

Anno XIV

Numero 30

Maggio 2024

VITA PENSATA

rivista di filosofia



Sacro - Teologie I

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

DIRETTORE RESPONSABILE

Ivana Giuseppina Zimbone

DIRETTORE SCIENTIFICO

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 30

maggio 2024

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e
scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II)

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie I

Anno XIV - n. 30, maggio 2024

EDITORIALE

Sacro / Teologie I 6

TEMI

Danilo Breschi - Narcisismo samaritano: la *forma mentis* del progressista neocristiano 8

Pio Colonnello - Tra αἰών e καιρός. Rileggendo *Chronos* di Alberto Giovanni Biuso 24

Francesco Coniglione - La difficile convivenza tra mistica e speculazione 30

Michele DelVecchio - *L'Epistola ai Romani* di K. Barth. Il confronto con Paolo e le istanze di rinnovamento teologico e religioso 46

Alessandra Filannino Indelicato - Il sacro e il trauma. Sul *deinòs pònos* di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo 57

Giuliano Giustarini - Sacrificio e innocenza: una declinazione del sacro nel Canone buddhista pāli 73

Eugenio Mazzarella - «*Almeno sposto la polvere*». Pensiero e poesia: il mistico 85

Roberto Melisi - L'Umanesimo e il sacro. A partire da Marsilio Ficino 94

Roberto Morani - *All'ombra di Feuerbach. Kojève e la lettura ateo-immanentistica di Hegel* 106

Roberto Vinco - *Der Gottesbeweis als Theophanie* 123

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - Francisco Suárez 135

Sarah Dierna - Albert Caraco 149

RECENSIONI

Alberto Giovanni Biuso - *Mysterium Iniquitatis. Le encicliche dell'ultimo papa* di Sergio Quinzio 161

Alessia Gifuni - *Correzioni heideggeriane* di Eugenio Mazzarella 166

Stefano Piazzese - *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle* di Emanuele Stolfi 177

VISIONI

Sarah Dierna - *Perfect Days* di Wim Wenders 184

ALL'OMBRA DI FEUERBACH. Kojève e la lettura ateo-immanentistica di Hegel

Roberto Morani

Università di Firenze

L'umanismo di Feuerbach e la crisi dell'hegelismo

Rievocando la crisi dell'hegelismo, Friedrich Engels, nell'opera *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, uscita nel 1888 per la casa editrice Dietz, ha individuato l'avvio di questo fenomeno storico-filosofico nell'uscita di *Wesen des Christentums*: «L'incanto era rotto; il “sistema” era spezzato e gettato in un canto [...]. Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro, per farsi un'idea di essa. L'entusiasmo fu generale: per un momento fummo tutti feuerbachiani»¹. Per misurare la profonda influenza sul dibattito filosofico dell'epoca della nuova concezione del mondo ateo-umanistica, formulata nell'*Essenza del Cristianesimo*, Engels richiama un passo della *Sacra famiglia* in cui Feuerbach è elogiato per aver «completato e criticato Hegel dal punto di vista hegeliano, risolvendo il metafisico spirito assoluto nell'“uomo reale che ha il suo fondamento nella natura”, [e per aver] portato a compimento la critica della religione»². Per Engels l'irruzione di Feuerbach nel pensiero contemporaneo ha costituito un punto di non ritorno, perché ha sancito il crollo del sistema hegeliano in quanto teologia razionale e inaugurato una riflessione filosofica definitivamente refrattaria ad assoggettarsi all'astratto paradigma teorico improntato dalla conciliazione speculativa.

1 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* [MEW], Dietz, Berlin 1956-2018, Bd. XXI, pp. 259-307, a p. 273; *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di G. Sgrò, La Città del Sole, Napoli 2009, pp. 63-64.

2 F. Engels-K. Marx, *Die heilige Familie*, in MEW, Bd. II, pp. 3-223, a p. 147; *La sacra famiglia*, in *Opere di Marx ed Engels*, vol. IV, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 5-234, a p. 154.

Molti anni dopo, Karl Löwith, nel suo volume *Von Hegel zu Nietzsche* – uscito nel 1941 per la casa editrice Europa Verlag –, riprende questa chiave di lettura per descrivere la “frattura rivoluzionaria del secolo diciannovesimo” e colloca Feuerbach al centro della temperie culturale che, dal 1840, in avanti, si è contrapposta alla *Versöhnung* hegeliana della ragione con la fede, dello Stato con il Cristianesimo, contribuendo al declino del “mondo borghese-cristiano” e alla presa di coscienza che la realtà non è illuminata dalla luce splendente di uno spirito che rimane presso di sé, ma posta nell’inquietante ombra dell’autoestraniazione dell’uomo³. Per Löwith l’uomo contemporaneo deve resistere alla tentazione di spostare all’indietro le lancette della storia universale e di rimpiangere la profondità speculativa della dialettica hegeliana: il processo di “dissoluzione delle mediazioni” è ormai irreversibile, in particolare la *Versinnlichung* e la *Verendlichung* «della teologia filosofica di Hegel, operate da Feuerbach, sono venute semplicemente a formare la visuale di questa epoca, in cui ora noi tutti, coscienti od incoscienti, ci troviamo»⁴. Il presente si ritrova ormai nell’impianto teorico *contemporaneo* di Feuerbach e ha assunto una fisionomia *post-hegeliana*.

Se due pensatori così distanti, come Engels e Löwith, hanno ugualmente identificato in Feuerbach l’*anti-Hegel* per eccellenza, di grande rilievo appare la posizione di Alexandre Kojève, che, nei seminari tenuti tra il 1933 e il 1939 all’École Pratique des Hautes Études di Parigi, apparsi in volume nel 1947⁵, ha manifestato tutt’altro orientamento interpretati-

3 K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 9 Bde., Metzger, Stuttgart 1988, Bd. V, pp. 1-489, a p. 69; *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 2000, pp. 87-88.

4 Ivi, p. 108; tr. cit., p. 133.

5 Il volume di Kojève è uscito nel 1947 grazie alla cura editoriale di Raymond Queneau, che ha raccolto, ordinato, integrato la mole di appunti relativi ai sei anni di corsi. Da parte sua, Kojève ha inserito alcune correzioni e note, concedendo l’*imprimatur* alla stampa. Significativa, in apertura del volume, la *note de l’éditeur*: «Ci scusiamo per la composizione un po’ eterogenea di quest’opera. Il nucleo principale è costituito dagli appunti presi fra il gennaio 1933 e il maggio 1939 durante il corso tenuto da Alexandre Kojève all’École Pratique des Hautes Études (V sezione). Il corso era intitolato *La Philosophie Religieuse de Hegel* ma in realtà si trattava di una lettura commentata della *Fenomenologia dello Spirito*. Pubblichiamo qui quegli appunti, rivisti da Alexandre Kojève, al quale altre occupazioni hanno impedito di scrivere l’*Introduzione alla lettura di Hegel*

vo, mostrando come non sia tanto Feuerbach a minare il sistema di Hegel, quanto l'ateismo radicale di Hegel a rappresentare il precorrimento della prospettiva filosofica di Feuerbach. Se si considera che, negli anni Trenta del Novecento, l'autore dell'*Essenza del cristianesimo* campeggiava, nella storiografia filosofica, come uno dei maggiori artefici del declino dell'idealismo hegeliano, si comprende quanto mostrarne l'occulta sintonia con il suo principale obiettivo polemico costituisca un'operazione di grande portata ermeneutica, dalle implicazioni teoriche decisive. Per usare la formula di Gaston Fessard, grazie a Kojève *Hegel devient feuerbachien et marxiste avant la lettre*⁶, ossia si rivelerebbe il capostipite di quel movimento filosofico, la sinistra hegeliana, che invece si sarebbe illuso di avere compiuto un vero e proprio parricidio nei suoi confronti.

In questo saggio, mi propongo di verificare la grandezza e i limiti del progetto filosofico di Kojève, che si compie nella trasformazione dell'immagine di Hegel da punto di riferimento negativo della generazione degli anni Quaranta dell'Ottocento a origine dimenticata del movimento di opposizione che ne è scaturito, verificando se l'esegesi kojèvia interceda una traiettoria ateo-umanistica effettivamente presente nel testo hegeliano.

Feuerbach e la riduzione antropologica della religione

Prima di affrontare la lettura di Hegel proposta da Kojève è utile ricostruire per sommi capi l'ateismo demitizzante di Feuerbach, a partire dall'accusa alla *Vernunft* hegeliana di non riuscire ad adempiere il supremo compito «di realizzare e di umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia»⁷. L'ideale dell'*homo homini deus* indica l'avvenuta riappropriazione da parte dell'uomo di ciò che

che attendevamo da lui» (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, p. 8; *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 9). D'ora in avanti cito nel corpo del testo con sigla ILH e, a seguire, i numeri di pagina dell'edizione francese e della traduzione italiana.

6 G. Fessard, *Deux Interprètes de la Phénoménologie de l'esprit* [1947], in id., *Hegel, le Christianisme et l'histoire*, PUF, Paris 1990, pp. 275-279, a p. 276.

7 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Akademie Ausgabe, Berlin 1967, Bd. IX, pp. 264-341, a p. 265; *Principi della filosofia dell'avvenire*, in id., *Principi della filosofia dell'avvenire* [1946], a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1979, pp. 69-141, a p. 69.

aveva alienato in Dio, un atto emancipativo che segna la definitiva uscita del *regnum hominis* dallo stato di minorità: è una ripresa di dignità, una liberazione, ma anche una nuova attribuzione di compiti, il dovere di sostituire l'impegno realistico e faticoso, l'orizzonte mondano o storico al sogno infantile ed evasivo proprio della *fede* in un Dio trascendente.

In *Das Wesen des Christentums*, Feuerbach descrive il processo dell'obiettivazione religiosa come un'inconsapevole proiezione di attributi e qualità umane in un Dio inesistente, che rende estranee a sé stesse la coscienza e la vita dell'uomo: la *Selbstvergegenständlichung des Menschen* determina la dinamica di spossessamento dell'uomo da sé stesso e la religione si configura come il riflesso alienato dell'essenza umana nel processo della sua realizzazione.

Il divenire della religione è *ritmato da due distinti movimenti*, che la compiono e la dissolvono: dapprima, l'uomo traspone fuori di sé, inconsciamente, i suoi attributi e le sue qualità, quindi torna, nuovamente, a riappropriarsene. In virtù di questo movimento di andata e ritorno, Dio si riveste inizialmente di forme e di determinazioni umane che successivamente si rivelano una dotazione proveniente *ab extra*, dalla sua presunta creatura. Per definire l'alternativo moto di alienazione e di disalienazione, Feuerbach utilizza il paragone con la circolazione arteriosa:

Come l'attività delle arterie spinge il sangue sino alle membra più remote dal cuore, e l'attività delle vene ve lo riconduce, come la vita, in generale, consiste in una sistole e diastole permanente, così accade anche per la religione. Nella sistole religiosa l'uomo espelle da sé la sua propria essenza, ripudia, respinge se stesso; nella diastole religiosa egli torna ad accogliere nel suo cuore l'essenza che egli aveva respinto⁸.

La sistole religiosa è quindi il momento in cui l'uomo traspone fuori di sé, inconsciamente, la propria essenza, in cui impoverisce la sua umanità ed arricchisce Dio. È il momento necessario, anche se provvisorio, dell'alienazione. La diastole religiosa rappresenta invece il momento in

8 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in id., hrsg. von W. Schuffenhauer und W. Harich, dritte durchgesehene Auflage, Akademie Verlag, Berlin 2006, p. 73; *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 48.

cui l'uomo si appropria nuovamente della propria essenza prima estromessa, diventa consapevole e riconquista la propria umanità. «Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo non deve essere nulla»⁹. Il processo di autoinnalzamento al divino consente all'uomo di riacquisire progressivamente ciò che riteneva oggettivo, trascendente e dipendente da Dio: lo scopo ultimo è di dimostrare

che l'opposizione fra il divino e l'umano è assolutamente illusoria e che di conseguenza anche l'oggetto e contenuto della religione cristiana è assolutamente umano. La religione, almeno quella cristiana, è il *rapporto dell'uomo con se stesso* o, più esattamente, *con la sua essenza* (e questa soggettiva), ma tale rapporto con la sua essenza è *come con un'essenza diversa da lui. L'essenza divina non è altro che l'essenza umana* o, meglio, *l'essenza dell'uomo*, purificata, liberata dai limiti dell'individuo, obiettivata, cioè *intuita e adorata come un'altra essenza, da lui distinta, particolare* – tutte le *determinazioni* dell'essenza divina sono perciò determinazioni umane¹⁰.

Affermare che «il *segreto della teologia* è l'*antropologia*»¹¹ non significa abbassare la prima alla seconda in nome di una prospettiva finitistica che ne denuncia l'origine “umano, troppo umana”, bensì elevare «l'*antropologia* alla *teologia*, appunto come il cristianesimo, abbassando Dio all'uomo, ha reso l'uomo Dio, anche se un Dio ancora remoto dall'uomo, trascendente, fantastico». E Feuerbach suggella la sua svolta ultraumanistica dichiarando di non assumere il termine “antropologia” «nel senso della filosofia hegeliana o in genere della filosofia fino ad ora, ma in un senso infinitamente più alto e universale»¹². In altri termini, il movimento di demitizzazione conduce *all'apoteosi dell'uomo*, alla conquista dei tesori del cielo, non semplicemente a una piatta *reductio ad hominem* del religioso.

9 Ivi, p. 29; tr. cit., p. 44.

10 Ivi, p. 29; tr. cit., p. 38.

11 Ivi, p. 7; tr. cit., p. 17.

12 Ivi, pp. 19-20; tr. cit., p. 16.

Kojève e la lettura ateo-umanistica della “Fenomenologia dello spirito”

Anche se l'autore dell'*Essenza del Cristianesimo* non viene mai citato nel corso del seminario parigino, in realtà, come ha osservato Vincent Descombes, «Kojève argomenta a partire da un'esigenza umanistica, in uno stile vicino a quello di Feuerbach»¹³. Una prima avvisaglia di questa tacita vicinanza si affaccia nell'articolo del 1934, *La métaphysique religieuse de V. Soloviev*, che costituisce la rielaborazione della dissertazione di dottorato, presentata a Heidelberg nel 1926 sotto la guida di Karl Jaspers. In queste pagine, Kojève, o meglio Kojevnikoff – questo è il nome dell'autore sul frontespizio della rivista – accosta la dottrina della Teandria e della *Sophia* di Solov'ëv a Hegel e a Comte:

Se vogliamo trovare altri filosofi che attribuiscono all'uomo un'importanza [...] che si sarebbe tentati di chiamare sovrumana, non è a Böhme né a Schelling, ma è piuttosto a Hegel e a Comte che dovremmo pensare. [...] Del resto in Comte l'uomo non è uguale a Dio: sostituisce Dio. E, se si volesse dare un'interpretazione “teologica” all'antropologia di Hegel si arriverebbe allo stesso risultato. In Comte come in Hegel, l'uomo può essere assoluto solo prendendo il posto di Dio: per loro l'uomo è assoluto, ma è assoluto solo perché non c'è altro Assoluto che l'uomo stesso¹⁴.

La sottolineatura del carattere *abrogativo* della riduzione antropologica della teologia, che innalza l'uomo alla posizione del divino attraverso un atto di negazione, è estremamente significativa: non basta cioè il mero

13 V. Descombes, *Le même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de Minuit, Paris 1979, p. 60. Anche per Stefanos Geroulanos (*An Atheist that is not Humanist emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 362, nota 62) l'elemento principale della filosofia di Feuerbach rivalutato da Kojève (alla luce del giovane Marx) è stato il rovesciamento della teologia in antropologia, riducendo la prima a una forma trasfigurata e idealizzata della seconda.

14 A. Kojevnikoff, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XIV, 1934, 6, pp. 534-554, XV, 1935, 1-2, pp. 110-152; *La metafisica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, in A. Kojève, *Sostituirsi a Dio. Saggio su Solov'ëv*, a cura di M. Filoni, Medusa, Milano 2009, pp. 21-92, a pp. 56-57. Sulla dissertazione sotto la guida di Jaspers, e più in generale sulle travagliate vicende biografiche di Kojève, si veda il volume di Marco Filoni, *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2021.

accertamento fattuale del rovesciamento della dipendenza gerarchica tra l'*ens creator* e l'*ens creatum*, ma occorre rivendicare *immer wieder* l'atto demistificante che smaschera come illusoria la trascendenza divina. Il nome di Feuerbach non compare espressamente, ma la convergenza con le posizioni ateo-umanistiche dell'*Essenza del cristianesimo* sono innegabili.

Il secondo documento che, negli anni Trenta, certifica l'adozione da parte di Kojève di una posizione radicalmente immanentistica emerge da una bozza di recensione ai due volumi che Gaston Fessard, tra il 1936 e il 1937, pubblicò presso la casa editrice parigina Grasset.¹⁵ Lo scritto – rimasto inedito e probabilmente destinato in origine alla rivista “Recherches philosophiques”, le cui pubblicazioni si interrompono proprio nel 1937 – denuncia l'impossibilità di avvicinare il cattolicesimo alle posizioni filosofiche di Hegel e Marx. Muovendo da un punto di vista «“hegeliano” e “marxista”, ossia ateo»¹⁶, Kojève osserva che i due grandi pensatori tedeschi «partono precisamente dall'impossibilità per loro, e per l'uomo moderno, di ammettere l'esistenza di Dio. E ogni loro sforzo ha lo scopo di rimpiazzare in questo uomo “nuovo”, e attraverso quest'uomo “nuovo”, il Dio già morto in loro e attraverso loro»¹⁷. Il tentativo del teologo gesuita di coniugare il teismo e l'ateismo è smascherato come velleitario, perché se l'uno tende la mano all'altro

lo fa nella maniera in cui il maestro tende la mano all'allievo, al fine di aiutarlo a conoscere meglio il mondo nel quale vive, è a vedere più chiaramente in se stesso. E allora, credendo a Platone (che su questo punto, credo, può far d'autorità), un *dialogo* nel senso proprio e forte del termine non può aver luogo se non a queste condizioni. Si tratta quindi di capire chi dei due debba svolgere il ruolo di maestro. E la mia risposta, da buon “hegeliano”, è: colui che “può” svolgerlo, colui che riesce a imporsi come “padrone”, sia per la superiorità del suo ragionamento, sia per ragioni extra-razionali che alla fine si riducono al successo delle sue azioni¹⁸.

15 Cfr. G. Fessard, *Pax nostra. Examen de conscience international*, Grasset, Paris 1936; Id., *La main tendue? Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*, Grasset, Paris 1937.

16 G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, pp. 131-136, a p. 132. Sulla recensione cfr. anche M. Filoni, *L'azione politica del filosofo*, cit., pp. 170-173.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 235.

Considerando che Fessard era un assiduo uditore dei corsi universitari di Kojève, non deve essersi troppo sorpreso leggendo la conclusione della bozza di recensione, anzi deve averla giudicata come perfettamente derivata dai presupposti ermeneutici che vedeva esposti nel dettaglio a lezione. E infatti il documento più importante della lettura antropocentrica della filosofia hegeliana si ritrova nel seminario parigino sulla *Fenomenologia*, un evento che ha costituito una sorta di diario filosofico dell'epoca, coagulando intorno a un'esegesi innovativa le molteplici direzioni teoriche del pensiero contemporaneo, e divenendo il punto in cui tutte le linee convergono in unità. Nel corso del 1937-1938, dedicato al settimo capitolo dell'opera di Jena, intitolato *Die Religion*, Kojève prende in esame il fenomeno dell'alienazione religiosa e descrive la strategia demistificante hegeliana, che riconosce, nella trascendenza, un'immanenza ancora dimentica di sé: «il periodo post-rivoluzionario, essendo post-cristiano, è anche in genere post-religioso. È la Filosofia (tedesca) a sostituire la Religione; e la Scienza di Hegel, a cui questa Filosofia mette capo, è chiamata a rimpiazzare una volta per tutte ogni specie di Religione nell'esistenza umana» (ILH, 197; 245).

L'universo concettuale hegeliano può essere definito tramite le categorie interpretative della «scienza atea assoluta» (ILH, 204; 255), o dell'«l'ateismo post-rivoluzionario» (ILH, 206; 256). In virtù di questo radicale rovesciamento dell'impianto teorico tradizionale, non c'è spazio per una configurazione del divino distinta dal mondo da lui stesso creato per un atto di volontà e in grado di sovrastare l'uomo dall'alto della sua strapotenza ontologica. Se questo è vero, rimane però ancora da comprendere perché la *Fenomenologia* dedichi alla religione un capitolo nevralgico, collocato in posizione strategica, alle soglie del sapere assoluto. Oltretutto, secondo Kojève, il passo posto come *incipit* rischia di generare una lettura fuorviante: Hegel osserva che nelle precedenti figurazioni descritte nel movimento fenomenologico – *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein*, *Vernunft* e *Geist* – «è certamente apparsa anche la religione, come coscienza dell'essenza assoluta in generale; ma unicamente dal punto di vista della coscienza che è consapevole dell'essenza assoluta stessa. In quelle forme, però, non si è manifestata l'essenza

assoluta in se stessa e per se stessa, l'auto-coscienza dello spirito»¹⁹. Per Kojève, «questo passaggio è volutamente equivoco. È uno di quei passaggi che gli hegeliani “di destra” hanno potuto citare in appoggio alla loro interpretazione teistica del pensiero di Hegel» (ILH, 197; 246).

Vale la pena di arrestarsi un attimo, perché il riferimento polemico a *les hégéliens de droite* rivela, in controluce, che la matrice della sua esegesi è riconducibile all'asse umanistico elaborato dalla sinistra hegeliana. *Prima facie*, Hegel sembra dichiarare che, nei capitoli precedenti della *Fenomenologia*, si è messo a tema solo l'atteggiamento che l'uomo assume di fronte a Dio e il modo in cui ne prende coscienza, senza che il discorso implichi direttamente Dio stesso e la maniera in cui si rivela nella religione. In realtà, argomenta Kojève, la lettura teistica «è assolutamente impossibile. Se la *PhG* [*Phänomenologie des Geistes*] ha un senso, il *Geist*, di cui si tratta, non è altro che lo Spirito *umano*: non c'è Spirito *al di fuori* del Mondo, e lo Spirito *nel* Mondo è l'Uomo, l'umanità, la Storia universale» (ILH, 198; 246). Il capitolo fenomenologico sulla religione

parla dell'Uomo in quanto tale, dell'uomo collettivo che vive nel Mondo, del *Weltgeist*, del *Volksgeist*, in definitiva dello Stato. Ma non più dal punto di vista del *Bewußtsein*, dell'individuo che si oppone allo Stato e lo vede dal di fuori. Si tratta del *Selbstbewußtsein des Geistes*. Vale a dire che nel capitolo VII [sulla religione] si tratta di mostrare e di comprendere come lo Spirito comprende se stesso in quanto *tale*, e non soltanto in e mediante gli atteggiamenti degli *individui* di fronte a lui. Ora, secondo Hegel, questa auto-comprensione dello Spirito, o del *Volksgeist*, si effettua nella e mediante la *Religione* (ILH, 199; 248).

Nella lettura di Kojève la religione non appartiene alla sfera dello spirito assoluto, bensì a quello dello spirito oggettivo, più precisamente segna il passaggio dalla considerazione dell'uomo come individuo isolato alla dimensione comunitaria, collettiva, storico-politica. In ogni caso, secondo il filosofo russo, «lo *Schicksal*, il Destino del Cristianesimo, è l'ateismo o l'antropo-teismo hegeliano» (ILH, 207; 258), anzi meglio,

19 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 363; *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 445.

l'occulta destinazione «di quest'ateismo inconsapevole, è l'ateismo radicale e consapevole di Hegel. O, più esattamente, il suo antropoteismo, la sua deificazione dell'Uomo» (ILH, 208; 259).

Ma perché e in che senso la religione non è già il sapere assoluto? Per Kojève, tra la *Religion* (cap. VII) e l'*absolutes Wissen* (ottavo e ultimo capitolo della *Fenomenologia*), c'è un rapporto di affinità e di divergenza:

È la Scienza atea di Hegel il *sich selbst wissende Geist* nel senso proprio e forte del termine: in e mediante questa Scienza, lo Spirito – s'intende: lo Spirito *umano*, perché non ce n'è altri, come proprio questa Scienza filosofica mostra –, *comprende* se stesso. Ma, in un senso più ampio, la Religione, la Teologia, è anch'essa un'auto-conoscenza, perché, in realtà, credendo di parlare di Dio, l'Uomo non fa che parlare di sé. Si può dunque dire che anche lo Spirito che si manifesta nelle Religioni, lo Spirito di cui si parla nelle Teologie, è uno Spirito che *conosce se stesso*, che la Teologia è un *Selbstbewußtsein*, un'Auto-coscienza dello Spirito (ILH, 208-209; 260).

Anche per Kojève, come per Feuerbach, la religione manifesta l'uomo nella forma alienata dell'estraniamento di sé, palesando uno statuto ambiguo, in tensione tra la rivelazione e l'occultamento, come emerge in modo paradigmatico dalla tesi hegeliana secondo cui «nella religione, lo spirito che sa sé stesso è immediatamente la propria *autocoscienza pura*»²⁰. *Nur unmittelbar*, si potrebbe chiosare a margine, per enfatizzare la tesi kojèvia secondo cui il *Selbstbewußtsein* guadagnato dalla religione rimane gravato dai limiti della mancata comprensione dell'origine antropologica:

Nella Teologia lo Spirito è già un'Auto-coscienza, ma lo è in maniera ancora soltanto "*immediata*". Al posto di *unmittelbar* si può anche dire: *an sich*, in opposizione a *für sich* o a *an und für sich*. Nella Teologia, lo Spirito è cosciente-di-sé "*an sich*" (in sé), e non "*für sich*" (per sé). Vale a dire: è soltanto *in realtà* che esso diventa auto-cosciente, perché in realtà non c'è altro Spirito che lo Spirito umano. E *an sich* significa pure *für uns*: siamo *noi*, Hegel e i suoi lettori, a sapere che ogni Teologia non è in realtà che un'*antropologia*. L'Uomo stesso che

²⁰ Ivi, p. 364; tr. cit., p. 446.

fa Teologia *non* lo sa: *egli* crede di parlare di Dio, d'uno Spirito *altro* rispetto a quello umano. La *sua* auto-coscienza non è dunque “per sé”, *für sich*: auto-coscienza; per lui, essa è soltanto *Bewußtsein*, coscienza di un'entità esterna all'Uomo, di un Aldilà, di una *divinità* trascendente, *extra*-mondana, *sovr*-umana (ILH, 209; 261).

È evidente che Kojève prosegue la posizione di Feuerbach che aveva interpretato la religione come un imperfetto genere di autoconoscenza dell'uomo, nella forma di un riflesso alienato dell'essenza umana, che dapprima depaupera l'uomo e arricchisce Dio, per poi ricondurre all'uomo la precedente oggettivazione religiosa. E infatti, per Kojève, l'uomo, nella religione, prende coscienza di sé in modo inconsapevole attraverso la proiezione delle qualità umane in un *fremdes Wesen*.

Fin quando l'Uomo prende, per così dire, *inconsiamente* coscienza di se stesso, cioè fin quando fa dell'*antropologia* sotto forma di una *teologia*; fin quando parla di sé credendo di parlare di Dio, non si comprenderà mai pienamente e completamente, non saprà mai ciò che è in realtà il *Geist*. [...] Per dare allo Spirito divino la *pienezza* dell'essere, occorre situarlo nel Mondo, concepirlo come l'“entelechia” del Mondo. Ora, concepirlo così, equivale a concepirlo come Spirito *mondano*, cioè *umano*, non più come Dio. In breve, l'Uomo che cerca di comprendersi pienamente e completamente in quanto *Spirito*, non può soddisfarsi se non mediante un'antropologia *atea* (ILH, 214-215; 267-268).

È a questo punto che Kojève compie una forzatura interpretativa, che costituisce uno degli aspetti più geniali e problematici della sua lettura di Hegel, congiungendo il tema – tipicamente hegeliano – della *Vorstellung* come peculiare forma della religione con quello – prettamente feuerbachiano – della *proiezione inconscia dell'essenza umana al di fuori di sé*:

Nel teismo, l'Uomo diventa autocosciente, ma lo fa nel modo della *Vor-stellung*. Si proietta, cioè, *al di fuori* di se stesso, “*stellt sich vor*”, e, non riconoscendosi più in questa proiezione, egli crede di essere in presenza di un *Dio* trascendente. Così Hegel potrà dire che la sola differenza tra la sua Scienza e la Teologia cristiana consiste nel fatto che quest'ultima è una *Vorstellung*, mentre la sua Scienza è un *Begriff*,

un concetto sviluppato. Infatti, basta sopprimere la *Vorstellung*, basta *be-greifen*, sapere o comprendere ciò che si è progettato, basta dire dell'*Uomo* tutto ciò che il cristiano dice del suo Dio, per avere l'antropologia atea che sta alla base della Scienza di Hegel (ILH, 215; 268).

E ancora: «questa mancanza d'autocoscienza, questa proiezione immaginaria del contenuto spirituale o umano nell'aldilà (*Vor-stellung*), distinguono il pensiero religioso (teologico) dal pensiero filosofico (antropologico)» (IHL; 265; 331). Come valutare la sovrapposizione della *Vorstellung* hegeliana come sinonimo di esteriorità, contingenza, finitezza, naturalità, narrazione, con il tema feuerbachiano della proiezione degli attributi e delle qualità dell'uomo nell'essenza divina, al di là dell'ingegnosa spiegazione che ne propone Kojève e che mette al centro lo *stellt sich vor*?

L'eredità di Kojève e il mito dell'umanismo forte

Per valutare la strategia ermeneutica di Kojève occorre distinguere accuratamente tra la *rilevanza storica* e la *verità filosofica* del suo messaggio filosofico. Sul piano della rilevanza storica, non c'è dubbio che Kojève, con la *sua traduzione esistenzialistica* del pensiero hegeliano, abbia rappresentato uno snodo fondamentale del pensiero del Novecento, ponendosi al centro di una fitta trama di rapporti, esercitando una straordinaria influenza sulla sua epoca, attraverso una nuova immagine di Hegel che pone il filosofo tedesco come l'anello di congiunzione della filosofia umanistica degli anni Quaranta e Cinquanta con il pensiero antiumanistico dei due decenni successivi.

Sul piano della verità filosofica, la questione diventa più controversa e solleva due interrogativi, strettamente connessi, riguardanti l'attualità della lettura kojèviana nel panorama attuale della *Hegel-Forschung* e la *proseguibilità* o meno della sua posizione filosofica. Dall'angolatura degli studi hegeliani, non occorre scomodare la famigerata lettera a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948²¹ per certificare la distanza program-

21 Cfr. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, cit., p. 64: «La mia opera non aveva il carattere di uno studio storico; m'importava relativamente poco sapere ciò che Hegel stesso aveva voluto dire nel suo libro; io ho fatto un corso di *antropologia fenomenologica* servendomi dei testi hegeliani, ma dicendo soltanto ciò che consideravo esser la verità, e lasciando cadere ciò che mi sembrava essere, in Hegel, un errore. [...] D'altra parte, il

matica dell'esegesi kojèviana rispetto al *quid interpretandum*. Tuttavia, a dispetto di questa esibita dichiarazione di estraneità, il filosofo russo, con la sua operazione ermeneutica, ha inteso cogliere il *non-detto*, il lato *esoterico* del pensiero hegeliano, portandone alla luce il senso occulto. Se mettiamo a confronto con il testo di Hegel gli assunti esegetici di Kojève, allora si avverte la debolezza di un tale orientamento interpretativo, ulteriormente amplificata dall'insostenibilità del paradigma teorico dell'*umanismo forte*. Lo schiacciamento dello spirito assoluto sullo spirito oggettivo, compiuto da Kojève e denunciato a giusto titolo da Bernard Bourgeois²², nasconde un'operazione di drastica semplificazione dell'articolazione complessiva del pensiero hegeliano.

È sufficiente considerare i §§2-5 dell'*Enciclopedia* berlinese per accorgersi che la *Vorstellung* costituisce la *conditio sine qua non* del *Begreifen* filosofico e non la dimensione mitica che l'umanità deve sempre di nuovo abbandonare per riacquistare la dignità perduta durante la fase dell'oblio di sé. Ma il punto in cui Kojève rimane lontano dall'asse di svolgimento del pensiero hegeliano e dalla sensibilità del pensiero contemporaneo, è l'immagine trionfante dell'uomo come *uomo-Dio*. Tra i vari passi che si potrebbero richiamare a questo proposito, ce n'è uno che si staglia come emblematico:

La dottrina di Hegel è il *Sapere assoluto* (absolute Wissen), che compie e *sopprime* (aufhebt) tanto l'evoluzione "filosofica" quanto quella religiosa o teologica, *rivelando* l'Uomo perfetto che si realizza alla fine della Storia e presupponendo l'*esistenza* reale di quest'Uomo. Dato che l'Uomo perfetto, cioè soddisfatto pienamente e definitivamente da ciò che egli è, è la realizzazione dell'idea *cristiana* dell'Individualità, la rivelazione di quest'uomo mediante il Sapere assoluto ha *il medesimo* contenuto della Teologia cristiana, meno la nozione della *trascendenza*: basta dire dell'Uomo tutto ciò che il Cristiano dice del suo Dio per passare dalla Teologia assoluta o cristiana alla filosofia assoluta o *Scienza* di Hegel (ILH, 267; 333-334).

mio corso era essenzialmente un'opera di *propaganda* destinata a scuotere gli spiriti».

22 Del tutto condivisibili le osservazioni critiche di Bernard Bourgeois sull'inconsistenza ermeneutica «di ogni riduzionismo umanistico della teoria hegeliana del rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto» (B. Bourgeois, *Eternité e storicità de l'esprit selon Hegel*, Vrin, Paris 1991, p. 26).

In relazione all'enfatizzazione kojèviana del carattere autocentrato, autosufficiente e autoaffermativo dell'uomo, si avverte la profondità dell'osservazione di Livio Sichirollo, quando ha scritto che «la sua *Introduzione [alla lettura di Hegel]* era l'immagine speculare atea di un'interpretazione teologica: non intendeva rinunciare a una teologia che aveva trovato nei filosofi russi e nei suoi studi orientali, e non voleva oggettivamente ammetterla»²³. La deificazione dell'uomo compiuta da Kojève si annuncia nella tesi secondo cui

l'antropologia hegeliana è una teologia cristiana laicizzata. E Hegel se ne rende conto perfettamente. A più riprese, egli ripete che tutto quanto la teologia cristiana dice è assolutamente vero, a condizione che non venga applicato a un immaginario Dio trascendente, bensì all'Uomo reale che vive nel Mondo. Il teologo fa dell'antropologia senza rendersene conto. Hegel non fa che prendere veramente coscienza del sapere cosiddetto teo-logico, spiegando che il suo oggetto reale non è Dio, bensì l'Uomo storico (ILH, 572; 713).

In quanto antitesi della teologia cristiana, l'ateismo di Kojève non si limita a rifiutare gli attributi divini perché infiniti o reciprocamente incompatibili, bensì li rivendica per il soggetto umano, che si scopre il vero Dio attraverso la scoperta che l'Altro di cui stava parlando il discorso teologico è il medesimo che stava parlando ossia l'uomo, riconoscendo sé stesso nell'alterità e ponendo così fine all'*Entfremdung*: «l'Auto-coscienza *perfetta* è areligiosa, atea: l'Uomo sa allora che è di sé che prende coscienza, non di Dio» (ILH, 221; 275).

La forza interpretativa della lettura di Kojève risiede nella trasformazione della posizione filosofica di Hegel da bersaglio critico della rivoluzione antropologica di Feuerbach a suo occulto precorritore. Agli occhi di Kojève, infatti, anche il filosofo di Stoccarda, come l'autore del *Wesen des Christentums*, avrebbe potuto rivendicare di avere ridotto «l'essenza extramondana, soprannaturale e oltreumana agli elementi dell'essenza umana in quanto suoi elementi fondamentali. Alla fine siamo ritornati al punto

23 L. Sichirollo, *Snobismo di un hegeliano*, in id., *I libri, gli amici. Profili, schede, interventi*, Il Lavoro Editoriale, Ancona 2002, pp. 135-141, a p. 138.

d'inizio. L'uomo è l'inizio della religione, l'uomo è il centro della religione, l'uomo è la fine della religione»²⁴. Ha perfettamente ragione Vincent Descombes a definire l'umanismo riappropriativo, elaborato da Kojève e ripreso da Sartre nell'*Essere e il nulla*, come una sorta di "teologia rovesciata":

È proprio questa sostituzione, con cui si scrive "uomo" al posto di "Dio", a definire l'umanismo. Ed è in questo senso che il titolo di umanista è stato adottato da Sartre e dai suoi amici dopo il 1945: l'esistenzialismo è un umanismo, come disse in una conferenza pubblicata con questo titolo, che divulgò i temi di *Essere e nulla*. Che l'umanismo ateo sia ateo nel senso che rivendica la divinità dell'uomo, significa che è una teologia rovesciata. Sappiamo perfino quale teologia l'umanismo coglie a vantaggio dell'essere umano: è, come rivela Sartre, la teologia cartesiana. Nella prefazione a una selezione di testi di Cartesio, Sartre spiega che l'idea geniale di Cartesio è stata quella di porre un Dio che ha creato verità eterne. Lungi dall'essere preceduta da un ordine eterno di verità che la definiscono, e quindi la limitano, la libertà divina è il fondamento sovrano dell'essere, della verità e del bene. L'unica debolezza di Cartesio è stata quella di aver attribuito a Dio un potere creativo che, secondo Sartre, ci appartiene di diritto [...]. Il segno distintivo dell'umanismo è questo desiderio di recuperare o riappropriarsi degli attributi divini, tra cui il più prezioso di tutti, il potere di creare e "far esistere un mondo"²⁵.

Rispetto alla seduzione ateo-immanentistica di Kojève, che conduce all'apoteosi dell'uomo, al suo innalzamento a principio primo dell'essere, il pensiero contemporaneo può ritrovarsi maggiormente nelle posizioni di Jean Hyppolite che, in un punto illuminante di *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito"*, si rifiuterà di individuare in Hegel l'origine dell'umanismo di Feuerbach:

Ma se pare inclinare verso questo umanismo, Hegel si rifiuta di ridurre completamente dio all'uomo. Egli mantiene sempre un certo necessario superamento dell'uomo. La grande sofferenza dell'uomo –

24 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cit., p. 315 ; *Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 198.

25 V. Descombes, *Le même et l'autre*, cit., pp. 43-44.

una forma della coscienza infelice – sta proprio nell'essere egli ridotto a sé solo, nell'aver assorbito in sé il divino. Se dio stesso è morto, che cosa resta? Un pensiero profondo, questo, che preannunzia i temi di pensatori come Nietzsche o Heidegger sull'assenza di dio e sulla necessità di trascendersi²⁶.

Trasformato in una sostanza, dotato della prerogativa suprema dell'indipendenza da altro, l'uomo scopre una terribile e gelida solitudine ontologica, si scopre l'autore di un monologo privo di interlocutori in un mondo abitato da fantasmi, tanto più emancipato dal dominio di Dio quanto meno in effettivo ascolto dell'alterità. La demitizzazione della religione non comporta lo smascheramento dell'illusione, ma sancisce soltanto l'interruzione del movimento del decentramento dello spirito finito verso ciò che *non è*, il moto che rende l'orizzonte umano un luogo instabile, precario, continuamente sbilanciato, eccentrico, attraversato dal desiderio e dalla costante ricerca dell'ulteriorità inoggettivabile. Forse la paradossale eredità del lascito filosofico di Kojève è l'aver presentato una forma talmente radicale di *deificazione dell'uomo* da aver condotto il pensiero contemporaneo a comprenderne l'*improseguibilità*.

Abstract

Il saggio si concentra sulla lettura atea e immanentista del pensiero di Hegel, elaborata da Alexandre Kojève nel seminario dedicato alla *Fenomenologia dello Spirito* e tenutosi a Parigi tra il 1933 e il 1939. La lettura di Kojève modificò profondamente l'immagine di Hegel nella Francia del primo Novecento, rendendolo protagonista del dibattito filosofico per almeno due decenni. Tuttavia, la linea interpretativa umanistica promossa da Kojève comportava una regressione a una prospettiva filosofica feuerbachiana, che il pensiero contemporaneo percepiva come lontana e insostenibile. La letteratura hegeliana ha oggi il compito di riconoscere l'incidenza storica dell'interpretazione kojéviana e allo stesso tempo di liberarsene per ricostruire il profilo autentico di Hegel.

26 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, 2 tomes, Aubier, Paris 1946, p. 524; *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 670-671. Su Hyppolite mi permetto di rimandare al volume *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

All'ombra di Feuerbach

Roberto Morani

The essay focuses on the atheistic and immanentist reading of Hegel's thought, elaborated by Alexandre Kojève in the seminar dedicated to the *Phenomenology of the Spirit* and held in Paris between 1933 and 1939. Kojève's reading profoundly altered the image of Hegel in early 20th century France, making him a protagonist of philosophical debate for at least two decades. However, the humanistic line of interpretation promoted by Kojève entailed a regression to a Feuerbachian philosophical perspective, which contemporary thought perceived as distant and untenable. Hegelian literature today has the task of recognising the historical incidence of Kojévian interpretation and at the same time freeing itself from it in order to reconstruct Hegel's authentic profile.

Parole chiave

Hegel, umanismo, Feuerbach, ateismo, libertà

Hegel, humanism, Feuerbach, atheism, freedom

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie I
Anno XIV - n. 30, maggio 2024

Hanno collaborato a questo numero:

Danilo Breschi
Pio Colonnello
Francesco Coniglione
Michele Del Vecchio
Sarah Dierna
Alessia Gifuni
Giuliano Giustarini
Alessandra Filannino Indelicato
Eugenio Mazzarella
Roberto Melisi
Roberto Morani
Stefano Piazzese
Roberto Vinco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



VITA PENSATA
Rivista di filosofia

DIREZIONE

Ivana Giuseppina Zimbone
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso
Direttore Scientifico

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri
Sarah Dierna
Enrico M. Moncado

Per info e proposte editoriali
redazione@vitapensata.eu