M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Napoli 2002.

Recensione a cura di Brenda Biagiotti

Un'adeguata comprensione del pensiero di Bruno Bauer non può di certo prescindere da un'analisi dell'orizzonte filosofico che ne ha costituito lo sfondo teorico; diviene pertanto indispensabile gettare uno sguardo su quell'articolato e composito dibattito sulla filosofia hegeliana che ha segnato in maniera determinante il panorama filosofico della prima metà dell'Ottocento. Muovendo da questa consapevolezza, il testo di Massimiliano Tomba assume come punto di partenza della propria indagine ricostruttiva i legami che intercorrono tra la filosofia di Bauer e quella di Hegel. Si tratta di un rapporto complesso e articolato poiché, se da un lato occorre tener presente la profonda e documentata conoscenza che Bauer aveva del sistema hegeliano, dall'altro è impossibile ricondurre il pensiero baueriano all'interno di quell'apparato concettuale, pena il rischio di operarne un sostanziale misconoscimento. Strettamente connessa a quanto appena rilevato è anche la necessità di interrogarsi in via preliminare sulla validità di quella distinzione fra "destra" e "sinistra" hegeliana all'interno della quale la storiografia tende solitamente a ricondurre una parte consistente dei filosofi post-hegeliani. Secondo la lettura che Tomba intende presentare, si tratterebbe di una distinzione non solo inefficace sotto il profilo della validità interpretativa, ma di ostacolo ad una reale comprensione delle posizioni interne al dibattito. Accogliere la contrapposizione fra "destra" e "sinistra" infatti implica l'assunzione di una certa continuità – pur se più o meno marcata e più o meno problematica – fra la filosofia hegeliana e il pensiero degli autori successivi, rischiando così di sottovalutare quegli elementi di distacco rispetto alla concezione speculativa di Hegel nei quali, al contrario, Tomba individua la cifra autentica della riflessione filosofica dell'età del *Vormärz*. È allora più «utile alla stessa storia della filosofia, invece di ricercare continuità e ascendenze hegeliane da catalogare poi nelle due ali della scuola, rimarcare la presenza di una rottura» (p. 15). Sotto questo profilo, viene così ribadita quella perplessità mostrata dallo stesso Bauer nei confronti della distinzione fra "destra" e "sinistra" hegeliana, definita una «formula poliziesca».

L'idea che la filosofia dell'età del *Vormärz* risulti caratterizzata da una profonda frattura risulta giustificata anche a partire dall'osservazione che, nel pensiero dei post-hegeliani, non sembra trovare spazio nessuna conciliazione, nessuna sintesi superiore, quanto piuttosto la volontà di pensare fino in fondo, e nella sua completa radicalità, il ruolo del negativo. Si assiste, in altri termini, allo sviluppo di un pensiero che risulta caratterizzato più da un irrigidimento delle determinazioni contrapposte che non da una comprensione della loro interna e superiore unità (come vorrebbe la concezione dialettica e speculativa di Hegel); ciò lo qualificherebbe però come una filosofia saldamente ancorata, sempre secondo l'apparato categoriale fornitoci dall'autore della *Fenomenologia dello Spirito*, al piano dell'intelletto, più che a quello della ragione.

Quanto appena rilevato emerge con evidenza nella riflessione di Bruno Bauer all'interno della quale la categoria della *Krisis* riveste una assoluta centralità. La filosofia infatti risulta integralmente indirizzata ad una funzione critica che si traduce in uno sforzo di comprensione, analisi e interpretazione della crisi stessa. È «l'antico tessuto sociale organizzativo» – ovvero «quell'articolazione cetuale (*ständisch*) che in Hegel costituiva il rapporto di mediazione tra l'individuo e lo Stato» (p. 18) – l'ambito nel quale si estrinseca più evidentemente l'effetto della *Krisis*. L'affermazione dello Stato assoluto infatti finisce per generare una progressiva corrosione della compagine cetuale; sotto questo profilo, la «cifra della crisi» diviene la frantumazione della «*societas civilis* in una molteplicità di atomi individuali» che discende come diretta conseguenza dalla «fine degli *Stände*» (p. 44). Con l'erosione della mediazione svolta dall'elemento *ständisch* si fa largo la separazione fra società civile e Stato, una separazione che, se pur compresa da Hegel,

trovava ancora le condizioni del proprio superamento nella possibilità di un recupero della mediazione cetuale. Questa frantumazione del tessuto sociale in una moltitudine atomistica costituisce, per Bauer, il cuore della crisi della modernità; non si tratta però di rispondere ad essa cercando di delineare una possibile ricostituzione dell'elemento di mediazione. Pensare radicalmente la crisi implica infatti per Bauer lavorare alla dissoluzione del vecchio mondo ormai in frantumi; questo non conduce ad uno sforzo volto a determinare lo sviluppo futuro passando dal piano dell'essere a quello di un astratto dover essere, quanto piuttosto al tentativo di spingere la crisi fino alle sue estreme conseguenze anche sul piano concettuale. Il nesso stringente fra critica ed emancipazione quindi non sottende una volontà di determinazione del futuro mediante l'anticipazione dei suoi contenuti (il Nuovo non può essere oggetto di una anticipazione, ma si dà solo nella storia), quanto piuttosto la necessità di lavorare alla decostruzione del Vecchio perché il Nuovo possa sorgere. Di fronte alla *Krisis*, letta come cifra dello sviluppo del pensiero occidentale, compito della filosofia diviene pertanto quello di sostenere tale crisi e spingerla fino alle sue estreme conseguenze. L'affermazione per la quale «*Kritik ist die Krise*» – autentico «centro di gravità», nota Tomba, «attorno al quale ruota tutta la riflessione di Bauer» (p. 104) – delinea l'urgenza di intervenire sullo scarto creatosi fra una determinata epoca storica e la rappresentazione che si ha di essa. Fino a quando perdurano le categorie mediante le quali veniva pensato il vecchio mondo, anche ciò che è rappresentato per mezzo di esse continua infatti a sussistere, se pur nella forma della rappresentazione. Rivolgere la *Kritik* contro le categorie di quella rappresentazione ed operarne una radicale decostruzione significa pertanto lavorare nella direzione di una dissoluzione delle stesse condizioni di possibilità di quella rappresentazione.

Emerge in questo modo tutto il radicalismo della filosofia di Bauer, una filosofia che tenta di portare alla luce, con ferrea consequenzialità, quegli elementi problematici e contraddittori rinvenibili non soltanto all'interno del discorso teologico – ambito che occupa una posizione di primo piano all'interno della riflessione di Bauer e che egli cerca di sviluppare fino a spingere la teologia verso la propria auto-dissoluzione – ma attinenti alla stessa dimensione politica.

La parte centrale del testo di Tomba approfondisce puntualmente uno degli aspetti più significativi del pensiero del filosofo di Eisenberg: si tratta di quell'analisi del principio di esclusione (*Ausschließlichkeit*) che consente di gettare luce sulla "teologia politica" di Bauer. Come è noto, dobbiamo a Carl Schmitt l'elaborazione del concetto di "teologia politica" intesa quale analisi dell'affinità strutturale sussistente fra i concetti teologici e quelli politici e giuridici. Nell'omonimo testo (*Teologia politica*) del 1922 infatti, Schmitt assumeva come punto di partenza della propria riflessione l'idea per la quale «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico [...], ma anche nella loro struttura sistemica»[1]. Come nota Tomba, Schmitt aveva ben presente il fatto che questa affinità fosse già stata individuata, in vario modo, da alcuni filosofi post-hegeliani ed il suo interesse per Bauer matura, significativamente, proprio in relazione a questo problema.

È interrogandosi sull'origine del Cristianesimo – e sulla dialettica che lo attraverserebbe – che Bauer individua l'intima connessione rinvenibile fra categorie teologiche e categorie politiche. Un primo piano dalla riflessione investe una delle nozioni fondamentali della teologia; si tratta della Grazia e del suo ruolo salvifico. Assumendo come punto di riferimento gli scritti politici apparsi sulla *Rheinische Zeitung* infatti, possiamo rilevare come, in quei testi, il tentativo di Bauer fosse quello di mostrare come il concetto teologico di Grazia risulti fondato sul principio di esclusione; sotto questo profilo, esso finirebbe per mostrare una sostanziale affinità, quanto ai presupposti, con un potere esercitato in modo arbitrario. L'intento che guida Bauer in questa parte della sua riflessione, nota Tomba, appare quello di mostrare che «arbitrio e principio di esclusione sono [...] determinazioni comuni tanto al concetto di grazia quanto a quello di potere dispotico» (p. 117). La Grazia, nota Bruno Bauer, implica necessariamente una esclusione: il suo potere salvifico infatti

1 C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

non può venir concesso universalmente a tutti poiché la Grazia può continuare ad essere tale solo muovendo dal fatto che alcuni ne sono esclusi. Principio di esclusione da un lato e arbitrio divino dall'altro sarebbero pertanto i fondamenti del concetto di Grazia. A tale proposito, Massimiliano Tomba sottolinea l'influenza giocata nel pensiero di Bauer dalla sua formazione alla scuola teologica luterana; muovendo da tale presupposto infatti, sarebbe plausibile sostenere che in questa parte della sua riflessione Bauer avesse ben presente la lettura che Lutero fa di Paolo e l'analogia ricavata dal Riformatore fra l'arbitrio di Dio, alla base della scelta degli eletti, e l'arbitrio regale.

Vi è però un piano ulteriore. Il principio di esclusione sarebbe a fondamento del Cristianesimo non solo in relazione al concetto teologico della Grazia, ma anche sotto un altro profilo, che consentirebbe di rilevare quel rovesciamento dialettico dell'universalismo cristiano al quale si è già fatto cenno. Sebbene il Cristianesimo appaia caratterizzato dalla pretesa di essere portatore di principi di uguaglianza e libertà, tale universalismo naufragherebbe, ad un più attento esame e ad un più avvertito confronto con l'Ebraismo, contro il principio di esclusione che continua a costituirne l'imprescindibile orizzonte. Bauer sottolinea ampiamente – basti pensare agli scritti *La questione ebraica* e *La capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi*, recensiti criticamente da Marx – come rispetto all'Ebraismo, che ha fede soltanto in un unico popolo, il popolo eletto, e considera empi tutti gli altri, il Cristianesimo intenda presentarsi come universale poiché l'amore cristiano offre a tutti i popoli, ovvero a tutti gli uomini, il dono della fede. In realtà però, il Cristianesimo non si rivolge all'uomo in quanto tale, ma all'uomo in quanto credente. Nella prospettiva di Bauer infatti il superamento della particolare declinazione con la quale il principio di esclusione si presenta all'interno della religione ebraica ha luogo nel Cristianesimo solo per lasciare spazio ad una sua più accentuata radicalizzazione. L'uguaglianza di tutti gli uomini espressa dall'universalismo cristiano risiederebbe nella pari possibilità di tutti di accedere alla dimensione della fede cristiana, nella possibilità della conversione; è questo il motivo per il quale, secondo Bauer, il Cristianesimo non si rivolge all'uomo in quanto tale, ma soltanto all'uomo di fede, all'uomo che *può* diventare credente o, più precisamente ancora, all'uomo che *deve* diventarlo, pena la dannazione eterna[2]. Confrontando la lettera ai Galati con la prima lettera ai Corinzi e la lettera ai Romani, Bauer intende mostrare come la cifra della concezione cristiana sia espressa da Paolo negli ultimi due scritti, più che nel primo, e che possa essere sintetizzata nella distinzione fra battezzati e non-battezzati. La centralità del battesimo diviene l'argomento in virtù del quale Bauer intende mostrare come il Cristianesimo rappresenti un superamento dell'ebraismo solo in quanto radicalizzazione del principio di esclusione. Si delinea così anche un punto di convergenza, almeno sotto un certo profilo, fra la posizione di Bauer e quella che era andata maturando in Feuerbach in relazione all'essenza del Cristianesimo: tale affinità sarebbe rinvenibile nell'idea che il Cristianesimo, contro il preteso universalismo di cui intende farsi portatore, costituisca in realtà una radicalizzazione dell'opposizione amico-nemico. L'accentuazione dell'opposizione, e quindi il carattere intrinsecamente polemico della fede, consentirebbe di affermare, sia per Bauer che per Feuerbach, l'insuperabile connessione fra intolleranza e dimensione della fede.

La centralità che il principio di esclusione riveste all'interno del Cristianesimo è sintetizzata per Bauer dall'espressione «chi non è con me è contro di me» (Mt. 12, 30), mentre sarebbe da ridimensionare la portata universalistica del principio dell'«amate i vostri nemici» (Mt. 5, 44). Tomba analizza puntualmente l'esito radicale cui Bauer perviene in questa parte della sua analisi del Cristianesimo. Il principio dell'amore per i nemici non viene interpretato quale espressione di un amore universale; questo sarebbe impossibile dato che anche il Cristianesimo risulta fondato sul principio di esclusione. L'enunciazione del principio dell'amore per i nemici parrebbe coincidere, al contrario, con quell'orizzonte polemico costituito dalla contrapposizione con il precetto dell'Antico Testamento dell'odio per il nemico; in altri termini, il Cristianesimo intenderebbe presentarsi come il rovesciamento del precetto dell'odio per il nemico e quindi nella piena discontinuità rispetto

2 Cfr. B. Bauer, *La questione ebraica*, tr. it. di M. Tomba, in B. Bauer, K. Marx, *Sulla questione ebraica*, Manifestolibri, Roma 2004, p. 59.

all'esclusione ebraica. Per Bauer però l'odio per il nemico che il Cristianesimo intende rovesciare costituisce un principio che non trova alcun riscontro nell'Antico Testamento: si tratterebbe pertanto di un'invenzione funzionale a questa opposizione polemica. «L'amore cristiano per i nemici sarebbe dunque un'affermazione polemica, che costruisce il parallelo con la legge mosaica per contrapporvisi» (p. 123).

Se il Cristianesimo costituisce effettivamente una *Aufhebung* dell'ebraismo, tale *Aufhebung* poggia per Bauer, come già rilevato, sul compimento del principio di esclusione. L'*Ausschließlichkeit* però costituisce il carattere intrinseco, e quindi insuperabile, della religione stessa che non può prescindere dalla sua forza di esclusione, pena la sua stessa dissoluzione. Si tratta, come è evidente, di un punto di estrema rilevanza. Il principio di esclusione appare così l'insuperabile orizzonte della religione ed è qui che il discorso teologico incrocia la critica della politica. Se il principio di esclusione si configura «come l'atto originario a partire dal quale prende forma una determinatezza» e dato che «sarebbe questa la logica che attraversa sia la religione che il politico», la critica della religione deve condurre alla critica della politica (p. 124).

«*Die Religion bildet das Wesen des Staates*»: la citazione tratta dallo scritto *Das entdeckte Christentum* per la quale «la religione costituisce l'essenza dello Stato» riassume concisamente la via lungo la quale si articola l'argomentazione critica in relazione alla politica ed appare allo stesso Bauer uno dei risultati teorici più significativi della propria riflessione. L'analogia fra religione e politica risiede nella logica esclusiva che sta alla base di entrambe: in questo «incrocio tra teologia e politica», rileva Tomba, Bauer introduce il concetto di «*Stato cristiano* nel senso di uno Stato che ha la religione come propria essenza e fondamento» (p. 128). Per Bauer, la statualità contiene necessariamente al suo interno un momento religioso; questa essenza religiosa dello Stato risulta radicata nella stessa logica sopra esaminata che individua nel polo dialettico identità-esclusione il fondamento di una comunità, religiosa o politica che sia.

Risulta allora chiaro il motivo per il quale, dopo aver tentato di dare risposta al problema dell'emancipazione degli ebrei – nello scritto sulla *Judenfrage* – distinguendo fra uno Stato "cristiano" – ancora caratterizzato dalla presenza del principio di esclusione – e uno Stato emancipato dalla stessa religione, Bauer sarà successivamente indotto a definire tale opposizione uno degli «errori dell'anno 1842». Se lo Stato non può sottrarsi all'accusa di determinare la propria identità a partire da un'esclusione, la critica rivolta contro il principio di esclusione finisce per investire anche lo Stato, poiché vi è un nesso costitutivo fra esclusione religiosa ed esclusione politica. L'ipotesi interpretativa che guida Massimiliano Tomba nella ricostruzione della complessa articolazione del pensiero di Bauer in relazione a questo punto cruciale si estrinseca allora nell'idea che «da questa prospettiva la pretesa universalità dello Stato moderno costituisce in realtà un momento di neutralizzazione» del conflitto. Muovendo da tali premesse però, si aprono sostanzialmente due vie: «se il principio di esclusione costituisce l'essenza stessa del politico, come sembrerebbe essere nel discorso di Bauer, allora l'esito di un suo superamento non può essere che la neutralizzazione, e quindi nuovamente la forma politica moderna, o la fine della politica» (p. 167).

La critica del principio di esclusione investe la *Staatform* (e non la *Gesellschaft*) e presenta rilevanti implicazioni anche in relazione alla critica alle Dichiarazioni dei diritti. Un primo piano della critica è costituito dall'affermazione dell'impossibilità di operare una distinzione fra vita (*Leben*) e legge (*Gesetz*): sotto questo profilo, la libertà e l'uguaglianza sancite nelle Dichiarazioni verrebbero a naufragare contro la loro negazione di fatto nella vita reale. La scelta della domenica come giorno di riposo settimanale sancito per legge, ad esempio, diviene contraddittoria rispetto alla dichiarazione formale dell'uguaglianza di tutte le fedi poiché, coincidendo di fatto con il giorno di riposo della religione della maggioranza, discrimina il *shabbat* ebraico.

Ciò che appare meritevole di attenzione all'interno di questa posizione è il tentativo di Bauer di pensare l'emancipazione oltre la cornice di un orizzonte strettamente giuridico. Si tratta di una implicazione che discende dal porre a fondamento dello Stato il principio di esclusione e sottolinea come la pretesa universalità delle dichiarazioni dei diritti debba necessariamente fare i conti con tale

esclusione. Anche in questo caso è possibile rilevare almeno un duplice piano: in primo luogo infatti, dato che i diritti umani scaturiscono, secondo Bauer, dalla lotta fra coloro che risultano esclusi e coloro che detengono privilegi, tali diritti non sono né naturali né imprescrittibili, ma emergono storicamente come esito di una rivendicazione da parte degli esclusi contro gli escludenti. Affermare l'esistenza di una presunta "naturalità" dei diritti umani, così come si legge nelle Dichiarazioni, costituisce per Bauer una problematica sovrapposizione della natura alla storia. Inoltre, sebbene la Dichiarazione francese intenda codificare i diritti dell'uomo e del cittadino, se guardiamo ai suoi contenuti, continua Bauer, pare possibile osservare una piena sussunzione del concetto di uomo sotto quello di cittadino. La titolarità dei diritti umani appare subordinata alla cittadinanza nella misura in cui lo Stato resta il termine ultimo in base al quale definire la libertà dell'uomo stesso. Ciò risulta evidente per Bauer non solo nel fatto che la libertà dell'uomo incontra dei limiti nella legge, ma anche perché tale libertà finisce per trovare nella legge la sua stessa condizione di possibilità dato che non sussiste se non per mezzo di un potere pubblico in grado di consentirne il rispetto. Questa stessa logica viene estesa al campo di tutti i diritti dell'uomo e conduce Bauer a porre in evidenza la contraddizione di fondo che li attraversa; tale contraddizione risiede nel fatto che, nonostante il loro presunto carattere universale, essi sembrano poter valere soltanto per coloro che fanno parte di uno Stato. Ora, nota Tomba, «se la validità dei diritti umani viene garantita ancorandoli alla cittadinanza, la natura esclusiva di quest'ultima irretisce i diritti umani in una contraddizione, in quanto avrebbero una vocazione universalistica e una realtà privilegiata» (p. 205). Più che una critica della loro astrattezza quindi, Bauer intende mostrare l'aporia ad essi sottesa rinvenibile nella tensione fra la loro universalità e il loro essere, al tempo stesso, ancorati alla particolarità – ed esclusività – dello Stato.

La costruzione di un universalismo politico allora, al pari delle nozioni di libertà ed uguaglianza, si configura in Bauer come un concetto polemico. La battaglia ingaggiata dagli esclusi contro le ragioni della propria esclusione costituisce la messa in discussione dello stesso principio di esclusione. Gli esclusi intendono rivendicare un diritto universale, poiché comprendente anche coloro che escludono, contro un privilegio; ma in questo concetto polemico di libertà emerge anche uno dei punti che Tomba giudica più problematici all'interno del discorso di Bauer: se il diritto che coloro che sono esclusi hanno a rivendicare l'opportunità della propria partecipazione alla libertà politica si scontra con il diritto all'esclusione esercitato da coloro che detengono tali privilegi, «tra diritti uguali non può che decidere la forza» (p. 188).

Brenda Biagiotti

Questo documento è soggetto a una licenza Creative Commons

L'ultima parte del volume infine prende in esame l'auto-critica che Bauer stesso compie a partire dal 1843. Emerge qui l'idea che la *Kritik* possa configurarsi quale nuova forma di auto-coscienza soltanto superando ogni possibile contrapposizione con l'esistente, che costituirebbe ancora una modalità di rapportarsi al vecchio mondo. L'«auto-critica della critica» inizia con l'individuazione della dialettica interna alla Rivoluzione francese nella quale Bauer scorge il definitivo e compiuto superamento della compagine cetuale. Se si guarda agli esiti cui la Rivoluzione conduce però, si può notare come, invece di dar luogo ad una libertà universale, si assista ad una *dialettica del livellamento*. Per Bauer l'uguaglianza che scaturisce dal processo rivoluzionario ha una valenza meramente negativa poiché si traduce nell'uguaglianza di una massa impolitica di individui atomistici: inoltre, dato che essi devono in qualche modo essere ricondotti ad un principio organizzativo in grado di ricostruire un'unità ormai perduta, l'esito ultimo di tale processo si traduce nel favorire l'instaurarsi del dominio di uno solo. È in questo modo che Bauer intende mostrare come la libertà rivoluzionaria finisca per rovesciarsi in una assoluta illibertà. É proprio in questo

snodo che si manifesta con intensità tutta la contraddittorietà della concettualità politica moderna che mentre, da un lato, pone l'individuo al centro del discorso politico, dall'altro finisce per sancirne l'assoluta insignificanza.

Brenda Biagiotti

Questo documento è soggetto a una licenza Creative Commons