare le singole esistenze dei suoi cittadini, lacerate tra la componente pubblica, radicata nella mentalità arrivista e piccolo-borghese, e quella privata, che si rifugia dalle angosce quotidiane nell'incerta e ingenua credulità del Cristianesimo o del Giudaismo. "Lo Stato cristiano è lo Stato incompiuto, si comporta politicamente con la religione e religiosamente con la politica, perché si richiama alle irrealità della teologia; si avvale della religione come santificazione della sua incompiutezza"(Marx, *ibid.*). Marx non riconosce l'ateismo di stato come soluzione per la questione dell'emancipazione degli ebrei, poiché, pur essendo un passo avanti, riesce solo a confinare la religione dalla sfera pubblica a quella privata.

La soluzione dello Stato laico produrrebbe una soluzione meramente politica del problema, esteriore al suo nucleo di provenienza, vale a dire l'individuale coscienza del cittadino, le cui deviazioni risalgono ai basilari moduli di convivenza civile: l'idea che "la libertà è il diritto di fare ed esercitare tutto ciò che non nuoce agli altri", non si fonda sul legame dell'uomo con l'uomo, ma sul principio dell'isolamento tra uomo e uomo.

Lo stato fonda il suo concetto di libertà sul diritto alla proprietà privata, legalizzando l'egoismo e rimanendo religioso, in quanto la religione "santifica" l'idea della conservazione egoistica dei propri beni e della persona, nell'idea della futura, individuale ricompensa. Marx denuncia, per la prima volta in questo scritto, la tacita, eterna, alleanza tra Stato e Chiesa, nel nome del bisogno e dell'interesse privato.

Lo stato produce un uomo sdoppiato, contraddittorio, che sente la sua sfera personale inconciliabile con quella astratta del cittadino. L'alienazione politica, in sostanza, va combattuta non meno che quella religiosa e con esse la realizzazione pratica dell'egoismo da loro prodotto: la proprietà privata.

Programma pratico da conseguire più che proposta teorica, l'istanza di Marx si attua "componendo la dimensione sociale con quella politica, attraverso la maturazione della dimensione

sociale, che porta all'estinzione della proprietà privata e dell'egoismo”(Todisco). Nell'articolo “*La possibilità di diventare liberi per gli ebrei e i cristiani di oggi*” Bauer sosteneva che l'ebreo rispetto al cristiano ha un gradino in più da superare per la sua emancipazione, che consiste nella mancata evoluzione religiosa – oltre alla sua particolare positività religiosa.

L'emancipazione degli ebrei è per lui un atto filosofico-teologico: l'ebreo deve superare la sua particolarità e risolvere la sua credenza nell'ambito più generale dello sviluppo dell'autocoscienza umana. Marx, richiamandosi largamente a Feuerbach “che aveva spiegato la religione ebraica con gli ebrei e non viceversa” (Todisco) risale alle componenti ataviche della mentalità dell'ebreo: il denaro e l'egoismo. “Le vere rovine della nostra epoca”. L'insoddisfazione dell'ebreo non si deve, infatti, ad una vaga ansia escatologica, profonda e disinteressata, ma al bisogno pratico di ricchezza. “Il suo culto è il basso traffico, il suo Dio il denaro. L'emancipazione dell'ebreo sarebbe l'emancipazione dai nostri stessi mali”, essendo, oramai, divenuto l'immagine fedele di un mondo profondamente lacerato, in cui ogni componente e ideale viene asservito al denaro.

Il processo dell'ebraismo è antisociale, riduce a merce ogni bisogno, attira nell'ambito della sua fede arrivata ogni attività, esaltando l'individualismo.

“Il giudaismo non ha teoria, ma solo prassi volgare, il suo intelletto è passivo, insensibile al piacere, ma si trova compiaciuto col progressivo ampliarsi delle sue condizioni materiali” (Marx, *ibid.*).

Marx lega la figura dell'ebreo con il più generale uomo-borghese prodotto dalla società cristiana. La chimerica nazionalità dell'ebreo, Marx osserva, è la stessa del borghese affarista, volto ad esteriorizzare l'uomo e la religione stessa in funzione del suo particolarismo egoistico: “il Cristianesimo è il ‘pensiero sublime’ dell'ebraismo, che è niente più che l'applicazione pratica del Cristianesimo nella società borghese. Il Cristianesimo ha permesso la sopravvivenza dell'ebraismo, rivestendolo della forma della pia operosità borghese e degradandolo ulteriormente di contenuti; ciò ha disastrosamente sancito l'autoestraneazione dell'uomo da sé e dalla natura, trasformandolo in soggetto alienabile, reificandolo, che è in grado di porre il proprio prodotto, nel senso più generale, sotto il dominio del denaro”(Marx, *ibid.*).

IL SUPERAMENTO DI FEUERBACH:

LA RELIGIONE COME ALIENAZIONE PRODOTTA DALLA SOCIETA'

“Il difetto del materialismo fino ad oggi, Feuerbach compreso, è stato quello di aver concepito la realtà come un mero oggetto, non come attività umana.” Così Marx comincia le “*Tesi su Feuerbach*”; egli prende in tal modo le distanze dalla tradizione che da Locke, ma, ancor prima, da Gassendi, aveva riaffermato il valore dell'esperienza sensibile contro le costruzioni metafisiche, che non riuscivano a penetrare nell'essenza profonda della realtà.

Questo materialismo, che Marx chiama “intuizionistico”, non concepisce il lato attivo della natura: Feuerbach coglie la duplicazione operata dall'uomo, in un mondo religioso e in uno reale, ma non si chiede, dal lato preciso, il perché di questa scissione, facendosi sfuggire la contraddizione reale e pratica presente in quest'ultimo. Marx asserisce che il processo intellettuale feuerbachiano procede dall'idealismo verso un materialismo con molti residui idealistici. Durante questo processo avviene sì

una rottura-quando asserisce che “l’eternità dell’Idea assoluta è un residuo fantastico della fede nel Creatore” che si arresta però ad un materialismo meccanicistico di tipo settecentesco, che esclude la concezione del divenire storico del mondo.

Marx assimilò l’hegelismo con intelligenza; quanto egli sia stato formato dalla scuola di Hegel lo dimostra, più che i suoi scritti giovanili, influenzati dalla Sinistra, e direttamente riferiti a Hegel, “il Capitale”, il cui procedere incarna il metodo hegeliano di ridurre un fenomeno a concetto.

In generale, tutti i Giovani hegeliani erano entusiasti del metodo di Hegel, moderno e dinamico, consentiva di sottoporre a critica le idee tradizionali sull’eternità e staticità dei concetti (e quindi dell’ordine esistente), su cui si faceva forte la dottrina della Restaurazione.

Nel 1839 Feuerbach mise in crisi la diffusa opinione che Hegel avesse costruito un metodo buono e un sistema cattivo. Con lo scritto “*Per la critica della filosofia hegeliana*” egli denunciava che “tutti i difetti di Hegel si trovano nel suo metodo: è L’essere dell’uomo che produce il pensiero, non il contrario” (Feuerbach, *Per la Critica della filosofia hegeliana*); è la sua razionalità radicata nelle sue condizioni materiali.

Marx partirà da questo tipo di materialismo che, intendendo per condizioni materiali i rapporti generici-naturali, o il rapporto d’amore, non tiene affatto conto che è proprio lo stato, non più l’Idea astratta la produttrice della società civile, ma i suoi rapporti economici e le sue gerarchie sociali a produrre l’alienazione religiosa di cui Feuerbach aveva parlato.

Nel 1845 Marx scrive le già citate “*Tesi su Feuerbach*” in cui individua i due filoni principali del pensiero moderno: l’Idealismo ed il Materialismo. Il difetto secolare di quest’ultimo è stato, finora, l’aver concepito la realtà sensibile come un oggetto “già fatto”, non come prodotto dell’attività sensibile umana.

Il lato attivo è stato sviluppato dalla tradizione idealista (originaria da Cartesio), in opposizione al materialismo. L’idealismo ha posto l’accento sull’attività produttiva del soggetto, considerata, però, solo astrattamente, come proveniente dallo spirito, in quanto esso “non concepisce l’attività sensitiva come tale nella sua intensità e complessità, ma bensì degradandola a momento secondario e limitato” (Marx, *La Sacra Famiglia*).

Entrambe le tendenze di pensiero rientrano una integralmente, l’altra in parte nel sistema hegeliano e “entrambe non colgono l’attività critico-pratica che crea veramente il mondo dell’uomo” (Marx, *Ibid.*). La comune concezione del materialismo si avvicina alla visione hegeliana della natura, interpretandola come motivo-base, incapace di evoluzione. Una impostazione quantitativa questa, che, pur se non implicava lo svilimento dell’emanazione dall’*Idea* della materia, rimaneva ferma ai modelli del materialismo antico.

“Feuerbach rimise in trono il materialismo” (Marx, *ibid.*). Egli, secondo Marx, approfondì quella parte laica e dinamica del Sistema che Hegel tralasciò per il gusto dell’*esprit de système*, che lo portò, peraltro, ad una conclusione politica conservatrice. Ma il merito principale di Hegel, fu quello di aver stimolato positivamente i pensatori successivi, in una direzione critica più “a sinistra”, e a riconoscere le verità della filosofia, della religione e della politica non più in dogmi, ma nell’evoluzione della conoscenza.

Feuerbach, in sostanza, inverò il sistema-Hegel, entusiasmando la sinistra, che si rafforzò su posizioni atee sempre più radicali (fino a Stirner), ma la sua antropologia contro lo Spirito oggettivo hegeliano restò tuttavia una soluzione ancora debole.

Feuerbach, perse le speranze di insegnare a Erlangen, si ritirò in un isolamento forzato, estraniandosi dalla vita pubblica e anche dalle scoperte scientifiche, che sconvolsero il concetto tradizionale di materia: scoperta della cellula, processo di trasformazione dell'energia e teoria darwiniana.

Egli negò nell'hegelismo l'identità tra filosofia e religione, tra reale e razionale, ma in ambito materialista la concezione della materia come “estrinsecazione dell'Assoluto”, incapace di evolversi nel tempo, ma solo di dispiegarsi nello spazio (avente già sé presenti tutti i suoi gradi di sviluppo), non poté essere criticamente superata, ma solo negata. Si era quindi ad un presupposto per una critica ulteriore, non certo alla fine dell'Idealismo.

Feuerbach aveva scoperto il nucleo terreno delle finzioni religiose, attribuite all'astratto rapporto tra i sentimenti che spingono l'uomo a trovare la verità in un riflesso immaginario proveniente dalla sua stessa interiorità. Se per Feuerbach il problema è di completare la religione, Marx intende invece, abolirla, sviluppando dai momenti storici e sociali le forme divinizzate e inserendo l'analisi del nuovo “materialismo storico” – contrapposto al “materialismo astratto” - che si radica nel corso degli eventi. Il nuovo metodo supera la filosofia. Tutto sta a sviluppare un'analisi inversa: dai momenti di vita pratici, dalle miserie e dalle ricchezze per dedurre quali contraddizioni, come esse sviluppino, spesso fomentandola, l'illusione religiosa.

Feuerbach – idealisticamente – divinizza l'essenza umana inquadrandola acriticamente nel mondo; Marx non combatte più dei ma idoli; la religione è semplicemente “oppio”, ove scavando tra i fumi dell'infatuazione, è sempre possibile scoprire ben pratici motivi economici e sociali.

Nel breve e lapidario saggio *“Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel”*, Marx espone in uno stile trascinate i motivi già esposti nella *“Dissertazione”*, ma arricchiti da maggiore spessore critico. “L'essenza della religione è assenza di ogni essenza” (Marx, *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*).

Le forze ultraterrene su cui si basa la religione sono “mistificazioni delle forze incontrollate della natura” (Todisco) rispecchianti concrete alienazioni umane provocate da alienazioni sociali ben camuffate. Riacciandosi alla critica dell'avanguardia tedesca, egli conferma, esaltandola, l'opera demistificatrice da essa operata nei confronti della “fantasia religiosa”, oramai definitivamente smascherata in ogni sua forma.

La critica della religione in Germania è essenzialmente conclusa: accettata la logica del meccanismo proiettivo feuerbachiano, “l'uomo ha ritrovato e composto l'immagine riflessa di sé stesso, estenuata e dispersa nel vago orizzonte del trascendente” (Todisco).

La sfera di indagine di Feuerbach viene però dilatata: l'uomo alienato non è smarrito in un regno di sogni speculativi e religiosi: è membro di una realtà disumana, che si ritrova nel mondo della religione a trascinare con sé tutta la società di cui è prodotto. E' un'alienazione che si compie nella società; anzi, è l'alienazione della società che si esprime, lacerata, nel profondo della coscienza. Superata l'idea della religione come componente sovra storica dell'uomo, Marx la cala giù, trascinata a riflesso esistenziale della vita infelice in una società degenerata.

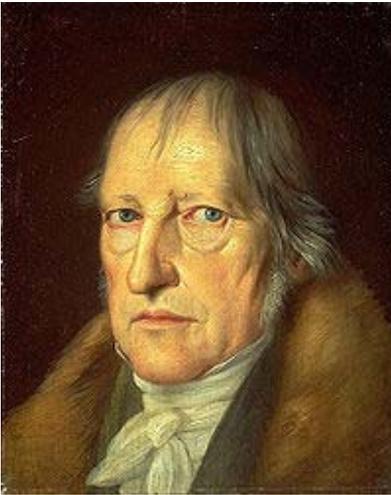
Marx scopre nella religione la naturale aspirazione dell'uomo alla felicità, per cui “trovandosi nell'oscurità della miseria istituzionalizzata e degli inganni”, egli imbocca una strada falsa ed illusoria. “La religione è il catalogo dei sentimenti insoddisfatti nella vita concreta, proiettati in una temperie esistenziale più rarefatta e meno controllabile e, pertanto, vagamente acquietante” (Todisco).

Si intravede qui lo spirito critico e di “protesta sociale” assente in Feuerbach: “la miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e della protesta contro la miseria reale. E' il sospiro di una creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore così com'è lo spirito di una condizione senza spirito” (Marx, *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*).

In sostanza, Marx vede la religione come una fuga che l'uomo opera dalla infelicità della sua condizione umana; questa soluzione, però, accresce l'infelicità, spingendo l'uomo in una direzione, ulteriormente alienante orientandolo a credere in valori illusori, privandolo delle forze necessarie per la trasformazione pratica delle sue condizioni. L'aspetto pratico-rivoluzionario, peculiare in Marx, di azione di sovvertimento della società si lega alla componente teoretica proprio nel motivo religioso: “il credente si trova essenzialmente infelice, perché supera le alienazioni pratiche mediante un'altra alienazione, che lascia, a sua volta, intatte le precedenti, mantenendolo infelice e sottraendogli un certo potenziale reattivo (Marx, *Ibid.*).

Il Proletario, invece, “smesso l'abito della fede”, vive tra un polo negativo, la sua miseria sociale, e uno positivo di emancipazione sociale effettiva, realizzabile a breve o lunga scadenza.

LA CRITICA A HEGEL



Il tema della religione ha un rilievo particolare nel giovane Marx; l'introduzione a *Per la critica della filosofia nel diritto di Hegel* (1844) può essere considerato una sorta di riassunto dei temi del periodo '42-'43 apparse nella "Gazzetta renana" e ne "La critica della filosofia del diritto di Hegel" (1843). La religione è spiegata come la coscienza di sé dell'uomo alienato, una "coscienza rovesciata dell'essere umano in cui esprime le miserie delle condizioni oggettive della sua vita" (Marx, *La critica della filosofia del diritto di Hegel*),

Già nel primo saggio *Critica dalla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, iniziato nel 1841 intraprese quel processo di ripensamento critico del grande sistema, che, con approfondimenti costanti, proseguirà senza interruzioni, continuando a toccare *en passant* il problema religioso, che resta uno dei bersagli preferiti. L'analisi della *Critica di filosofia del diritto di Hegel* presenta il motivo critico che, se il grande filosofo fosse partito da motivi concreti, da soggetti reali, calati nella "prassi" non sarebbe arrivato ad esaltare (per la grande gioia dei governanti della restaurazione) lo Stato tedesco, confermando con note illusorie i suoi momenti socio-politici.

Il nodo problematico è il rapporto dello stato con la società civile; l'IDEA che esteriorizzandosi diventa la famiglia, le istituzioni e, in generale, ogni aspetto dell'assetto politico, sociale ed economico. Hegel compie, secondo Marx, a tale proposito un errore logico nell'ordine della sua analisi: i soggetti reali del suo esame, invece di essere i fatti, le istituzioni, gli uomini concreti, sono le categorie e gli universali. Questo porta Hegel a due fondamentali deviazioni: gli uomini concreti, i fatti e le istituzioni, perdono la loro essenza specifica, venendo fatti derivare da predicati astratti e generali. Inoltre le categorie e i predicati, invece di essere utilizzati come strumenti razionali specificanti dei soggetti concreti, sono innalzati al rango di enti astratti-generalizzati del reale e della storia.

Marx conclude che Hegel non era interessato all'analisi concreta della realtà-Stato, ma allo sviluppo della logica: "non è la filosofia del diritto, ma la logica che gli interessa".

La logica non serve a provare lo Stato, ma lo Stato a provare la logica" (Marx, *Critica della filosofia hegeliana*). In questo scritto riguardo al problema della sovranità, Marx esprime, molto esplicitamente, l'abbandono dalla concezione hegeliana dello Stato e del monarca-espressione della moralità e della ragione. Circa la concezione piramidale dello Stato egli denuncia che ciò che a Hegel importa è presentare il monarca come un Uomo-Dio, come la reale incarnazione dell'Idea, non di sviluppare una critica analitica (e spregiudicata), della sua funzione e della sua legittimità di fronte al popolo. Approfondendo il tema della sovranità Marx si richiama alla figura di Prometeo, già trattata nella *Dissertazione*, per rivendicare l'impossibilità di conciliazione tra la sovranità di un solo monarca e quella popolare e per negare l'ipotesi hegeliana che si tratti di una medesima forma di sovranità: esse sono due nozioni del tutto opposte, l'affermazione di una comporta l'annullamento dell'altra. "Nella monarchia abbiamo il popolo della costituzione, nella democrazia la costituzione del popolo" (Marx, *Ibid.*).

Marx dichiara: “Hegel parte dallo stato e fa dell’uomo lo Stato soggettivo, la democrazia parte dall’uomo e fa dello Stato l’uomo oggettivo” (Marx, *ibid.*). Poiché, come non è la religione che fa l’uomo, così è l’uomo che elabora le leggi e crea uno stato che realizzi la sua esistenza, non che questo serva a “legalizzarla”. Un tale stato implica lo smarrimento della dimensione individuale nella astratta universalità della vita legale, che viene ritrovata mediante l’alienazione religiosa, un elemento trascendente e deviante, che si conferma con lo Stato-Idea teorizzato da Hegel. Per superare tale alienazione e le contraddizioni della coscienza, oltre ad una dissoluzione della trascendenza e dei suoi misteri speculativi, nei quali l’uomo trova un ingenuo e provvisorio senso di sicurezza e felicità, deve realizzarsi una trasformazione pratica e radicale del sistema di governo.

La presa di coscienza di cui si parlava tanto nei circoli culturali del tempo si attua mediante il disvelamento delle contraddizioni pratiche del sistema borghese e specialmente con la reazione di chi subisce più pesantemente il prezzo dello sviluppo nella società industriale: il proletariato.

Tale conclusione appare nel successivo scritto *La questione ebraica* (1843) in cui all’ideale, tutto sommato abbastanza astratto, di comunità democratiche assolute, dietro al quale vi erano Rousseau ed i teorici rivoluzionari francesi, si sostituiva, con la coscienza che l’ingiustizia che deriva dalle strutture sociali e dai rapporti economici, non da provvedimenti legislativi, di cui erano una mera rifrazione, astratta dalla prassi, l’esigenza di una emancipazione umana e non solo politica per cui l’uomo attui “la liberazione dalla proprietà e non la libertà di possedere” (Marx, *La questione ebraica*),

Marx consolida quel legame che univa la sua analisi della religione e la critica del sistema politico, che lo porterà alle rivoluzionarie istanze de “*L’ideologia tedesca*” (1846) ed alla teorizzazione, assieme ad Engels, del materialismo storico.

Nell’Introduzione, Marx esordisce dichiarando terminata la critica della religione, “essendo essa divenuta il presupposto di ogni critica”; riprende in sostanza, mettendola in pratica, l’istanza della “*Questione ebraica*” che rivendicava l’alienazione dell’uomo calato nel mondo, nella società e nelle istituzioni che lo determinano. “La lotta contro la religione è così la lotta contro quel mondo di cui la religione è la quintessenza spirituale (Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*).

Marx considera la religione un vero e proprio prodotto sociale, una fantasmagoria prodotta da un meccanismo di sublimazione della materialità, delle condizioni di vita, in cui per quante apparenze di autonomia essa si dia è sempre possibile scorgere l’azione dei rapporti sociali ed economici. Alla scoperta della dimensione sociale e all’appello per una presa di coscienza volta a trasformare praticamente lo Stato, Marx aggiunge un’analisi critica spregiudicata degli eventi che hanno portato la Germania allo *status quo* attuale. L’attuale regime di governo è considerato il logico compimento dell’*ancien régime*, un anacronismo, economico oltre che politico negli anni del libero scambio e delle repubbliche democratiche; da questa Germania, e dal suo passato Marx invita al distacco con serenità.

Con tratti di acutezza che sfiorano l’ironico, Marx compie un efficace parallelo tra l’evolversi politico della Germania e la sua produzione culturale, la quale ha espresso teoricamente quello che gli altri stati hanno espresso praticamente.

Il pensiero tedesco è malato di “astrattismo” di arroganza, per questo non è riuscito a divenire il sostrato ideologico delle rivendicazioni popolari. La necessità di una presa di coscienza si focalizza nella realtà drammatica del proletariato; ad esso, dovendo emanciparsi verso tutte le altre classi, tocca il compito, “visto che la borghesia tedesca non ha avuto tale spregiudicatezza”, di “far compiere alla

Germania il salto oltre il medioevo". Con l'interazione tra la filosofia e gli operai si realizzerà l'emancipazione umana dei tedeschi: "la realizzazione pratica della filosofia mediante il cuore della società – il proletariato - comporterà l'emancipazione umana della Germania e la sua resurrezione annunciata dal canto del gallo francese" (Marx, *Per la critica della Filosofia del diritto di Hegel*). Dopo la stesura de "La Sacra famiglia", in cui aveva preso nettamente le distanze dal pensiero della sinistra hegeliana e dalle sue rivoluzioni semplicemente pensate Marx fu costretto all'esilio in Belgio, rimanendo un apolide.

Ne "*L'ideologia tedesca*", scritta tra il '45 e il '46, ma pubblicata solo nel 1932, Marx consolida quel nesso, già stabilito in precedenza tra le forme ideologiche (morale, metafisica, religione etc.), generalizzabili come "coscienza" e il comportamento materiale (relazioni sociali, lavoro, beni); il suo pensiero perde gli ultimi residui di teologia, acquisendo i caratteri di una critica concreta della concezione dello sviluppo storico. In tale direzione fu spinto dalla lettura degli economisti classici da cui restò affascinato; quello Smith e quel Ricardo che preoccupati della legittimazione del sistema capitalistico, non trassero le negative conseguenze dalle loro analisi, aggiungendovi una dose di illusorio ottimismo.

Convinto di tale limite come dell'acutezza delle proprie analisi, Marx tese a rivalutare ancor più i momenti pratici, focalizzando la sua attenzione sui rapporti economici e di produzione, dalle cui carenze derivano poi le forme ideologiche in cui si compensano le frustrazioni e le incertezze della società borghese-cristiana. La storia nella sua nuova concezione materialistica, che parte da una vivace presa di posizione contro ogni forma di idealismo, intellettualismo e coscenzialismo, individua i fatti, e non le idee, come fondamento.

Non è il pensiero che modifica la società ma il contrario; lo sviluppo dell'uomo nella formulazione delle idee è direttamente intrecciato con le condizioni materiali di vita. *Ciò*, senza voler dire che ne sia passivamente determinato comporta, comunque, un ribaltamento rispetto alla concezione storiografica tradizionale. Storia, economia, politica e religione interagiscono, senza seguire uno sviluppo tradizionale di tipo deterministico e/o idealistico. Le condizioni pratiche di lavoro, i rapporti produttivi nei quali l'uomo si realizza, ben lungi dall'essere voluti dal caso o da qualche legge divina, sono stati realizzati da loro nel corso del tempo e per loro volontà si sono sviluppati, mutando nei secoli.

Nell'ambito dei rapporti di lavoro, Marx individua come fondamentale per lo sviluppo dei valori morali e della religione, la originaria divisione tra lavoro manuale e intellettuale.

L'uomo, nato come prassi, si realizza nel lavoro, la sua principale distinzione in due forme ha creato la divisione in classi e la successiva rete di rapporti sociali, i quali si riconducono, comunque, al rapporto di proprietà. Questo processo si manifesta in una forma che riprende il concetto hegeliano di dialettica è anch'esso necessario e continuo. Marx lo lega, però, alla tensione endemica tra le forze di produzione e i rapporti di produzione; questi producono lo sviluppo della scienza, dei sistemi di produzione e della "sovrastruttura" in genere.

Questo sistema ha in sé congenite le contraddizioni che lo portano alla crisi e al suo superamento mediante la collettivizzazione dei mezzi di produzione.

La "Crisi" in Marx non si risolve, come in Hegel, nella sintesi, ma nella "soppressione" della vecchia fase, mediante una rivoluzione pratica dei rapporti economici.

Vecchio e nuovo non si conciliano; non ci può essere continuità, poiché lo scontro non si risolve sul piano delle idee, ma della lotta pratica per l'affermazione tra le classi”.

IL PROBLEMA DELLAMORTE E LA RELIGIOSITA' DELL'ATEISMO

Se l'uomo è il fine dell'uomo, la morte perde ogni traccia di richiamo al divino. E' ridotta alla “rivincita del genere sull'individuo” (Todisco). Nel concetto dialettico di unità e distinzione, alla base del rapporto con la totalità, l'uomo si realizza nel lavoro libero ed autocosciente, riuscendo allo stesso tempo ad operare nella comunità e a pensarsi e capirsi come singolo. “La morte appare come una dura vittoria del genere sull'individuo e una contraddizione della loro unità; ma l'individuo determinato è soltanto un ente generico-determinato, e come tale mortale” (Marx, *Manoscritti economico-filosofici*).

L'uomo, morendo, ritorna al generale concetto di specie, ma questo non significa un annullamento della sua opera. Marx, fiducioso nell'attività pratica, non vede finire la prassi con lo spengersi dell'esistenza. “Ciò che l'uomo immette nella costituzione del mondo non va perduto: la sua partecipazione alla vita una inserzione nel cosmico, nell'assoluto, nell'eterno perché chi una volta è esistito esiste per sempre” (Todisco).

Il marxismo spinge al limite l'altruismo: “donare la vita per l'altro in nome dell'amore” vuol dire vivere intensamente la vita e le lotte di ogni giorno, per la liberazione dell'umanità: questo è il comunismo. L'immortalità individuale del cristianesimo è l'esplosione buia dell'egoismo della società borghese, un tentativo di realizzare nell'individuo quello che è invece proprio di tutto il genere umano, dell'essenza dell'uomo. “La nostra vita possiede questa dimensione di eternità quando non si limita all'individualità, e quindi nella misura in cui abbiamo la certezza che è impossibile definire noi stessi come uomini nella totalità della storia” (Garaudy).

L'uomo di Marx, in realtà, non ha bisogno di Dio, o di un elemento trascendente, in cui veda oggettivate le sue capacità; ma del contatto limpido e sincero con l'altro uomo. L'individuo si sente davvero appagato quando gode di una totalità di manifestazione della vita umana, conduce un rapporto dialettico con la natura e con le cose, senza vederle in funzione del suo accrescimento egoistico di benessere e potenza. Esplicitando ciò che era già accennato nell'Introduzione, Marx nei “*Manoscritti*” rivendica come, “soggettivismo e oggettivismo, spiritualismo e materialismo, attività e passività perdano la loro opposizione nella socialità”, mediante l'energia, l'attività pratica e d'amore dell'uomo. “Tale rivoluzione non è affatto un compito della conoscenza, bensì un compito reale di vita, che la filosofia non poteva risolvere precisamente, perché lo concepiva come un compito soltanto teorico” (Marx, *Manoscritti economico-filosofici*).

Ora che la storia dell'uomo è vista come un insieme di forze interagenti dinamicamente, e che egli si vede prodotto e produttore della società, l'ateismo in quanto negazione della necessità-Dio perde di ogni senso, “Il socialismo, infatti, comincia dalla coscienza teoricamente o praticamente sensibile dell'uomo e della natura, nella loro essenzialità. Esso è l'autocoscienza positiva del tuorno, non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la vita reale è la realtà positiva dell'uomo non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, del comunismo” (Marx, *ibid.*) L'Ateismo è ancora religioso quanto il Teismo, poiché “toglie dal cielo delle idee l'alienazione reale (della coscienza), lasciando intatta l'estraneazione della vita reale (da cui dipende)” (Todisco).

Se Dio è un ente fittizio, dissipandone la figura si tolgono illusioni, ma non viene realizzato nulla di concreto, non si costruisce l'esistenza dell'uomo. Marx nei "*Manoscritti economico-filosofici*" ha inteso mostrare la religiosità, l'astrattezza dell'ateismo (Feuerbach compreso) che pretende di porre l'esistenza dell'uomo attraverso la negazione di Dio, Marx accetta della filosofia hegeliana la dimensione "eraclitea", il divenire dialettico, che era sfuggito a Feuerbach nella foga eversiva della tradizione idealistica" (*ibid.*)

"Hegel ha colto il movimento con cui l'uomo si crea nel lavoro, non però quello concreto e reale, bensì spirituale e logico; Feuerbach ha percepito la concretezza implicita dell'uomo, non però il carattere creativo e poetico; Marx fonde i due orientamenti; offrendo una nuova problematica e più sconvolgenti prospettive sociali..." (Todisco).

Bibliografia

Bauer, Bruno, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e Anticristo. Un ultimatum.*

Bauer, Bruno, *La questione ebraica*

Bauer, Bruno, *La possibilità di diventare liberi per gli ebrei e i cristiani di oggi*

Feuerbach, Ludwig, *Critica all'Anti -Hegel*

Feuerbach, Ludwig, *Essenza del Cristianesimo*, Feltrinelli

Feuerbach, Ludwig, *Essenza della Religione*, Laterza

Garaudy, Roger, *Kark Marx*, Sonzogno, 1974

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fede e sapere*

Löwith, Karl, *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi

Marx, Carl, *Sulla differenza tra il pensiero di Democrito e quello di Epicuro*

Marx, Carl, *Critica della polemica di Plutarco contro Epicuro*

Marx, Karl, *La Sacra Famiglia ovvero la Critica della Critica Critica. Contro B. Bauer & consorti*

Marx, Karl, *Manoscritti economico-filosofici*

Marx, Karl, *Per la critica della Filosofia del diritto di Hegel*

Strauss, David Friedrich, *Vita di Gesù*

Todisco, Orlando, *Marx e la religione*, Città nuova, 1975