

A PROPOSITO DELLA *POSAUNE* DI BRUNO BAUER

DI MARIO CINGOLI

Vogliamo prendere in esame alcuni aspetti di una famosa opera del 1841 di Bruno Bauer¹, che ci sembra uno dei più acuti tentativi di esegesi hegeliana: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*². Precisiamo, però, che non intendiamo qui occuparci del problema dei rapporti tra Bauer e Marx, né tantomeno di quello della partecipazione di Marx alla stesura dell'opera in questione³.

La risoluzione hegeliana del finito nell'infinito⁴, dice Bauer, può in un primo tempo essere interpretata *sostanzialisticamente*. Certo, non si tratta della sostanza di Spinoza, ma di una sostanza «spirituale» che si fa soggetto, che giunge all'autocoscienza (e quando ci è arrivata si chiama spirito assoluto), tramite la sua scissione e la posizione degli spiriti finiti: processo che essa fa perché *lo deve fare*, perché esso è già compreso nel suo concetto, che è quello dello spirito: lo spirito è *in sé* (nel suo concetto) Autocoscienza, riflessione dall'Altro in sé; deve porre l'Altro onde riflettersi da esso in sé, giungere a sapersi come Tutto.

-
- 1 Della letteratura primaria e secondaria su Bruno Bauer citiamo soltanto: F. Mehring, *Einleitung* al vol. I dell'edizione da lui curata *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, Stuttgart, Dietz, 1902, pp. 29-33; 47-50; 57-62; Idem, *Vita di Marx*, Roma, Edizioni Rinascita, 1953, pp. 24-31; R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Zürich, Polygraphischer Verlag, 1957, pp. 45-47; K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 539-556; A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 157; 172-79; 291-99; M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana. II. La genesi del materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 44-47; 80-104; 143-146; G.A. Van der Bergh van Eysinga, *Die Tätigkeit von Bruno Bauer in Bonn*, in *Annali Feltrinelli 1963*, Milano, Feltrinelli, 1964; A. Zanardo, *Bruno Bauer hegeliano e giovane hegeliano*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1965, fasc. II, pp. 189-210, fasc. III, pp. 293-328; Idem, *Introduzione* al volume da lui curato F. Engels – K. Marx, *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. IX-LXIX; E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 264-286; 371-379; D. Mc Lellan, *Marx prima del marxismo*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 59; 80-81; M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Napoli, Bibliopolis, 2002; A. Gargano, *Bruno Bauer*, Napoli, La Città del Sole, 2003. Ulteriori indicazioni bibliografiche nei suddetti lavori; segnaliamo infine che prossimamente sulla «Rivista di storia della filosofia» apparirà un saggio di G. Bonacina (che ringraziamo per avercene anticipato una copia) su *Bruno Bauer nella letteratura critica recente*.
 - 2 Leipzig, Wigand, 1841 (ristampa anastatica Aalen, Scientia Verlag, 1983); tr. it. di C. Cesa, da cui citiamo (con abbreviazione *Pos.*), *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo. Un ultimatum*, compresa nel volume antologico *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, Bari, Laterza, 1966.
 - 3 Su quest'ultimo problema, cfr. A. Zanardo, *Bruno Bauer hegeliano e giovane hegeliano* cit., fasc. II, pp. 209; 186-187.
 - 4 Su tale risoluzione del finito, o meglio sulla «trasfigurazione» di esso (in quanto esso viene lasciato com'è, cambia solo il modo di vederlo) rinviamo a L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, introduzione a Lenin, *Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli, 1958, e in particolare al capitolo su «La teoria della mediazione in Hegel», uno dei migliori (insieme a quello su «Engels e Hegel») di quest'opera assai stimolante, seppure discutibile sia dal lato teoretico sia, soprattutto, da quello storiografico.

Il processo da sostanza a soggetto è dunque realizzazione dello spirito, esplicazione del suo concetto, processo dallo spirito in sé allo spirito per sé; e questo processo, e il suo risultato (lo spirito per sé) sono già compresi «in potenza» nello spirito in sé (nel concetto dello spirito); si tratta dunque di un processo logico, necessario; infatti il *concetto* dello spirito è di essere per sé, di manifestarsi, onde riconoscersi come libertà⁵: vale a dire che ciò che non si pone e non si determina, onde tornare dalla distinzione in sé e conoscersi come attività autodeterminantesi, non è spirito. Lo spirito in sé deve dunque divenire per sé, la sostanza deve progredire

fino a quel punto in cui, nello spirito finito, sbocchi nell'autocoscienza, faccia entrare la sua tenebrosa profondità nella zona luminosa della soggettività, togliendole la tenebra e la raccapricciante oscurità [...] Può forse la sostanza, se vuol prendere coscienza della sua infinita ricchezza, accontentarsi di un soggetto solo? Uno per essa è troppo poco! L'infinità le spumeggia solo dal calice di tutto il regno dello spirito ⁶.

Tuttavia, secondo Bauer, questa visione del processo resta sostanzialistica: questo spirito, che diventa spirito assoluto, resta qualcosa di trascendente, di autonomo, di *diverso dal pensiero umano*; Bauer invece tende appunto ad identificarlo col pensiero, giungendo, nel suo sforzo immanentistico, ad una concezione che ci sembra abbastanza simile all'attualismo gentiliano⁷.

Questo universale, che è Dio – dice Bauer – non è altro che il pensiero. Il pensare è «l'attività dell'universale» [...]. Questo non va però inteso come se l'universale fosse un oggetto dato, esterno al pensiero e concluso in sé; solo nell'attività del pensiero esso si pone come questo semplice universale [...] [L'universale] è l'atto, l'elevazione e l'essenza della stessa autocoscienza [...] È cioè quell'atto, ed è solo nell'atto, nel quale l'autocoscienza pensa l'essenza di tutto l'universo naturale e spirituale e si eleva ad esso come alla propria essenza⁸ [...] Hegel ha lasciato in preda all'io [...], ha inserito nell'autocoscienza anche l'universale, che, secondo quella concezione [quella «sostanzialistica» di cui abbiamo detto sopra, n.d.a], sembrava essere una potenza assoluta ed autonoma, interamente diversa dall'io [...] in questo modo l'autocoscienza dell'uomo diventa tutto, tutto, diventa il tutto, e l'universalità, che apparentemente era riferita alla sostanza, diventa un attributo dell'autocoscienza [...] Hegel ammette il rapporto sostanziale solo per un momento, in quanto momento cioè del processo nel quale la coscienza finita rinuncia alla sua finitezza: la sostanza è solo il fuoco momentaneo nel quale l'io sacrifica la sua finitezza e la sua limitatezza. La conclusione del processo non è la sostanza, ma l'autocoscienza, che si è posta realmente come infinita, e che ha accolto in sé l'universalità della sostanza come propria essenza. La sostanza è soltanto la potenza che consuma la finitezza dell'io, per essere poi preda dell'autocoscienza infinita⁹.

5 Ci riserviamo di tornare più oltre sull'unità dialettica di libertà e necessità nello spirito.

6 Bauer, *Pos.*, p. 121. Le ultime parole alludono ai due versi (adattati dall'ode *Freundschaft* di Schiller) posti da Hegel alla fine della *Fenomenologia*; cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (d'ora innanzi *St. Fil.*), trad. ital. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1964, vol. I, p. 90, dove l'ode di Schiller è riportata più estesamente.

7 L'affinità di Bauer con Gentile è notata in Rossi, op. cit., p. 604. Non ci si pone qui il problema storico di un'effettiva derivazione gentiliana da Bauer: se si volesse entrare in esso, si dovrebbe forse investigare se a Bauer si sia rifatto Kuno Fisher, dalla cui posizione nella polemica con Trendelenburg pare essere derivato l'orientamento spaventiano e poi gentiliano; cfr. Rossi, op.cit., II, pp. 64; 66; 161-162; cfr. anche gli appunti di Felice Tocco dalle lezioni di Spaventa su Trendelenburg in E. Garin, *La filosofia italiana tra '800 e '900*, Bari, Laterza, 1962, pp. 67-76.

8 Bauer, *Pos.*, p. 196.

9 Bauer, *Pos.*, pp. 124-125. Ci sembra che Rossi non veda bene la contrapposizione stabilita da Bauer tra questa concezione e quella «sostanzialistica»; infatti nell'esposizione che egli dà in op. cit., p. 87, le ultime parole da noi citate (da «Hegel ammette il rapporto sostanziale solo per un momento...») seguono immediatamente le parole (da noi riportate qui sopra nel passo di cui alla nota 6) con cui Bauer caratterizza

Questa autocoscienza baueriana¹⁰ è l'attività del pensiero, identica in tutti gli uomini (un po' la versione averroistica dell'aristotelico intelletto attivo), in quanto realizza compiutamente il proprio concetto, pensando se stessa (vale a dire, è la rappresentazione astratta «attività spirituale autocosciente», ottenuta per introspezione, che viene ipostatizzata come soggetto universale). Questa Autocoscienza universale, identica come forma in tutti gli uomini, deve avere dentro di sé un momento finito¹¹ (vale a dire, noi in quanto Autocoscienza dobbiamo avere *entro noi* noi in quanto persone empiriche) per realizzare il suo concetto, cioè per essere appunto Autocoscienza universale: come potrebbe infatti riconoscersi identica in tutti gli uomini finiti, e ponente essa stessa la diversità per soddisfare se stessa, se questi uomini finiti non fossero? Come potrebbe l'infinito essere e riconoscersi come tale senza il finito? Il singolo, quindi, non è che un momento necessario di *se stesso in quanto Autocoscienza*: e nell'Autocoscienza viene risolta ogni datità, sia di me come persona empirica, sia del mondo esterno¹² (in quanto, ovvia-

la concezione «sostanzialistica» e il tutto viene presentato come la concezione propria di Bauer. Secondo Rossi, cioè (op. cit., p. 88), Bauer opporrebbe a Strauss che «il Vero, per Hegel, non è solo la sostanza, ma la sostanza che si auto comprende»: ma questa frase esprime proprio quella che, secondo Bauer, è l'interpretazione ancora sostanzialistica di Strauss (il quale altrimenti non avrebbe neanche cominciato a capire Hegel e sarebbe puramente e semplicemente uno spinoziano) cui, come abbiamo visto, Bauer contrappone la propria interpretazione «autocoscenzialistica».

- 10 L'autocoscienza empirica si trova sullo stesso piano della coscienza delle cose esterne: invece che dell'esterno, è coscienza di sé, ma coscienza di sé come un dato, un «trovato»: io mi trovo come «persona» empirica, la mia ragion d'essere, la mia sostanza mi è estranea. Il processo della *Fenomenologia* (prendiamo per comodità la redazione semplificata nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (d'ora innanzi *Enc.*), tr. it. di B. Croce, Bari, Laterza, 1963) conduce proprio da questa autocoscienza empirica a quella universale (§§ 436-37); questa autocoscienza universale è poi ragione, e la ragione è spirito (§ 439); Bauer preferisce però restare al termine «autocoscienza universale», perché gli sembra che il termine «spirito» sia troppo «oggettivo» e veli la fondamentale soggettività dell'assoluto, che è meglio espressa dal primo termine. Nel testo di Bauer il termine «autocoscienza» ricorre quindi più spesso che in Hegel, e ci sono perciò più possibilità di equivoci tra autocoscienza empirica ed autocoscienza universale. In italiano la distinzione si può fare tramite le iniziali (autocoscienza ed Autocoscienza); in tedesco invece tutti i sostantivi hanno la maiuscola, quindi occorrerebbe sempre l'aggettivo specificativo «finita» (o «empirica») oppure «infinita» (o «universale»); Bauer però dimentica spesso la specificazione, anche perché per lui le due cose tendono e identificarsi, nel senso che l'Autocoscienza universale si realizza solo nelle autocoscienze particolari, non è che ci siano queste e poi, chissà dove, l'Autocoscienza: è il rapporto del genere all'esemplare singolo (tuttavia questo sforzo immanentistico non deve farci dimenticare che Bauer resta alla concezione speculativa della predicazione: è l'universale che «si realizza» nei singoli (pur non avendo realtà fuori di essi), non è un semplice predicato dei singoli che sono realtà prima. Questa considerazione storica ci ha trattenuto dal modificare la traduzione di Cesa sostituendo «Autocoscienza» ad «autocoscienza»; ma nel seguito della *nostra* esposizione (non nelle citazioni, però) distingueremo il termine con la maiuscola da quello con la minuscola.
- 11 Su questa necessità, cfr. Bauer, *Pos.*, capp. XI e XII. Significativo in questo senso, e per lo sforzo immanentistico di Bauer, il seguente passo: «Anche la differenza dell'io resta inclusa nell'universale, dato che l'universale è appunto l'atto e l'essenza dello stesso io. Esso è l'io: come può quindi l'io abbandonare se stesso, perdere se stesso o alienare sé a se stesso, dopo aver appreso che il suo atto universale, la sua elevazione e la sua espansione infinita sono la sua essenza universale? La differenza *deve* però svolgersi in questa universalità, dato che, *in sé*, è contenuta in essa», cioè, è nel suo concetto, nella sua essenza, (Bauer, *Pos.*, p. 197, sottolineature nostre).
- 12 Da notare che per Bauer la «creazione del mondo» si ha solo in quanto l'Autocoscienza pone in sé la finitezza: allora io mi so come uomo finito, e *quindi* ho altro fuori di me: solo allora il mondo si «stacca» da me e prende saldezza e «serietà» (cfr. Bauer, *Pos.*, pp. 210 e sgg.; per il richiamo fatto qui da Bauer alla distinzione hegeliana tra sogno e veglia, cfr. Hegel, *Enc.* § 398; per la posizione dell'«Altro» tramite la coscienza finita, *ivi*, §§ 412-413).

mente, ogni datità viene assunta come pensata e l'essenza di essa, la sua vera realtà, può quindi essere identificata col pensiero, col concetto).

Su questa interpretazione di Bauer, si possono fare alcune osservazioni. In primo luogo si può notare come – prescindendo per ora dai limiti che verranno esposti in seguito – tale interpretazione sia assai utile per chiarire come la *rappresentazione* (empirica) dell'autocoscienza umana (che Hegel chiama il *concetto* (puramente logico) dello spirito) sia stata assunta da Hegel come modello per la comprensione di tutta la realtà: comprensione che consiste nell'ipotizzare tale rappresentazione, considerandola essenza della realtà; la realtà non viene cambiata, ma solo interpretata secondo questo modello a noi familiare, tramite cui ce la rendiamo «nostra», ce la «riappropriamo»¹³. L'interpretazione autocoscienzialistica fornisce anche una chiara *rappresentazione* della dialettica hegeliana nei suoi tre momenti: immediatezza (universale astratto, pura attività del Pensiero) – determinazione, articolazione, scissione, differenza (particolarità astratta, coscienza empirica di sé e del mondo, in quanto *pensati*) – totalità organica (universale concreto coincidente con la singolarità concreta = Autocoscienza reale = unità di finitezza e Autocoscienza = pensiero pensante che pensa il finito pensando insieme se stesso = finito pensato riportato all'attività che pensa e insieme tenuto fermo come finito)¹⁴. Tale modello permette anche di capire che la successione dei tre momenti non è cronologica, ma logica: i tre momenti sono distinti a scopo descrittivo, ma in realtà sono compresenti, o meglio solo il terzo momento ha vera realtà, gli altri due non sono che astrazioni di comodo. In realtà, la forma

13 Tale comprensione potrebbe prendersi per una spiegazione scientifica, in quanto anche quest'ultima, in fondo, non fa che inserire ciò che bisogna spiegare entro il contesto di ciò che si considera riportandolo alle «leggi» dell'esperienza. Ma queste leggi sono leggi «determinate», cioè indicano anche le condizioni determinate che producono il fenomeno: vale a dire, la spiegazione scientifica deve coincidere con la *previsione* e permettere il nostro intervento operativo.

14 In Sannwald, op. cit., pp. 9-19, interessanti cenni sull'origine neoclassicistica (ideale greco – scissione presente – necessità di restaurazione dell'antica unità organicamente arricchita dalla distinzione) della triade dialettica. Sannwald fa interessanti riferimenti a Winckelmann, Humboldt, Goethe, Hölderlin e soprattutto a Schiller (cfr. in particolare p. 18), nonché naturalmente a Hegel. Sarebbe interessante approfondire le ricerche sull'origine di questo schema (oltre al neoclassicismo, Sannwald ricorda l'influsso di Rousseau), diffuso in tutto il romanticismo e che, tramite Hegel, è passato anche nelle concezioni di filosofia della storia del giovane Marx, e soprattutto in Engels, il quale ultimo lo ha applicato, per esempio, in alcuni scritti della vecchiaia (cfr. Engels, *Dialettica della natura*, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 41; 46-47; 60; Id., *Antidühring*, Roma, Edizione Rinascita, 1975, pp. 7-28). Anche Rossi, nel suo studio sulla dialettica hegeliana, in particolare sul mutamento di significato da essa subito specie riguardo al secondo momento (dal concetto illuministico critico di «alienazione come estraniamento dalla condizione umana, che implica una riappropriazione» al concetto romantico di «articolazione necessaria del Tutto nelle sue parti») indica come probabile termine mediatore il neoclassicismo diffuso nella cultura tedesca a cavallo tra '700 e '800 (cfr. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana. Vol. I: Hegel e lo Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1960, pp. 170 e sgg.). Come è chiaro, nella concezione romantica il secondo momento viene considerato parte necessaria del processo, per esempio del processo storico: l'organicità e la completezza così raggiunte nella storia vanno però a scapito dell'istanza rivoluzionaria illuministica. Veramente, questa istanza può essere vista, da un certo lato, anche nella concezione romantica (dal 2 momento *occorre* giungere al 3, che rinnova una più alta, articolata unità); ma il fatto che tale istanza sia inglobata in un processo necessario (che sia postulata una necessità super-umana) ne smussa in gran parte l'efficacia (è il noto problema posto dalla concezione «volgare» del marxismo; se il socialismo deve venire, perché darsi da fare? Come è chiaro, la risposta «una cosa può avvenire più o meno rapidamente: la nostra azione deve essere la levatrice della storia» non risolve niente). Su un uso del concetto di alienazione che permette un'organizzazione «pragmatica» del sapere storico senza rinunciare all'istanza rivoluzionaria, cfr. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Torino, Einaudi, 1957, pp. 171-173; idem, *Alle origini dell'etica contemporanea*. A. Smith, Bari, Laterza, 1957, pp. 200-202 (ripresi in Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Bari, Laterza, 1965: cfr. l'impostazione del libro nell'introduzione, p. 17 e sgg.).

unica dell'Autocoscienza non può essere pensata se non come forma di un contenuto diverso (la molteplice finitezza empirica dei vari io e del mondo esterno) tramite cui essa si differenzia onde riconoscersi come unica universale Autocoscienza, come Tutto, e realizzare quindi il suo concetto; vale a dire che, come si è già visto, il finito, il molteplice, è necessario all'infinito, in quanto è già posto nel suo concetto («attività pensante auto-cosciente universale»); l'Autocoscienza non può non porsi come *coscienza* (di sé come finito e del mondo esterno) se deve essere Autocoscienza: l'Autocoscienza, cioè, è nel suo concetto, e quindi deve essere in realtà, unità di finitezza e di universalità. D'altro lato il finito rinvia necessariamente all'infinito: solo inserito in esso trova la sua verità, che è la sua stessa necessità nel realizzarsi dell'Autocoscienza; altrimenti resta un dato inspiegato, esterno, qualcosa di «trovato» che non riusciamo a far veramente nostro, che ci contraddice. In questo modo si comprende lo sforzo di Hegel per trovare una vera unità dialettica tra finito e infinito, tra unità e distinzione, dove nessuno dei due termini prevalga e nessuno sia sacrificato, ma ognuno rinvii necessariamente all'altro, anche se, naturalmente, in ultima istanza è l'unità, l'universale, l'infinito che prevale sulla distinzione, sul particolare, sul finito, in quanto il secondo termine è pur sempre posto dal primo, pur essendo necessario a questo primo che non può non porlo e non è realtà senza di esso.

Passiamo ora ai limiti dell'interpretazione di Bauer. In primo luogo, come è chiaro, tale interpretazione non supera affatto il «sostanzialismo» che essa critica. Da un lato, come si è visto, essa rimane *necessaristica*: anche essa sostiene che la differenza *deve* svolgersi dall'universale, perché è contenuta nel *concetto* di esso, il che è quanto dire che l'universale si svolge perché ciò è nella sua *natura*. Al di là dell'Autocoscienza si pone, dunque, *l'essenza* della Autocoscienza, che contiene in sé tutto lo sviluppo logico necessario¹⁵.

In secondo luogo, nel rapporto dell'io empirico coll'Autocoscienza universale resta un ineliminabile residuo di trascendenza. Infatti io, in quanto persona empirica, sono *posto* dall'Autocoscienza universale e il riconoscere che quest'ultima è la *mia* essenza (vale a dire che io, in quanto persona empirica sono un momento necessario di *me stesso*, in quanto Autocoscienza universale) non ci sembra salvi molto il normale concetto di responsabilità individuale: sta di fatto che non sono io che controllo il processo, e che non posso volere che esso non avvenga: questa Autocoscienza universale resta sempre assai vicina al vecchio Dio, e il mio rapporto ad essa resta sempre un rapporto sostanziale¹⁶.

Infine, il pensiero non è sempre pensiero logico, puro: nel pensiero c'è tutta una gradazione, dalla sensazione al concetto; in tutti gli uomini che non sono ancora arrivati ad essere filosofi, l'Autocoscienza non ha ancora realizzato il suo concetto, vale a dire che essa, quand'è finitezza, non è consapevole che il finito è una sua produzione: la produzione del finito è quindi una produzione inconscia¹⁷; e in che si distingue allora l'Autocoscienza nel momento della finitezza

15 In fondo, si tratta della vecchia questione della libertà o necessità di Dio: la soluzione di Bauer (che qui coincide effettivamente con quella di Hegel), il riconoscimento cioè dell'identità dialettica di libertà e necessità, non avrebbe certo contentato un volontarista: in fondo, in questa concezione, *Dio non è libero di non diventare libero giungendo all'autoriconoscimento*: sapersi è la sua necessità, anche se è al tempo stesso la realizzazione del suo Fine.

16 Il che significa, come si è detto, che Bauer è rimasto hegeliano, cioè che egli non ha superato la visione speculativa della predicazione; ed è inutile protestare che non c'è più nessuna trascendenza poiché l'essenza non ha realtà che in ciò di cui è essenza: è la *base* del rapporto Universale-molteplicità, che va rovesciata: Hegel, Bauer e Gentile nella controversia degli universali sarebbero sempre rimasti dei realisti.

17 Il motivo dell'«inconscio» andrebbe seguito in tutta la filosofia post-kantiana, della quale costituisce uno dei temi principali. Per quanto riguarda Hegel, si dovrebbe considerare una delle parti meno studiate del sistema, quella sullo «spirito soggettivo», in particolare l'antropologia e la prima parte dello «spirito teoretico» nella psicologia; ma cfr. anche *St. Fil.*, II, 176: «la storia è l'idea che si realizza in modo naturale,

dall'«esecrato «spirito» non ancora diventato «assoluto»? E lo spirito assoluto non è, d'altro lato, Autocoscienza realizzata, unità di coscienza finita (di sé e del mondo) e di Autocoscienza?¹⁸.

Ad una analisi più precisa, dunque, l'interpretazione di Bauer non rivela differenze essenziali rispetto all'interpretazione «sostanzialistica» cui essa pretendeva di contrapporsi. E questa stessa netta contrapposizione sostenuta da Bauer non rientra, in realtà – come ogni contrapposizione che non si riconcili in una superiore unità – nello spirito del sistema hegeliano. Una volta che il finito sia stato ricondotto all'infinito, riconoscendo al tempo stesso la sua (del finito) necessità, cessa l'atteggiamento di lotta, l'atteggiamento soggettivo che è volto a negare la realtà empirica, a ricondurla nell'Autocoscienza: continuare ad insistere in tale atteggiamento come fa Bauer, significa dar troppo peso al finito, far sospettare che esso non sia stato affatto «superato». Per colui al quale ormai il mondo è il suo mondo non vi è più distinzione di soggetto ed oggetto; egli non si preoccupa tanto di ricondurre il finito all'Uno (questo è solo il primo stadio, il più semplice) quanto piuttosto di svolgere di nuovo nella sua determinatezza la realtà, che per lui ormai coincide col concetto (oggettivo) e col pensiero (soggettivo), onde riconoscersi nella sua intera ricchezza e godersi in essa. Tutt'al più, si potrà accentuare l'uno o l'altro dei due lati a seconda degli oggetti che si stanno considerando (per es. il lato soggettivo in un momento «gnoseologico», il lato oggettivo trattando di un organismo) o dell'avversario con cui si polemizza.

L'atteggiamento di Bauer è dunque solo la *premessa* di Hegel, è un Hegel, per così dire, che si è fermato ad un certo stadio della *Fenomenologia*¹⁹: una volta che si sa che il tutto rientra nella *forma* del Pensiero, si può passare a svolgere il contenuto, pur tenendo fermo *che esso si svolge in quella forma* (o meglio, che esso non è che l'esplicazione di essa: lo stesso svolgersi della forma costituisce il contenuto e viceversa²⁰).

senza la coscienza dell'idea»; III/2, 416: «lo Spirito produce se stesso come natura [...] (essa) è la sua opera incosciente, in cui esso è a se stesso un altro, non come 'spirito'» (sottolineature nostre). Come è chiaro, il motivo dell'«inconscio» non è altro che una trascrizione idealistica dell'autonomia delle cose fuori di noi, una specie del Dio di Berkeley che ci fornisce le immagini che poi sono le cose. Come già si è detto, ciò non è altro che un'interpretazione delle cose (la cui «trascendenza» non viene affatto intaccata) in termini di «spirito», cioè in modo a noi familiare, che dovrebbe servire a conciliarci con la realtà, a renderla «nostra», a «dominarla». La tendenza è giusta, ma la soluzione più immediata – l'antropomorfismo, di cui, come diceva Feuerbach, l'idealismo, come la religione, è in fondo una specie – è illusoria, e non ci dà nessuna possibilità determinata di controllo: solo considerando autonoma la natura, liberandola dall'antropomorfismo, possiamo veramente dominarla, diceva Bacone; la pretesa immediatistica vuole entrare in un sol colpo nel cuore delle cose e resta impotente, pura contemplazione ed accettazione di ciò che rimane quello che è, mentre si crede di «dominarlo» restando – e ciò è indicativo – «presso di sé», in quiete. Che poi la religione e la filosofia speculativa si possano spiegare antropologicamente (Feuerbach) e storicamente (Marx: cause economico-sociali della alienazione, interesse delle classi dominanti a perpetuarle) e che, in particolare, l'idealismo tedesco si possa vedere come ripristino illusorio della «potenza» dell'uomo nelle miserevoli condizioni della Germania dell'epoca, questo è un altro discorso, che non giustifica certo, ma anzi confuta i tentativi di alcuni filosofi di oggi di riproporci la filosofia speculativa o, peggio ancora, la religione.

18 Cfr. Hegel, *St. Fil.*, III/2, p. 416: «Sembra che lo spirito universale sia riuscito [...] ad intendere finalmente se medesimo come *spirito assoluto* [...] cessa la lotta tra l'autocoscienza finita e l'*autocoscienza assoluta* [...] l'autocoscienza finita ha cessato d'esser finita; in tal modo, d'altra parte, l'autocoscienza assoluta ha conseguito quella realtà, che prima le mancava». D'altro lato, Hegel passa dall'Autocoscienza allo spirito: cfr. qui sopra, nota 10.

19 Cfr. qui sopra, nota 10.

20 Il tentativo hegeliano è proprio quello di presentare il contenuto come necessario, come derivazione logica, di identificare analitico e sintetico. Che poi la derivazione non sia per nulla analitica (che se fosse tale nessun contenuto realmente nuovo potrebbe nascere) ed il processo possa andare avanti solo tramite l'interpolazione di elementi assunti surrettiziamente dal mondo empirico che resta nello sfondo ed alla cui

Ma nello svolgimento sarebbe noioso ricordare ogni momento chi è il vero soggetto che si sta svolgendo: man mano che si procede, esso indietreggia nello sfondo (da cui si è cominciato), e lo svolgimento assume un andamento «oggettivo», salvo, naturalmente, il ritorno finale in primo piano di ciò da cui si era partiti, ormai completamente esplicitato nella sua ricchezza e consapevole di se stesso in tutte le sue distinzioni.

In complesso, dunque, la contrapposizione stabilita da Bauer tra l'interpretazione «autocoscienzialistica» e quella «sostanzialistica» appare come una forzatura unilaterale nei confronti di Hegel²¹; tuttavia può essere di qualche utilità pragmatica la distinzione che si è venuta delineando, tramite l'analisi del testo baueriano, tra due diverse possibilità di «vedere» Hegel, o, più in generale, tra due diversi «atteggiamenti» dell'idealismo (uno più «spinoziano» o «schellinghiano», oggettivo, sostanzialistico, l'altro più «fichtiano», soggettivo, autocoscienzialistico): atteggiamenti che, a nostro avviso, hanno la radice della loro possibilità nel diverso rapporto che può porsi tra l'io e l'assoluto; se l'io, più umilmente, si vede come circoletto dentro un circolo più grande, come parte dell'assoluto che resta indipendente da esso, avremo l'atteggiamento sostanzialistico; se il circoletto dell'io «cresce» fino a coincidere col circolo dell'assoluto, se cioè l'io accentua, di sé, non il lato finito, ma il fatto di essere l'attività stessa dell'assoluto, per cui la razionalità che pone la realtà è questa stessa razionalità che ora è attiva in me, che sono io, avremo l'atteggiamento autocoscienzialistico; ed è chiaro che l'ambivalenza del rapporto rende possibile che uno stesso filosofo passi dall'uno all'altro atteggiamento, come realmente è avvenuto, ad esempio, con le diverse fasi della filosofia di Schelling.

ricchezza si deve arrivare (trasfigurandola però come necessaria, in quanto termine del processo logico), questo non è neanche da ricordare.

21 Cfr. Marx, *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967, paragrafo su «Il circolo speculativo della critica assoluta e la filosofia dell'autocoscienza», p. 179 e sgg.