Alla ricerca delle fonti culturali dell'antisemitismo contemporaneo, qualcuno ha puntato il dito, tra l'altro, contro i classici della filosofia tedesca, tra i quali Kant, Hegel e Marx. Questo libro è dedicato alla discussione di una simile accusa. Per quanto riguarda Marx, in particolare, si prova che, nei suoi scritti, l'ebreo di cui si tratta non è che un *fantasma*: la *proiezione* che borghesia e capitale fanno di sé nella *figura* dell'ebreo, cioè di *Shylock*, che è, appunto, un fantasma antisemitico. Marx riporta questo *fantasma* proiettato in chi l'ha proiettato, agli "elementi pratici della società borghese" che, nell'ebreo/fantasma, "trova un riflesso fantastico". Sicché: "L'emancipazione degli ebrei in uomini", non è, secondo Marx, "impegno speciale degli ebrei", ma "pratico impegno generale del mondo di oggi, che è *ebreo* nell'intimo del cuore". Si tratta dell'"impegno di togliere l'*ebraismo della società borghese*, la disumanità della prassi vitale, di oggi, che ha il suo apice nel sistema del denaro", come si legge ne *La sacra famiglia*.
I saggi qui presentati hanno la loro origine negli interventi pronunciati nel convegno: *Il riemergere dell'antisemitismo: radici storiche e risvolti attuali,* organizzato dal "Centro di documentazione ebraica contemporanea" con la Facoltà di Lettere e filosofia e con la Facoltà di Scienze politiche dell'Università degli studi di Milano il 24 e 25 marzo 1981, opportunamente ampliati e rielaborati con l'aggiunta di una nuova traduzione della marxiana *Questione ebraica*.

Livio Sichirollo, già ordinario di Storia della filosofia *nell'Università di Urbino, è ora ordinario di* Filosofia morale *nell'Università degli studi di Milano. Tra i suoi libri:* Storicità della dialettica antica *(Padova, 1965),* Per una storiografia filosofica *(Urbino, 1970),* Una realtà separata *(Firenze, 1972),* Dialettica *(Milano, 1973),* Fede e sapere: Giobbe e gli amici *(in AA.VV.* Hegel interprete di Kant, *Napoli, 1981).*

Luciano Parinetto insegna presso la cattedra di Filosofia morale *dell'università degli studi di Milano. Tra i suoi libri:* Marx: Sulla religione *(III ed. Firenze, 1980),* Magia e ragione: una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750 *(Firenze, 1974),* Né dio né capitale *(Milano, 1976),* Corpo e rivoluzione in Marx: morte, diavolo, analità *(Milano, 1977),* Alienazione e utopia in Lessing, *con la traduzione del* Doktor Faust *e di altri scritti di G. E. Lessing (Milano 1981).*

ISBN 88-7061-761-0

L. 7.500
(IVA inc.)

Luciano Parinetto - Livio Sichirollo
marx e shylock



Luciano Parinetto
Livio Sichirollo

testi e studi 12

marx e shylock

Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico

con una nuova traduzione di Marx La questione ebraica

Edizioni UNICOPLI Milano

Luciano Parinetto
Livio Sichirollo

marx e shylock

Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico

con una nuova traduzione di
Marx La questione ebraica

Edizioni
UNICOPLI
Milano

La traduzione de *La questione ebraica* di K. Marx
é di Luciano Parinetto.
In copertina: A.W. Iffland, nel ruolo di *Shylock*
(riproduzione di una stampa dell'epoca).

Copyright © per i rispettivi saggi e traduzione di Livio Sichirollo e Luciano Parinetto.
Copyright © 1982 by Edizioni Unicopli - via R. Bonghi, 4 - 20141 - Milano, Tel. 8466502.

E' vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata.

ISBN 88-7061-761-0

Gli studi qui presentati hanno la loro origine negli interventi pronunciati nel convegno: "Il riemergere dell'antisemitismo: radici storiche e risvolti attuali", organizzato dal "Centro di documentazione ebraica contemporanea" con la Facoltà di lettere e filosofia e con la Facoltà di scienze politiche dell'Università degli studi di Milano il 24 e 25 marzo 1981.

I testi naturalmente sono stati ampliati e rielaborati; una nuova traduzione della marxiana "Questione ebraica" è stata qui aggiunta; tuttavia la presente elaborazione potrebbe considerarsi suscettibile di sviluppi soprattutto verso due direzioni: la considerazione del pensiero di Fichte a proposito del mondo ebraico (la trattazione di questo autore avrebbe richiesto ancora troppo tempo e spazio per la presente pubblicazione) e la presentazione di un saggio introduttivo di storia sociale e/o di storia delle idee che metta a fuoco almeno gli estremi del problema, in generale, per l'intera epoca: impresa, é ovvio, non semplice.

Livio Sichirollo
Luciano Parinetto

Livio Sichirollo

NOTE SUL MONDO EBRAICO IN KANT E IN HEGEL

Premessa

Come è noto, la questione - e i relativi testi kantiani ed hegeliani - è stata oggetto di una letteratura notevole in quantità e qualità. E' difficile che chi scrive possa aggiungere una sua personale opinione: si vorrà benevolmente tener conto che la sola specializzazione dell'autore di queste righe è certa sua consuetudine con le opere di Kant e di Hegel, un limite tale che avrebbe dovuto prudentemente consigliare di rinunciare all'impresa. Tuttavia non è parso inopportuno rileggere e presentare alcuni testi, che sono stati al centro di polemiche anche violentissime.

Si aggiunga che sia sul versante della storia della cultura in senso stretto sia su quello della storia dell'antisemitismo disponiamo di lavori equilibrati e ben documentati, che diamo per presupposti. Per tacere delle opere di Hermann Cohen e Leo Strauss mi limito qui a ricordare: A. Lewkowitz, *Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, Breslau 1935, rist. Hildesheim-New York 1974 e L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. De Voltaire à Wagner*, Paris 1968. Per i motivi esposti, seguendo l'esempio di Mittner (*Storia della letter. ted. Dal pietismo al romanticismo* (1700-1820), rinuncio ad una presentazione generale (cioé generica!) della questione nel '700 inteso nel suo complesso (v., in Mittner, nell'Indice degli argomenti la voce *Ebrei, Ebraismo*). Mi pare di aver riscontrato un accordo di fondo con la tesi kantiana esposta nel celebre *Was ist Afklärung*?: il secolo di Federico considera come un dovere di nulla prescrivere agli uomini nelle cose di religione, lascia piena libertà, tanto da respingere da sé anche il nome orgoglioso di tolleranza (un'osservazione che non è mera curiosità: Kant avrebbe usato il termine "Toleranz" solo due volte negli scritti a stampa, se è giusto il *Wortindex zu K. s G.S.* elaborato da D. Krallmann-H.A. Martin, Berlin 1967: certo, sappiamo che Kant era sulla linea di Bayle e Spinoza). Per altro v. H. Brunschwig, *L'émancipation des Juifs en Prusse à la fin du XVIII^{e} siècle*, thèse inédite, Paris, 1946.

Lascio, dunque, a queste note il loro carattere frammentario, di breve riflessione sui testi, destinate, come ho detto, ad un pubblico di studenti.

1.

Le riflessioni kantiane sul mondo ebraico sono scarse, tarde (le principali, per quanto mi risulta, si leggono nelle opere degli anni 90) e non mi sembrano particolarmente significative; la sua fonte sembra essere il solo Spinoza mediato da Mendelssohn (cfr. H. Cohen, *Innere Beziehungen der kantischen Philos. zum Judentum*, in *Jüdische Schriften*, Berlin 1924, I 284-285,ma anche *Die Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, 391). Si deve ancora dire che la Bibbia di Kant, le sue sottolineature e le sue *Randbemerkungen* rivelano ben poco (l'attenzione è rivolta soprattutto al Nuovo Testamento: cfr. tr. it. in app. a I. Mancini, *K. e la teologia*, Assisi 1975); poco anche si ricava dal catalogo della biblioteca di Kant pubblicato da Warda (*I. K.s Bücher...*, Berlin 1922).

Cominciamo da un passo che mi sembra del tutto marginale. *Pace perpetua* (1795), sez. II, alla fine, in nota: "Le feste di ringraziamento che si celebrano durante la guerra per una *vittoria* riportata, gli inni che (da buoni israeliti) si levano al Signore degli eserciti, non contrastano meno [anche in relazione al ricorso alla guerra, di cui ha fatto questione immediatamente prima] coll'idea morale di Dio, padre degli uomini, poiché essi, oltre l'indifferenza dei popoli rispetto al modo di far valere il loro reciproco diritto (il che è già cosa abbastanza triste), rivelano anche la soddisfazione di aver distrutto la vita e la felicità di tanti uomini" (tr. it. in *Scritti politici...*, Torino 1956, 301-302). Ciò che conta nel passo, a parte l'eventuale ironia della prima parentesi, è la trasformazione, tipica dell'argomentare kantiano soprattutto negli scritti storici e politici, di un particolare in un caso generale: ciò che gli interessa è l'indifferenza, degli uomini e dei popoli, in fatto di diritto, cioé per Kant, in fatto di morale (un'indifferenza che in questo caso è una variante, e un risultato, della loro pigrizia, del loro essere interessati).

Un altro passo, marginale, appare più complesso. *Antropologia* (1798), § 46, in nota: nel testo il discorso verte sulla lealtà e sull'inganno, quindi su ingannati e ingannatori; l'esemplificazione in nota riguarda i Palestinesi (come Kant chiama qui gli Ebrei), che, dopo il loro esilio, per il loro spirito usuraio, si sono guadagnati, almeno in gran parte, una reputazione non infondata di frode. Ora, dice Kant, è veramente

strano pensare una nazione di ingannatori - ma è altrettanto strano pensare ad una nazione di puri commercianti, membri non produttivi della società (come gli Ebrei di Polonia, per es.). La continuazione della nota a me sembra più interessante dell'osservazione iniziale, che è poi un'opinione comune. Non si dimentichi che *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden (1781)* di C. G. Dohm, l'emancipatore tedesco degli ebrei, si sofferma proprio su questo punto, "la loro inclinazione all'usura e ai guadagni fraudolenti", e lo trovo citato da R. Misrahi (*Marx e la questione ebraica*, Firenze 1974, 118), agli occhi del quale Kant è senz'altro un antisemita (l.c.). Due questioni interessano Kant: 1) la *Verfassung* (termine più ampio, evidentemente, di costituzione politica) di questa comunità, in maggioranza di mercanti, sanzionata da antichi statuti, riconosciuti da noi stessi, e che va conservata; 2) "Invece di progetti inutili per moralizzare questo popolo quanto alla frode e all'onorabilità, intendo piuttosto esporre una mia congettura circa l'origine di questa strana costituzione (cioè di un popolo di soli mercanti)".

Il primo punto mostra quale fosse per Kant il fondo del problema, indipendentemente dal suo condividere un'opinione comune. Quanto al secondo punto sarebbe interessante innanzi tutto poter individuare le fonti e le allusioni di Kant: Dohm? Mendelssohn? In secondo luogo, l'analisi che presenta Kant dell'origine della ricchezza nell'antichità per mezzo del commercio, in connessione con la centralità della Palestina, è degna di riflessione, anche se le tappe indicate sono troppo schematiche, e viene lasciata cadere la fase e la componente dell'agricoltura: il fenomeno del regno di Salomone, la rovina di Roma, la diffusione in Europa: "Cosicché la loro dispersione in tutto il mondo con la loro unità religiosa e linguistica non deve attribuirsi ad una maledizione caduta su questo popolo, ma piuttosto deve essere considerata come una benedizione: la loro ricchezza rapportata agli individui, supera probabilmente quella di ogni altro popolo di ugual numero di persone". Concludendo, Kant riassume le sue considerazioni secondo la tesi che gli è cara almeno dall'epoca delle *Idee di una storia universale*: l'astuzia della natura, arte forzata della storia - ma riprende ancora un'opinione comune piuttosto banale: la ricchezza ebraica in generale. Non so, ma non mi risulta che gli Ebrei della Prussia orientale e di Polonia fossero particolarmente ricchi, anzi!

Parlare di passo antisemita per eccellenza, come fa Poliakov, che cita Weininger, e di gretto odio, come fa Misrahi, mi sembra francamente eccessivo. Ma non intendo entrare in questa discussione. Vorrei solo ricordare che fra gli scolari, gli uditori e gli amici di Kant c'erano molti Ebrei, che lo frequentavano proprio per la sua vivacità, spregiudicatezza e imparzialità: lo ricorda Cohen (cit.), ma vi si era soffermato anche J. Guttmann (*Kant und das Judentum*, in "Schriften" hrsg. v. d. Gesellschaft z. Förderung der Wissenschaft des Judentums, 1908, 45-48, che riporta anche un episodio patetico). A mia conoscenza non ho trovato nelle biografie e nell'epistolario dei contemporanei, e neppure nella letteratura del periodo, reazioni di sorta a queste prese di posizione di Kant (come del resto neppure nei confronti delle riflessioni religiose che vedremo fra poco). Mi rendo per altro conto che dovrei poter disporre di un'informazione più ampia. (Sui temi dell'*Antropologia* v. G. Tonelli, *Kant e i caratteri delle nazioni*, in "Quaderni della Biblioteca di Filosofia di Torino", n. 51, s.d. ma 1974, che contiene anche una piccola bibliografia sull'argomento).

La religione nei limiti della semplice ragione (1793 e 1794): parte III, sez. II: *Rappresentazione storica della graduale fondazione del dominio del buon principio sulla terra*. La sez. I, com'è noto, era dedicata alla Rappresentazione filosofica della vittoria del buon principio (la sincerità dell'intenzione) sul cattivo e della fondazione d'un regno di Dio sulla terra, e si articolava su due temi: il concetto di una repubblica morale come quello di un popolo di Dio governato da leggi morali e il passaggio graduale dalla fede ecclesiastica alla fede religiosa pura, interprete suprema. In questo quadro Kant svolge le sue considerazioni sul giudaismo: "... si vede a un primo sguardo che la fede giudaica non ha alcun rapporto essenziale con questa fede ecclesiastica, di cui noi vogliamo considerare la storia ... benché la religione giudaica abbia preceduto immediatamente la chiesa cristiana e sia stata l'occasione materiale della sua fondazione". E così continua: "La fede giudaica, nella sua istituzione originaria, non è altro che un complesso di leggi statutarie sul quale si fondava una costituzione statale; giacché i complementi morali che le furono aggiunti ... non fanno parte, è cosa indubitabile, del giudaismo in quanto tale". Queste le sue caratteristiche: 1) un Dio unico, reggente temporale, non rappresentabile in immagini (concezione alla quale tende la maggior parte degli altri popoli; ma nella *Critica*

del giudizio, nell'Osservazione generale che segue il §29, c'è un passo che merita una citazione: "Forse non v'è nel libro delle leggi degli Ebrei un passo più sublime di questo comandamento: Tu non ti farai alcuna immagine o figura di ciò che è in cielo o in terra o sotto la terra ecc. Questo solo precetto può spiegare l'entusiasmo che sentiva il popolo ebreo per la propria religione, nel suo periodo migliore, quando si paragonava con gli altri popoli..."), e il suo popolo separato dal resto dell'umanità; 2) le prescrizioni che riguardano esclusivamente azioni esterne non sono date con l'esigenza di unire alla loro osservanza l'intenzione morale; 3) il sistema della retribuzione terrena (anche nei confronti della posterità) rende inutile quella fede in una vita futura senza la quale "non si può concepire alcuna religione"; 4) il cristianesimo proviene dal giudaismo, "improvvisamente, ma non senza essere stato preparato" (qui il tema della "rivoluzione" [dell'intenzione], *completa, pubblica*), grazie alla penetrazione, nell'epoca posteriore ai Patriarchi, di dottrine morali a poco a poco divenute pubbliche e di molta "sapienza straniera (greca)".

Il passo presenta due aspetti. Il primo, problemi di ordine strettamente religioso e teologico per coloro che, come Hermann Cohen, hanno tentato un'interpretazione etica della religione nell'ambito del giudaismo: Kant è rimasto l'interlocutore per eccellenza (v. Cohen e Guttmann, citt., ed ora W. Kluback, *Judaism in the philosophy of H. Cohen*, testo del dattiloscritto, in corso di stampa, che mi è stato gentilmente comunicato; ma si veda anche P. Martinetti, *La religione della ragione in Cohen*, in "Rivista di filos.", 24, 1933, 189-216, che mette in luce le contraddizioni di questa posizione).

Il secondo è da ricondursi a quella filosofia della storia della religione sulla quale si è soffermato un recente interprete (Y. Yovel, *Kant and the philosophy of history*, Princeton U.P. 1980, 206-218): alla kantiana religione razionale o dell'intenzione o morale si arriverà (se e quando non è dato sapere) per tappe storiche successive, per graduali affermazioni del buon principio, cioé la sincerità dell'intenzione, e quindi attraverso continue purificazioni dell'ortodossia di "orgogliosi interpreti", del "preteso rappresentante di Dio", delle fedi ecclesiastiche: Cristo balza fuori dal mondo ebraico, la Riforma dalle aberrazioni del cristianesimo nel cattolicesimo, e la Chiesa razionale della repubblica morale da una *eventuale* purificazione del Protestantesimo; l'"epoca attuale" lo lascia sperare sia per il suo "lasciar sviluppare sempre più il germe della vera fede religiosa" sia perché tale germe è già deposto "soltanto in alcuni, ma tuttavia pubblicamente" (è dubbio a chi Kant alluda: ai pietisti? ad un gruppo di opinione? ad alcune persone particolari?). A questo punto Yovel fa una giusta osservazione: esegesi biblica, considerazioni sul mondo ebraico, filosofia della storia della religione sono subordinate in Kant al suo sistema in generale come è esposto nella *Religione*: c'è un dovere, non degli uomini verso altri uomini, ma del genere umano verso se stesso, cioé "l'essere oggettivamente destinati, nell'idea di ragione, ad un fine comune, alla realizzazione del sommo bene, che è un bene comune a tutti" (... der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts; tr. Yovel, p. 217: the promotion of the highest good as a social good. Cfr. *Religione*, parte III, sez. I, cap. II, all'inizio).

Il testo *Intorno alle sette religiose* nel *Conflitto delle facoltà* (1798: Sez. I, cap. II, Nota generale) mi sembra strettamente connesso al precedente ed è dettato dallo stesso spirito. "La diversità delle opinioni in vista della maggiore o minore opportunità del veicolo della religione quanto al suo fine supremo (il miglioramento morale degli uomini) può senza dubbio esser causa di una diversità di sette di chiesa (Kirchensekten), ma non deve per questo causare quella diversità di sette religiose (Religionssekten) che si oppone nettamente all'unità e all'universalità della religione (dunque della Chiesa invisibile)". Kant auspica allora che cattolici e protestanti illuminati potranno reciprocamente considerarsi fratelli in religione, senza tuttavia fondersi, gli uni e gli altri nell'attesa - durante la quale lavoreranno a quel fine - che il tempo avvicini a poco a poco le forme della fede. Così anche gli Ebrei: inutile pensare ad una loro conversione (Mendelssohn); tra di loro, già oggi, dice Kant, si verificano concezioni religiose purificate, che rifiutano l'esteriorità del vecchio culto, ormai inutile: in tal caso bisognerebbe lasciare a questo popolo - istruito, educato, atto a tutti i diritti della condizione civile - la libertà di interpretazione della Thora e del Vangelo per poter distinguere la maniera nella quale Gesù parlava, ebreo a ebrei, da quella nella quale parlava in generale agli uomini come maestro di morale. "L'eutanasia del giudasimo è la pura religione morale con l'abbandono di tutti i vecchi dogmi...", il che porterà alla fine, almeno in ispirito, la conclusione del grande dramma dell'evoluzione re-

ligiosa sulla terra, quando non vi sarà che un solo pastore e un solo gregge. Eutanasia del Giudaismo, ma insieme di tutte le fedi ecclesiastiche, storiche.

Il testo, che in parte ho parafrasato, non aggiunge nulla ai precedenti, conferma se mai l'ultimo riportato, dalla *Religione*. Mi limito, dunque, a qualche osservazione conclusiva. Yovel ha ragione: come Spinoza, Kant utilizza la Bibbia e ne trae esemplificazioni al fine di far passare i propri interessi filosofici, che coinvolgono anche problemi di religione, ma ne sono a loro volta coinvolti (si pensi solo al rapporto sapere-fede della ragione: su questo punto, fondamentale in Kant, mi si consenta di rinviare al mio lavoro: *Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli 1981); ma ha torto quando dice che Kant non avrebbe cercato nella Bibbia prove di nessun genere, e non avrebbe neppure aderito all'originario spirito della Scrittura, di liberazione degli uomini dalla superstizione (Yovel, cit., 214-215).

Mi limito ad attirare l'attenzione su due opere. Le *Congetture sull'origine della storia* (1786). Kant dichiara di avventurarsi in un viaggio di piacere, ma: "chiedo il favore che mi sia concesso di valermi della sacra Scrittura come di un documento e di immaginare che il cammino che io percorro sulle ali della fantasia, ma senza abbandonare il filo conduttore della ragione e della esperienza, risponda esattamente alla via tracciata storicamente dalla Bibbia...", e cita *Genesi* II-IV. La ricostruzione di queste origini, un commento "filosofico", non certo teologico, ha qualcosa di entusiasmante, come tutti sanno (e non è possibile presentarla in questa sede): vorrei solo ricordare la connessione male-libertà, tema centrale della *Religione*: "la storia della natura comincia col bene, perché essa è opera di Dio; la storia della libertà comincia col male, perché essa é opera dell'uomo", e la chiusa, che si innesta in un tema centrale dell'intera filosofia critica: l'uomo ha cominciato ad usare della ragione per abusarne (cfr. *Scritti politici...*, cit., 202, 211). Mi rendo conto che la questione è complessa. Il problema si sposta, e Yovel non manca di sottolinearlo: *come* Kant leggeva la Bibbia? E' lo stesso caso di Spinoza, e andrebbe studiato (come per Spinoza ha fatto L. Strauss in *Persecution and the art of writing*, Glencoe, Ill., 1952).

Ma smentisce Yovel la figura di Giobbe preso ad esempio nel saggio *Sull'insuccesso di ogni tentativo di teodicea* (1791). Giobbe è il giusto che, perseguitato dall'ira dell'Onnipotente, si dichiara per il sistema dell'incondizionatezza del decreto divino, e ci mostra - nel dibattito con gli amici, cioé, forse, con i teologi del tempo - come la religione e la fede si fondino sulla morale e non viceversa, come solo la fede, per debole che essa sia, fondi una religione non dell'interesse ma della buona condotta. Noto, del tutto in margine, che Giobbe, a differenza dei suoi amici, non risulta essere un personaggio ebraico. Kant lo sapeva?

Infine, può avere qualche significato notare che il libro sulla *Religione* si chiude con una citazione di San Marco (IX 24): "Credo, Signore, aiuta la mia incredulità". Un omaggio a Giobbe? (nella *Religione* Giobbe non è citato, ma vi si allude chiaramente: parte II, sez. I, alla fine del - c). Difficile stabilirlo, ma rifletto sulla chiusa, sulla risposta di Giobbe all'Eterno: "Mi metto la mano sulla bocca. Ho parlato una volta ma non riparlerò... due volte, ma non continuerò" (40, 4-5). Sta qui uno dei segni di ciò che intendeva Kant per continuità fra Antico e Nuovo Testamento (un segno che non smentisce la "rivoluzione" di cui si è detto)?

(PS. Ho lasciato cadere un'osservazione di A.M. di Nola che nel presente contesto meriterebbe di essere approfondita: "... è pure evidente che, al di là del parallelismo con le concezioni dualistiche iraniche, sussistono nella dottrina del male radicale come difetto della volontà nelle sue scelte, talune profonde analogie con la dottrina farisaica delle *due tendenze* in conflitto fra loro, così che, per uno strano gioco di influenze culturali, Kant ripeteva, in termini filosofici, le tesi che il pensiero giudaico, cui egli aveva negato diritto di cittadinanza religiosa, aveva avanzato in forme molto chiare nei primi secoli avanti Cristo": in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1971, III 1042: s.v. *Kant*).

2.

Completamente diverso è l'atteggiamento di Hegel. Non possiamo non ricordare ciò che ha scritto Banfi: la religione non sta più dinnanzi

al pensiero di Hegel come un'esperienza personale o come un problema da risolvere, ma come un'effettiva realtà spirituale, ricca di figure, intrecciata nella sua evoluzione storica con le altre forme della cultura; egli manifesta un atteggiamento del pensiero *nuovo*, e nessuno ebbe prima egual senso della complessa struttura della vita religiosa (cfr. *La filosofia della religione in Hegel*, 1931, ora in *Incontro con Hegel*, Urbino 1965 - e la tesi, opposta, di Martinetti conferma questo intendimento: v. *La filosofia religiosa dell'hegelianismo*, in *Ragione e fede*, Torino 1944[2]).

Detto questo vorrei far notare che considerazioni tematiche sul mondo ebraico si leggono soprattutto nei cosiddetti *Scritti teologici giovanili* (e in qualche altro scritto del periodo di Jena) da Hegel *non* pubblicati. Li lascerei quindi a parte, limitandomi a qualche osservazione e a riportare una pagina di Rosenkranz che mi sembra equilibrata nel delineare i momenti più significativi: "Ha compiuto molte ricerche sul concetto di storia ebraica dal punto di vista teologico e si è talvolta addentrato nei dettagli più minuti, specialmente nella caratterizzazione di Abramo e di Mosé. Gli sembrava molto importante per lo sviluppo della stessa storia ebraica che il popolo avesse compiuto il passaggio dalla vita pastorale allo Stato non senza influssi stranieri ed avesse legato la sua *indipendenza ad un'universale inimicizia*. Trovò quindi nella costituzione degli ebrei una scissione della natura realizzata in modo tale, che essi, per la loro dipendenza dalla legge, cercavano compenso nella caparbietà di un culto, che non era altro se non contrapposizione alla natura" mi permetto di segnalare che questa biografia, del 1844, a lungo trascurata e sottovalutata per motivi diversi, si rivela col tempo del più grande interesse appunto per la sua acutezza ed equilibrio storici ed interpretativi: tr. it. Firenze 1966, 68). Ritroveremo i due punti sottolineati da Rosenkranz rispettivamente nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e nella *Filosofia del diritto*.

In altre parole: esperienza della scissione, Dio padrone assoluto della terra e del popolo, l'indipendenza come dolore e infelicità, il nazionalismo in conflitto con l'universalità di Dio: gli uomini e il mondo sono quindi un niente, vuoto e "brutto"; la religione diviene l'immagine opposta della religione bella (cfr. O. Pöggeler, *L'interprétation hégélienne du Judaisme*, in "Archives de philos.", 44, 1981, 189-237:

uno strumento ampio e bene informato: l'autore sottolinea come in questi scritti il mondo ebraico vada letto, in filigrana e talora esplicitamente, in relazione alla situazione tedesca contemporanea, alla "bella" religione greca, a certa teologia filosofica e a certa filosofia contemporanea che coinvolge e i tentativi di un Mendelssohn e lo stesso rigorismo della morale kantiana). Poliakov si sofferma per es. (III 202) sulla nota, dura pagina de *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, sul non riconoscimento di Gesù-Dio da parte degli Ebrei: "Come avrebbero potuto riconoscere in un uomo qualcosa di divino, essi, i poveri, che portavano con sé soltanto la coscienza della loro miseria, della loro profonda servitù, della loro opposizione al divino, la coscienza di un abisso incolmabile fra uomo e Dio?"; Hegel aggiunge: "... essi sentivano di essere un nulla ... lo spirito infinito non può stare nella prigione di un'anima ebraica, né il tutto della vita in una foglia secca" (Nohl, 312; tr. it., Napoli 1972, 424): come sempre lo spirito ebraico è configurato qui come esperienza di un negativo racchiuso in se stesso (a questa configurazione Hegel rimarrà sostanzialmente fedele) - ma il testo continua, e la critica investe poi tutto il cristianesimo che si positivizza, un oggettivo che travolge il soggettivo nascente come amore. Il destino del cristianesimo ripete in una situazione diversa il destino dell'ebraismo: non c'è incontro del soggettivo e dell'oggettivo, non c'è religione.

Ma leggiamo la continuazione della pagina di Rosenkranz: "Le opinioni di Hegel sulla storia ebraica sono state in tempi diversi molto differenti. Essa lo ha altrettanto violentemente respinto ed avvinto e per tutta la vita lo ha tormentato come un oscuro enigma. Ora, come nella *Fenomenologia*, egli non la considera; ora, come nella *Filosofia del diritto*, l'accosta in modo massiccio allo spirito germanico; ora, come nella *Filosofia della religione*, la coordina come forma immediata dell'attività spirituale a quella dei greci e dei romani; infine nella *Filosofia della storia*, essa diventa parte integrante della storia dell'impero persiano. In ciascuno di questi aspetti è contenuta una giustificazione della storia ebraica, ma solo la loro convergenza in unità può soddisfare". (op. cit., 69). La rassegna di Rosenkranz è sostanzialmente giusta (salvo la lacuna della *Fenomenologia*): egli però, nel corso del suo lavoro si dimentica di mostrare, se non erro, in che cosa consista la "convergenza in unità" dei diversi aspetti delle configura-

zioni hegeliane del mondo ebraico. In realtà, tale convergenza non c'è perché non può esserci: di volta in volta Hegel assume un punto di vista diverso giustificato dalla costruzione della singola opera; resta, abbastanza coerentemente, il tema che abbiamo qui sopra schematizzato: l'esperienza immediata, unilaterale di un negativo, di una negazione irrisolta perché irrisolvibile. E ne vedremo alla fine il significato.

Lo provano le figure dell'ebraismo nella *Fenomenologia dello spirito*: la prima, nel paragrafo sulla coscienza infelice; la seconda, nella sezione "La ragione osservatrice" del cap. *La ragione*; la terza, all'interno della dialettica della religione (cap. VII: *La religione*: La religione rivelata).

Per semplificare scegliamo la seconda: essa è particolarmente significativa perché la "ragione" si costruisce nella *Fenomenologia* attraverso le scienze della natura e affrontando la sua pretesa di essere immediatamente legislatrice del mondo morale (quindi il capitolo si chiude con una critica della morale kantiana - e non credo che sia casuale). Hegel pone allora a confronto alcune figure della *ragione osservatrice* (che lavora all'interno delle scienze naturali, e scambia questa realtà - per lei effettiva - con la effettiva realtà spirituale dell'ordine etico-giuridico: cap. VI: *Lo spirito*) con il giudaismo che presenta un'analoga inversione (Verkehrung): il popolo ebraico è ed è stato il più riprovato (das verworfenste [Volk]) perchè si trova immediatamente di fronte alla porta della salvezza, ma non è cosciente della sua essenza attiva, e allora la pone al di là di sé (cioé oggettiva in un Dio estraneo tutta la propria soggettività): e così, soffrendo in questa contraddizione, rende possibile un'esistenza più alta - "per ciò che lo spirito è tanto più grande quanto più ritorna a se stesso a partire da un'opposizione maggiore" (ho parafrasato e citato: *Phänomenologie d. G.*, ed. Hoffmeister, 1952, 250; ho seguito Pöggeler, cit., 218, come anche qui di seguito).

Ma lo prova anche un testo d'occasione. Nell'entusiasmo del suo discorso inaugurale di Heidelberg (ottobre 1816, per un corso di storia della filosofia) Hegel confronta la vocazione dei Tedeschi per il mondo spirituale con la vocazione per i misteri di Eleusi e con l'elezione degli Ebrei: "... così un tempo lo spirito del mondo si era messo da parte nella nazione ebraica per uscire poi da essa, essendo divenuto uno spirito nuovo" (*System u. Geschichte d. Philos.*, ed. Hoffmeister, 1944, 4: cfr. tr. it., *Introduzione alla storia della filosofia*, Bari 1982, 29).

* * * * *

Vediamo ora i grandi testi del periodo di Berlino. Cominciamo dai più estesi, cioé da quelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, redatte e in parte rielaborate dagli scolari (seguendo l'edizione Lasson, *Vorles. über die Philos. d. Religion*, presso Meiner, 1925, rist. 1966 e 1974, cercheremo di tener distinto il testo del manoscritto dal testo della redazione degli scolari. In questa sede non ha interesse un confronto con la nuova edizione: *Religionsphilosophie*. Bd. I: *Die Vorlesung von 1821* hrsg.K.-H. Ilting, Napoli 1978). Dall'ampio corpo delle Lezioni berlinesi sulla religione stralcio i seguenti punti:

a) Il Dio ebraico è pieno di zelo, è unico, e produce così un'unità superiore; è vero Dio in ispirito, ma non ancora spirito: è un'astrazione del pensiero, non ha quella pienezza in sé che ne fa uno spirito (Lasson, I 205; tr. it. Bologna 1973-74, I, 243);

b) Al Dio ebraico (sopra determinato come un momento del "concetto della religione" che fa da introduzione all'opera) corrisponde la "religione del sublime", cioé una delle figure della "religione dell'individualità spirituale", ancora "religione determinata", ma che ha superato il suo momento (storico e concettuale) "naturale". Sono tra le pagine più alte di Hegel, che legge i Salmi e Giobbe: "Ecco il sublime, la natura è rappresentata come esteriormente negata, sottomessa, effimera. Manifestazione in sé debole; ma l'infinità della potenza del pensiero dà ad essa un'elasticità infinita. Il sublime non è storcimento, smorfia di una forma naturale - ma Dio potente nel debole è l'essere sublime" (Lasson II 72-73, testo MS; tr. it. II 66-68).

Per la figura di Giobbe non posso che rinviare al mio lavoro qui sopra citato. Per altro si tenga presente che questa religione del sublime è qui coordinata-subordinata alla Religione della bellezza (greca) che trova a suo fondamento i caratteri della libertà, bellezza, politeismo;

c) Seguono le considerazioni sul "popolo eletto": "Dacché Dio è uno, egli è solo in *uno* spirito generale, in *una* famiglia, in un solo mondo. Contrasto meraviglioso, infinitamente duro, il più duro (hart): da una parte il Dio universale, del cielo e della terra, dall'altra la fine e l'opera di questo Dio nel mondo della storia sono a tal punto limitate che una famiglia sola dispone di quel fine" (Lasson II 81; tr.

it. II 74). L'analisi hegeliana è ampia, essa cerca di offrire (secondo lo schema di queste *Vorlesungen* che ci è dato cogliere nella sezione introduttiva sul concetto della religione) una presentazione logica, fenomenologica e storica ad un tempo dell'ebraismo antico. In questo contesto mi sembrano degne di nota almeno due osservazioni hegeliane: 1) altre religioni (la cristiana compresa) sono rappresentate o si presentano come famiglia, nazione, popolo, e 2) la limitazione dell'ebraismo non è dovuta alla religione e il suo esclusivismo non ha nulla di ostile; certo, c'è un fanatismo anche presso gli Ebrei, ma non è un fanatismo della conversione come presso i Maomettani, ed Hegel sottolinea poi, come l'*altro* aspetto del fanatismo, la "fiducia" nell'avvenire del popolo ebreo (cfr. Pöggeler, 223-224);

d) "la disposizione (Gesinnung) religiosa" (Lasson II 92-93; tr. it. II 84-85). E' un brano manoscritto, che riprende alcuni temi giovanili e di Jena, il rapporto, in particolare, uomo-Dio come rapporto signore-schiavo: fa parte del capitolo dedicato al culto (e mi sembra un testo più accurato, più "genuino" della redazione degli scolari che cade poco avanti sotto il titolo "il timore e la fede", che ha attirato invece l'attenzione di Poliakov III 200 e Misrahi 143). Leggiamolo: "La coscienza servile che non ha estensione né ragione si rapporta solo infinitamente in sé alla propria individualità: è così ostinata (*eigensinnig*) ed esclusiva. Questo essere individuale è accolto immediatamente in quell'unità ["Io sono col Signore in un rapporto essenziale, che ha in lui la mia essenzialità assoluta, la mia propria coscienza... Ma così io mi sono assolutamente ristabilito per me (wiederhergestellt: ricostituito)"] - immediata appunto e quindi esclusiva; è una individualità naturale, che si estende naturalmente: la famiglia, il popolo, il popolo di Dio, che esclude gli altri, che si tiene in disparte - *odium generis humani* - che si compensa a spese dei goim, duro servizio imposto. Opposizione estrema. Il timore del Signore è dovere religioso assoluto, io sono un nulla, assolutamente dipendente, davanti a lui una coscienza servile. Solo questo timore mi giustifica in questo mio ricostituirmi". Ma bisognerebbe riportare queste pagine per intero; l'analisi della coscienza di sé come signoria e schiavitù, servo e padrone ne risulta illuminata, e, come dice Hegel, tale dialettica è comune ad altre religioni come al pensiero stoico e scettico. Certo, egli afferma, la vera liberazione si trova nel cristianesimo, nel concetto di trinità (Lasson, II 91).

Ciò che risulta, anche dalla nostra breve presentazione di queste Lezioni sulla filosofia della religione, è la scomparsa del carattere drammatico del rapporto tra Gesù e il Cristo dell'epoca giovanile, di Francoforte in particolare: "La concezione della teologia cristiana che vuole che la fede ebraica sia solo una semplice preparazione della fede cristiana è trasformata in una localizzazione tipica della filosofica della storia. La legittimità storica della religione ebraica è trovata nell'elaborazione della posizione della sublimità di Dio" (Pöggeler, cit., 224).

Data la natura di questi appunti non riteniamo di doverci soffermare ancora sulle altre *Lezioni* del periodo berlinese (Estetica, Filosofia della storia e Storia della filosofia). Per altro, non sembra che ci siano innovazioni o ampliamenti particolari (salvo il caso dell'attenzione rivolta ad alcuni filosofi ebrei nella Storia della filosofia, il che pone problemi che andrebbero approfonditi su un altro piano). Il lettore può seguire lo studio di Pöggeler, che espone molto bene gli estremi della questione nei corsi berlinesi qui lasciati cadere.

* * * * *

L'ultimo testo che prenderemo in considerazione è la *Filosofia del diritto* (1821). Esso dimostra in pieno il risultato dell'evoluzione hegeliana rispetto all'età giovanile e di Jena, la collocazione storico-filosofica dell'ebraismo, e infine uno sforzo di comprensione tale che dimostra piena consapevolezza *e* della natura del problema *e* del suo senso nell'evoluzione dell'autore. A stare alle poche profonde proposizioni nella *Filosofia del diritto* non mi sentirei di sottoscrivere la dichiarazione di Rosenkranz (riportata all'inizio), che il mondo ebraico rimase sempre per Hegel " un oscuro enigma".

270 (nota in calce all'*Anmerkung*: ricordiamo che si tratta della lunga *Anmerkung* sui rapporti dello Stato con la religione nella prima parte della sezione dedicata allo Stato: il diritto statale interno). Lo Stato, grazie alla sua organizzazione e alla sua forza, può comportarsi liberalmente, e quindi tollerare comunità (come fanno gli Americani con i Quaccheri) che non riconoscono religiosamente i diretti doveri verso di esso, e quindi lasciare che di tali comunità si occupi la società civile con le sue leggi. Quanto agli Ebrei riportiamo senz'altro il passo: "Per quanto, forse, si sia avuto un diritto formale contro i Giudei, ri-

guardo al conferimento stesso dei diritti civili, poiché essi dovettero considerarsi, non semplicemente come uno speciale partito religioso, ma come appartenenti a un popolo straniero; per tanto si è trascurato il grido, innalzato da queste e da altre parti, che, cioé, essi anzi tutto sono *uomini* (corsivo di H.), e che ciò non è soltanto una qualità superficiale, astratta, ma che da ciò deriva che, mediante i diritti civili loro toccati, è venuto ad esistere il *sentimento di sé*, di valere nella società civile come persone *di diritto* (corsivi di H.) e, da questa radice infinita, libera da ogni altra, il desiderato agguagliamento del modo di pensare e della disposizione d'animo. La separazione, rimproverata ai Giudei, si sarebbe, invece, mantenuta e sarebbe divenuta a buon diritto colpa e biasimo per lo Stato esclusivista, poiché esso avrebbe con ciò disconosciuto il suo principio, l'istituzione oggettiva e la forza di essa. L'affermazione di questa esclusione, poiché essa presumeva di avervi un diritto supremo, si è dimostrata stoltissima anche nell'esperienza; invece, il modo d'agire dei governi, come cosa saggia e dignitosa".

Superflui i commenti a queste dichiarazioni hegeliane che difendono in modo netto la tesi dell'assimilazione giuridica degli Ebrei. Pöggeler sottolinea questa presa di posizione pubblica di Hegel, professore a Berlino, in uno Stato che non è né nazionalista né chiuso in se stesso, e ricorda poi come Carové, allievo di Hegel, si fosse adoperato a Heidelberg per l'ingresso nelle corporazioni studentesche di Ebrei e stranieri; Hegel stesso a Berlino era noto per le sue amicizie ebraiche (art. cit., 227).

Su questo tema Hegel sarebbe ritornato almeno una volta nelle *Lezioni sulla filosofia del diritto* del 1824-1825, riportate nei quaderni di K. G. v. Griesheim (cfr. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. K.-H. Ilting, Stuttgart 1974, vol. IV 595 sgg.). Vediamo il § 236, che appartiene alla sezione sulla società civile, al titolo: Polizia e corporazione; Conflitto di interessi fra produttori e consumatori e necessità di una disciplina. Hegel si oppone, com'è noto, sia ad una totale libertà sia all'idea di un equilibrio generato dall'egoismo, e quindi ritiene opportune alcune misure della società civile per impedire che l'esercizio della libertà si risolva in un danno generale. E' a questo proposito, quindi nel quadro ben individuato della *Anmerkung* che abbiamo visto dianzi (di alcune comunità particolari deve occuparsi la società civile con le sue leggi, non lo Stato con i suoi principi), che Hegel parla degli sciò-

peri e degli Ebrei (in un paragrafo che risulta intitolato: Gli Ebrei come membri della società civile). Il testo ribadisce i principi esposti nell'opera a stampa, ma sottolinea i rapporti individuo-società civile. Hegel dice che "c'è una unilateralità che riguarda *anche* (corsivo di Hegel) gli Ebrei". La società civile ha in sé il principio dell'indifferenza per cui gli individui scelgono liberamente lo stato, il ceto (der Stand) al quale desiderano appartenere; ma questo principio, dal lato soggettivo, deve agire anche negli individui, che non debbono escludersi da classi o mestieri particolari - come talora fanno gli Ebrei, che si dedicano solo al commercio ecc. Sotto questo aspetto, "in altri tempi si è scritto molto sugli Ebrei e si è avuta la sensazione che nel loro separarsi ci fosse qualcosa di inopportuno, anzi si è visto di più, intolleranza e astiosità". Ma la verità è quella che abbiamo detto qui, continua Hegel, l'indifferenza nell'appartenenza ad un ceto deve valere sia per la società civile sia per gli individui: non ci deve essere altro principio (*Religion, Eigensinn, Naturell*) che escluda da o inserisca in una classe particolare: "Così, gli Ebrei non sono membri della società civile poiché non hanno in sé quel principio della società, al contrario hanno una qualità che è l'opposto di quel principio".

La conclusione (*op. cit., 599-600)* va letta nel contesto; Hegel analizza qui gli elementi di disgregazione sociale, operai in sciopero e gli Ebrei che si comportano come classe chiusa in sé con norme proprie. Diversamente le considerazioni sul "principio" della società non avrebbero senso. Nella stessa pagina Hegel è chiaro sul comportamento stesso degli Ebrei commercianti: gli Ebrei possono essere obbligati a tenere aperti i loro negozi il sabato: "tutto è condizionato attraverso il lavoro di tutti"; "noi abbiamo bisogno di commercianti tutti i giorni; se gli Ebrei non sono d'accordo, non sono idonei a fare i commercianti".

Due osservazioni per concludere: operai in sciopero ed Ebrei non sono che due fra gli esempi di conflitto di interessi contrari fra produttori e consumatori; è interessante notare come Hegel in questa sezione della Filosofia del diritto abbia spostato il tiro, abbia portato il discorso su un piano completamente diverso: giuridico, economico-sociale. Ne discende la seconda osservazione: che Marx lo sapesse o no, vi è già la sua tesi della *Questione ebraica*: proprio l'analisi dell'"elemento antisociale, universale, attuale" manifestato dagli Ebrei, gli consente di porre la questione nei suoi termini esatti (come risulta dal lavoro che

segue di Luciano Parinetto). Una curiosità: Marx non può aver ascoltato le lezioni del 1824-1825, è ovvio; non so se gli appunti e i quaderni di von Griesheim circolassero; è certo però che nella *Questione ebraica* cita l'*Anmerkung* del § 270 e mostra di aver riflettuto a fondo sulla nota in calce che abbiamo qui sopra riportato.

Il testo più importante della *Filosofia del diritto* - e, a mio avviso, il testo principe dell'intero periodo berlinese - è dato nelle poche righe nelle quali è inserito il "popolo israelitico", nel § 358, quarto momento della *Weltgeschichte*, che chiude l'opera. Riporto il testo, e ne farò poi un breve commento in forma di parafrasi:

"Da questa rovina di se stesso e del suo mondo, e dall'infinito dolore del medesimo, come quello a cui un popolo, l'*israelitico*, era apparecchiato (*bereit gehalten war*), lo spirito, represso in sé nell'estremo della sua *negatività* assoluta, nella *crisi* (nel rovesciamento: *Wendepunkt*) che è in sé e per sé, comprende la *positività infinita* di questa sua interiorità, il principio dell'unità della natura divina e umana, la riconciliazione della verità oggettiva e della libertà...", che il principio nordico dei popoli germanici ha il compito di mandare a compimento (corsivi di H.; trad. Croce).

Il soggetto è lo spirito e l'oggetto di cui si parla è il mondo germanico. Esso nasce sulle e dalle rovine del mondo romano (§ 357), che vede la morte della vita etica, le persone *private*, il diritto *formale*, l'arbitrio dell'autorità *freddo, avido*, che si spinge al *mostruoso*: l'uomo antico ha perso la sua libera natura e il suo mondo sociale. Ma nasce anche dall'infinito dolore dello spirito del mondo, cioè da una sua esperienza di alienazione, scissione, negatività, vissuta come tale, senza mediazione di sorta: per questa esperienza il popolo israelitico era stato tenuto pronto - a configurare il profondarsi dello spirito in se medesimo, fino all'estremo della sua negatività: l'esistenza "diasporica" dell'uomo e l'incarnazione del suo dolore (l'uomo come popolo come spirito del mondo) trovano in quell'annullamento la loro espressione più significativa (cfr. E. Fleischmann, *La philos. polit. de H.*, Paris 1964, 371). Solo a partire da questa diaspora (crisi, rovesciamento, punto di volta) lo spirito afferra, arriva a comprendere (erfasst) l'infinita positività della sua vita interiore, cioé la pienezza della sua vita come realtà

effettuale, attuale (che è il tema dei due paragrafi successivi).

Nello stesso anno in cui venivano pubblicate queste righe (1821), nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, alla fine del manoscritto sulla religione finita, determinata, Hegel diceva: "Il principio orientale della pura astrazione doveva unificarsi con la finitezza dell'occidente [della religione greca e romana]. Geograficamente tra le due parti del mondo - nel paese degli Ebrei. Nel popolo ebreo ho detto: Dio se l'è tenuto per sé come l'antico dolore del mondo..." (Lasson, II 242; cfr. *Religionsphilosophie*, ed. Ilting, cit., 489; cfr. Pöggeler, cit., 224).

* * * * *

Come conclusione. Nelle due opere a stampa prese in considerazione (*Fenomenologia dello spirito* e *Filosofia del diritto*) Hegel è molto prudente ma fondamentalmente chiaro. Si limita a esporre il principio generale dell'ebraismo come esperienza del dolore, di una negatività assoluta, di un'alienazione che non si sa come tale.

Nella *Fenomenologia* (a parte il passo che abbiamo riportato e commentato) c'è un altro luogo, nelle prime forme della *coscienza infelice*: qui, è possibile trovare una prefigurazione del pensiero ebraico, che insieme ad altre figure del mondo antico che sta per crollare "si dispongono intorno al luogo natale dello spirito che sta per nascere come coscienza di sé" (*Phänom. d. G.*, 525 e cfr. 159-160; Pöggeler, cit., 218). Il passo (non semplice e talora un po' oscuro) presenta, dunque, lo stesso contesto della *Filosofia del diritto*: impero romano e sua rovina - esperienza ebraica - Cristo (cioé il fondamento del *futuro* - anche per Hegel - mondo cristiano-germanico).

Se è così, teniamo presente l'attacco dell'ultimo paragrafo (360) della *Storia del mondo* della *Filosofia del diritto*: "... nella dura lotta di questi mondi, che stanno in antitesi ... radicati in una sola unità e in una sola idea ..." (riferisco qui all'intero sviluppo della Weltgeschichte ciò che Hegel in realtà dice solo dell'interiorità del principio, cioè dell'evoluzione del Cristianesimo), e rileggiamo poi il § 358: forse, si può vedere, alla fine, nell'esperienza giudaica, nel principio ebraico, una delle condizioni trascendentali della storia del mondo - destinata come tale ad operare al suo interno. Ma così, forse, andiamo al di là del testo: non solo del testo di Hegel sugli Ebrei, ma dello stesso testo hege-

liano per Hegel.

(*Postilla*: lascio questa tesi, che mi sembra abbastanza coerente con i testi riportati, senza ulteriore dimostrazione. Ma nutro qualche dubbio. Pöggeler, che ci ha offerto il contributo più recente e più ampio sul problema nella sua generalità, non solo, ma ha voluto anche interrogarsi sulla presenza e sul senso della tradizione e della storia ebraica in Hegel e nel suo ambiente, tenendo conto di quanto è avvenuto *dopo*, Pöggeler dicevo giunge ad una conclusione sostanzialmente opposta: lo spirito del giudaismo sarebbe rimasto nascosto, *dissimulé*, proprio a questa filosofia della storia che si era ispirata a rappresentazioni teologiche e della salvezza. - Debbo aggiungere che non sono d'accordo con i pochi cenni dell'autore alla marxiana questione ebraica per le stesse ragioni che il lettore troverà esposte nel lavoro di Parinetto).

Luciano Parinetto

MARX E SHYLOCK

Du sollst dir nicht kein Bildnis
machen in irgendeiner Gestalt (1)

Premessa

Che, per la nozione di monoteismo, Mosé dipendesse dal sapere dei preti egiziani, é stato sostenuto, nel nostro secolo, dall'*ebreo* Sigmund Freud; ma era già parere della schilleriana *Sendung Moses* (Missione di Mosé) del 1790. Una tesi che gli ebrei di allora non digerivano. Tra gli altri, se ne lamentò, con Goethe, il banchiere von Laemel, un ebreo di Praga. Invece di esprimersi sul lavoro di Schiller, Goethe preferì raccontare la storia della propria personale esperienza dell'ebraismo.

> "L'impressione che ricevetti degli ebrei nella prima gioventù, nella mia città natale, fu abbastanza paurosa. Le figure (Gestalten) del Ghetto buio e angusto erano per me fantasmi (Erscheinungen) immensamente strani (befremdliche) e inintelligibili, che mettevano in moto la mia fantasia, e non potevo afferrare come un simile popolo avesse prodotto il più singolare libro che vi sia al mondo. Certo, il ribrezzo che provavo nella mia prima gioventù nei confronti degli ebrei era piuttosto timore dinanzi all'enigmatico (Rätselhaften) e al brutto. Il disprezzo che ben provavo di solito era piuttosto il riflesso (Reflex) dei cristiani, uomini e donne, che mi circondavano. Più tardi solamente, quando imparai a conoscere diversi uomini di quella stirpe pieni di spirito e di finezza si associò stima all'ammirazione che nutro per il popolo che ha creato la Bibbia e per il poeta dell'erotico Cantico dei cantici. In modi diversi, ambedue i libri mi hanno sollecitato" (1 a).

(1) *Non ti devi fare effige in forma alcuna* (Deuteronomio, V, 8).
In *Andorra*, Max Frisch ha mostrato come la proiezione dell'*effige* dell'ebreo su un non ebreo possa diventare omicida. A maggior ragione può esserlo quando é proiettata su un ebreo. Giustamente Marx ha dunque messo sotto accusa proprio l'*effige* dell'ebreo e la società che la produce.

(1 a) Cfr. *Goethes Gespräche*, a cura di F. Frhr. von Biedermann, 5 voll., Zweiter Band,

Dunque, già per Goethe, l'ebreo é *duplice*: c'é l'ebreo *in carne ed ossa*, che può essere *pieno di spirito e di finezza* ed é erede del ceppo che si é espresso anche nella poesia della Bibbia; e c'é l'ebreo che non é che *riflesso* dell'*ambiente cristiano*, da esso *proiettato* sull'ebreo *in carne ed ossa* e che gli si é sovrapposto, celandolo, in modo da farlo apparire, entro la ghettizzazione, come *Gestalt* (forma, immagine) che altro non é che *befremdlisch Erscheinung* (apparizione, fantasma straniato), che *mette in moto la fantasia* e provoca *ribrezzo* e *disprezzo*. Questo *Wesen* (essenza) scostante perchè *Rätselhaften* (enigmatico: ma Freud avrebbe piuttosto scritto *Unheimlich*!), del quale non si può provare che *paura*, é piuttosto un *Unwesen*, poiché non si tratta che di un *Reflex* (riflesso), in quanto chi ha straniato/proiettato da sé il *fantasma* dell'ebreo é appunto l'*ambiente cristiano*.

Il *fantasma dell'ebreo* é, cioé, il cristiano!

Sia per i *termini* impiegati (Gestalt, Erscheinung, Reflex, Rätselhaften), sia per la teoria della proiezione/riflesso, mediante la quale distingue l'ebreo *reale* dall'ebreo *fantasma*, Goethe, nel colloquio col banchiere Laemel, pare il più immediato precursore di alcune delle argomentazioni che si leggono nella marxiana *Questione ebraica*. Riassumendole, ne *La sacra famiglia*, Marx adopera la stessa espressione goethiana: *Reflex*!

> "Si é fatta luce sulla vitalità dura a morire della religione ebraica mediante gli elementi pratici della società borghese, che in questa religione trova un riflesso *fantastico*. L'emancipazione degli ebrei in uomini o l'emancipazione umana degli ebrei non é stata intesa (...) come l'impegno speciale degli ebrei, ma come pratico impegno generale del mondo di oggi, che é *ebreo* nell'intimo del cuore. Si é provato che l'impegno di togliere l'essenza ebraica é, in verità, l'impegno di togliere l'*ebraismo della società borghese*, la disumanità della prassi vitale di oggi, che ha il suo apice nel sistema del denaro" (2).

Certo, da Goethe non viene detto che l'ambiente cristiano che e-

(1 a) Cfr. *Goethes Gespräche*, a cura di F. Frhr. von Biedermann, 5 voll., Zweiter Band, Leipzig 1909, pp. 131-132 (si tratta di un colloquio del giugno 1811).

(2) Cfr. Marx-Engels: *Die heilige Familie*, Europaïsche Verlagstalt Frankfurt/Wien, 1967, p. 116.

stranea/proietta il *fantasma dell'ebreo* é precisamente quello della *borghesia* cristiana/*capitalistica*; né Goethe propone, come farà Marx, di riconvertire il fantasma sui suoi *proiettori* e di toglierli, se si vuole togliere anche il fantasma, risolvendo, in questa maniera, ogni tipo di antisemitismo. Ma Goethe, appunto, non s'era posto, qui, la questione dell'antisemitismo. Indica appena quale può esserne *una* delle fonti: la proiezione inconscia da parte dei persecutori. E' già moltissimo, se si pensa che, *dopo* Marx, solo Freud e la psicoanalisi (e i pensatori che ad essa si ispirano) completeranno analiticamente quell'intuizione.

L'ebreo/metafora

Se si apre quello che potrebbe essere considerato un violento libello scagliato, all'inizio del secolo, contro le donne e, nello stesso tempo, contro gli ebrei (ad esse assimilati!); se si sfoglia, cioè, il capitolo *sugli ebrei* di *Sesso e Carattere* di Otto Weininger, si va incontro ad una sorpresa. L'ebreo di cui parla Weininger é, infatti, un non-ebreo, un *fantasma*, o, come si esprime l'autore (che proprio qui coglie l'occasione di confessare *coram populo* le sue origini ebraiche!), una *idea platonica*, che, con l'ebreo *in carne ed ossa*, niente ha da spartire.

Quando parlo di ebraismo, scrive Weininger:

> "non si tratta d'una nazione, né d'una razza, né d'una confessione, né d'una scrittura. Quando parlerò d'ora innanzi di Ebrei non intenderò né il singolo né la comunità, ma in genere l'uomo in quanto partecipa dell'idea platonica del Giudaismo. Ed é soltanto l'importanza di tale idea che a me interessa scoprire" (1). "Non si tratta per me - precisa - di una razza o di un popolo e tanto meno d'una fede riconosciuta dalle leggi. Si deve ritenere il giudaismo quale una tendenza dello spirito, una costituzione psichica, possibile ad ognuno" (2).
>
> E, per non lasciare dubbi: "Non si deve confondere l'ebraismo con gli Ebrei. Vi sono degli Arî più ebrei di molti Ebrei, come ci sono Ebrei più arî di certi Arî" (3).
>
> "Non mi passa assolutamente per la mente di voler secondare con le presenti o future osservazioni una persecuzione né teoretica né pratica degli Ebrei. Io parlo del Giudaismo come idea platonica - non esiste un Ebreo assoluto, come non esiste un assoluto Cristiano - non parlo degli Ebrei singoli..." (4).

Le non piacevoli cose scritte da Weininger in quel capitolo *contro gli ebrei*, non sono, a rigore, antisemitiche, poiché riguardano dichiaratamente non gli ebrei *in carne ed ossa*, ma "una costituzione psichica possibile ad ognuno", cioé uno *schema caratteriale*, un tipo psicologico, un *fantasma* che porta l'etichetta, ma solo quella, di *ebraismo*.

Si tratta di una concezione antisemitica?

(1) Cfr. O. Weininger: *Sesso e carattere*, Bocca 1943, p. 290.
(2) Cfr. idem, p. 228.
(3) Cfr. idem, p. 289.
(4) Cfr. idem, p. 296.

Non é facile stabilirlo. Assai più facile é, invece, stabilire che non era antisemita quello Heine, che Weininger conosce e cita, e dal quale forse, tacitamente, ha derivato questa strana (a prima vista) *categoria* caratteriale dell'ebraismo, che, soprattutto nel caso di Heine, non serve per valutazioni che potrebbero fare il gioco dell'antisemitismo.

> "Ebrei e *cristiani* sono, per me, parole assai simili in contrapposizione ad *elleni*, con cui io alludo a nessun popolo determinato, ma a un orientamento spirituale e a un modo di concepire il mondo sia innati che acquisiti. A questo proposito vorrei dire che tutti gli uomini sono o ebrei o elleni, uomini con impulsi ascetici, ostili alle immagini e tendenti allo spiritualismo, oppure uomini di carattere realistico, pieni di serena gioia di vivere, di svilupparsi. Così ci furono elleni nelle famiglie di predicatori tedeschi, ed ebrei nati ad Atene e forse discendenti di Teseo. Qui si può dire con ragione che la barba non fa l'ebreo e il codino non fa il cristiano" (5).

E' un testo di Heine, del 1840, che mostra che il futuro amico di Marx, quando tratta degli ebrei, talvolta intende riferirsi ad entità del tutto *metaforiche. Ebreo,* in questo caso, é un termine impegato "non per designare una fede, ma per indicare un carattere" (6).

Qui *ebreo* (e *cristiano* insieme) e, d'altra parte, *greco* rappresentano non realtà socio-politiche o nazionali *specifiche*, ma *categorie* classificatorie dello spirito, intese (come in Lessing e, più ancora, nel giovane Hegel) (7) a rendere conto della presente situazione alienata, per prospettarne la critica e il possibile *utopico* superamento. Categorie, in altre parole, simili al concetto/progetto utopico di Rousseau che va sotto il nome di *uomo naturale* (che "non c'é mai stato, non c'é, e forse mai ci sarà"), indispensabile per denunciare le alienazioni dell'uomo *diseguale* (8).

Non importa, dunque, che alla categoria heiniana di *ebreo* (o di *greco*) non corrispondano nazionalità, stati, stirpi e società *in carne ed ossa*; importa il *contenuto* culturale/psicologico cui quei nomi alludono; un contenuto che può non riferirsi affatto (come qui é il

(5) Cfr. H. Heine: *Ludwig Börne*, De Donato 1973, p. 63.
(6) Cfr. ibidem.
(7) Cfr. L. Parinetto: *Alienazione e utopia in Lessing*, Unicopli, Milano 1981.
(8) Cfr. L. Parinetto: *Alienazione e utopia in Rousseau*, in 'Utopia', III, Marzo 1972, pp. 8-16.

caso) all'ebreo o al greco *specifici*.

L'*ebreo* di Heine, cioè, non é l'ebreo, ma un *luogo* spirituale, che permette investigazioni e classificazioni *filosofiche*, non *storiografiche*: di qui l'ambigua polivalenza di una simile categoria.

> "La natura, mi disse un giorno Hegel, é assai strana; gli stessi strumenti che adopera per gli scopi più sublimi, essa li utilizza anche per le funzioni più basse; ad esempio, il membro a cui é affidata la missione suprema, la riproduzione dell'umanità, serve pure a..." (9).

Il parere di Hegel, cui Heine mette una foglia di fico, si trova, privo di foglia, anche nella *Fenomenologia* (sezione della *Ragione osservativa*), dove Hegel, accennando alla *congiunzione dell'eccelso coll'infimo*, scrive che

> "nell'organismo vitale l'innocenza della natura" si "esprime nella congiunzione dell'organo della suprema perfezione, quello della procreazione, e dell'organo del pisciare" (10).

Del testo hegeliano, Heine fa un uso assai sintomatico per il significato che va attribuito al suo concetto di ebraismo:

> "Coloro che si lamentano dell'oscurità di Hegel qui lo comprenderanno, e se anche le citate parole non si riferivano proprio a Israele, possono però esservi applicate" (11).

Quod est inferius est sicut quod est superius e viceversa, recita l'esordio della *Tabula smaragdina*. In un simile alchemico rollio fra *eccelso* ed *infimo* Heine ambienta il suo ebreo, quasi preludendo a Freud, che, proprio a proposito della circoncisione imposta da Mosé agli ebrei, parla di *ambivalenza*:

> "*Sacer* significa non solo *santo, consacrato*, ma anche qualcosa che può essere tradotto con *infame, abominevole* (auri sacra fames)" (12).

(9) Cfr. H. Heine: *Ludwig Börne*, cit. p. 178.
(10) Cfr. G.F. Hegel: *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia 1960, pp. 290-291.
(11) Cfr. H. Heine: *Ludwig Börne*, cit. p. 178.
(12) Cfr. S. Freud: *Mosè e il monoteismo* Pepe Diaz, Milano 1952, p. 192.

L'ebreo/fallo (un richiamo sotterraneo alla circoncisione?) di Heine assume infatti l'aura di ciò che é sacro e, proprio perciò, *appartato*, relegato, separato e, dunque, ghettizzato!

In altre parole, la categoria ebreo comprende, anche per Heine, ciò che é desiderato/respinto, amato/odiato, privilegiato/perseguitato.

Le pagine che Roger Peyrefitte ha dedicato, in *Les Juifs*, agli ebrei considerati come *incarnazione dell'osceno* parrebbero una variazione sul tema dell'ebreo/fallo di Heine:

> "On aime ou l'on n'aime pas les juifs,parce qu'ils sont une race érotique (...) Nous sommes les circoncis de l'Occident et l'Occident ne nous le pardonne pas.. Au milieu de peuples plus ou moins dévirilisés, nous offrons l'image de la virilité pure... et impure (...) Par cela seul, nous incarnons l'obscénité" (13).

Della complessa affabulazione dell'ebreo di Heine si dovrà tener conto quando si accennerà alla *proiezione* psicologica del *fantasma* dell'ebreo da parte dell'antisemitismo. Ma anche in Marx é probabilmente da registrare un influsso, a questo proposito, di Heine, che conobbe a Parigi, proprio all'epoca della pubblicazione degli *Annali franco-tedeschi*, che ospitano la sua *Questione ebraica*.

Ma la *categoria ebreo* di Heine é utile anche ad illustrare un principio metodologico che vale la pena di affrontare.

Questioni di metodo

Prima di ghettizzare un qualsiasi testo classico che abbia sentore di antisemitismo (per esempio, gli splendidi *Scritti* cosiddetti *teologici giovanili* di Hegel) occorrerebbe, infatti, badare a non confondere il nome/contenitore di alcune *categorie* in esso usate coll'effettivo contenuto. Nel caso citato, sarebbe cioé assai importante stabilire pregiudizialmente ciò che Hegel volle veramente intendere quando usufruì dei *contenitori* 'Abramo', 'spirito del giudaismo', 'felice popolo greco', etc. etc.

(13) Cfr. R.Peyrefitte: *Les Juifs*, Flammarion 1965, pp. 397-398.

Può accadere, se no, che gli si muovano critiche altrettanto strampalate di quelle rivolte da Voltaire a Rousseau, quando lo accusava di voler riportare (col suo 'uomo naturale') l'uomo sulle quattro zampe, mentre si sa che il *contenitore* 'uomo naturale' ha per *contenuto* non l'uomo primitivo, o animale, o 'buon selvaggio', ma l'uomo *utopico*.

In maniera analoga, al di là del loro involucro, il *contenuto* delle su accennate categorie giovani-hegeliane non riguarda prevalentemente né ebrei né greci storicamente intesi, né può essere loro rimproverata la mancata corrispondenza filologica agli involucri cui si richiamano, poiché esse servono ad indagare il *carattere* di un popolo *alienato* o di un popolo *felice* affabulati in maniera ebraica o greca. Il *fantasma* ebraico o greco serve a Hegel da *controimmagine* (*Gegenbild*, direbbe Lessing) del presente e gli giova a evidenziarne le contraddizioni ed a prospettare una via al mutamento. Tanto meglio se il *paradigma* ha qualche tratto veramente storico, che lo renda più suggestivo ed utilizzabile; ma il suo compito non è *archeologico*.

Altro problema é quello della consapevolezza o meno dell'affabulazione. Ma, alla fine, qui adesso interessa soprattutto valutare quanto in quella affabulazione si proietta.

In quest'indagine ci può essere d'aiuto Marx, che ha dato, a suo tempo, una felice esplicazione dell'uso dei *fantasmi*.

> "La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non é mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi per rappresentare sotto questo venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena storica. Così Lutero si travestì da apostolo Paolo; la rivoluzione del 1789-1814 indossò successivamente i panni della Repubblica romana e dell'impero romano" (14).
>
> "Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleone, tanto gli eroi che i partiti e la massa della vecchia Rivoluzione Francese adempirono, in costume romano e con frasi romane, il compito dei tempi loro, quello di liberare dalle catene e di instaurare la moderna società borghese (...). Una volta instaurata la nuova formazione sociale disparvero i mostri antidiluviani; e con essi disparve la romanità resuscitata: i Bruti, i Gracchi, i Publicola, i tribuni, i senatori e lo stesso Cesare (...). Per quanto poco eroica sia la società borghese, per metterla al mondo erano però stati necessari l'eroismo, l'abnegazione, il terrore, la guerra civile e le guerre tra i popoli. E i suoi gladiatori avevano trovato nelle austere tradizioni classiche della repubblica romana gli ideali e le forme artistiche, le illusioni di cui avevano bisogno per dissimulare a se stessi il contenuto grettamente borghese delle loro lotte e per mantenere le loro passioni all'altezza della grande tragedia storica" (15).

(14) Cfr. K. Marx: *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in Marx-Engels: *Il 1848 in Germania e in Francia*, Rinascita 1948, p. 257.

Marx dunque conferma che i *contenitori* ideologici non vanno confusi con gli effettivi contenuti. Si tratta - come dice poco dopo - della *frase* che *sopraffà il contenuto*.

Questo è uno dei rari testi marxiani in cui l'*ideologia* si presenti con valenza positiva. Essa è sicuramente *affabulazione*, illusione, ma levatrice (almeno in questo caso) di rivoluzioni:

> "Le precedenti rivoluzioni avevano bisogno di reminiscenze storiche per farsi delle illusioni sul proprio contenuto" (16). Senza queste illusioni che "avevano vegliato attorno alla sua culla", nessuna delle rivoluzioni sopra citate avrebbe potuto attuarsi, perché, "gli uomini fanno la loro storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione" (17),

che *pesa come un incubo* e dalla quale appunto emanano gli *involucri* dei *fantasmi* di cui si é parlato. Altro sarebbe il caso della rivoluzione *proletaria*, che, secondo Marx, non abbisognerebbe di ideologia, di *fantasmi*. (Salvo l'eventualità in cui l'autocoscienza proletaria, per svariate ragioni, non si oscurasse, perché allora, di nuovo, i fantasmi dell'ideologia potrebbero trovare anche in essa un loro spazio. E' esistita finora una rivoluzione proletaria *del tutto conscia di sé stessa*? Del tutto pura dall'ideologia? E' un discorso che qui non può essere affrontato, anche se pare di sommo interesse).

Se il *fantasma* 'repubblica romana antica', sotto Robespierre, é, e soprattutto *non é*, secondo Marx, la repubblica romana *storica*,

(15) Cfr. idem, p. 258.
(16) Cfr. idem, p. 260.
(17) Cfr. idem, p. 258.

perché allora prendere per vero l'*ebreo* o il *greco* del giovane Hegel? Se il *contenuto* dell'ebreo giovane-hegeliano é *effettualmente* il contemporaneo uomo *alienato* ebraicamente affabulato, é chiaro che non va letto da un punto di vista antisemitico, perché di antisemitico ha, eventualmente, solo l'involucro, ma come provocazione all'uomo del presente, cui pare dire: *de te fabula narratur!* Non si tratta dell'ebreo, si tratta di te!

Non dev'essere confuso un involucro (che *potrebbe* essere antisemita) col suo effettivo contenuto, che, per quanto riguarda il giovane Hegel, concerne la fenomenologia delle alienazioni del presente.

Come, del resto, la maggior parte dei critici ha ben compreso, ad eccezione del teologo Paul Asveld, il quale, mediante un discutibilissimo impiego del *proteron-hysteron* in storiografia, pare avere fatto la scoperta che, per qualche aspetto del suo pensiero, "le jeune Hegel professe (...) un ideal assez voisin de celui des *Deutsche Christen* sous le régime national-socialiste" (18): é chiaro che, in una simile lettura, potrebbe trovar posto anche l'accusa a Hegel di antisemitismo! Che, tuttavia, l'ebreo Jean Wahl, per esempio, ha accuratamente evitato di formulare, perché, secondo lui, Hegel, negli scritti giovanili, non fa un'analisi *storiografica*, ma opera una "trasfigurazione del giudaismo in puro concetto" (19).

Anche per Enrico De Negri, le considerazioni hegeliane su Abramo, Noé, Nembrod, etc. etc., "indicano sempre meglio il trapasso dalla esegesi storica alla formulazione dialettica" (20).

Per dirla con Jean Hyppolite, é una grande categoria hegeliana come quella della *conscience malhereuse* a trovare

> "son incarnation historique dans le judaisme et dans une partie du moyen âge chrétien" (21). "Qu'on lise avec l'attention qu'ils méritent tous les essais successifs que Hegel a écrits sur Abraham, l'ancêtre de ce peuple, on y verra avec quel soin il s'efforce de montrer comment l'homme devient capable de s'opposer à sa propre vie. Cette vie n'est pas seulement sa vie particulière, son destin particuler. En s'élevant *au-dessus du present*, quand il sent sa sécurité en péril, Abraham a 'devant lui' le *Tout* de sa vie. Il devient capable, par un phénomène de réflexion totale, de se poser lui-même en marge de cette vie, et d'apercevoir la vie universelle, le *ghénos*, comme si elle était un Autre que lui-même. Hegel reprendra ce thême dans la *Phénoménologie* à propos de la conscience de soi. La vie, ma vie, n'est pas mienne, ou plutôt elle est à la fois en moi et hors de moi, de sorte que je conçoi un 'maître de la vie' et que des relations de *Domination et de servitude* s'établissent entre Dieu et l'homme. En s'aliénant ainsi, l'homme devient capable *d'une plus haute existence que s'il était resté immobile au sein de l'immédiateté de l'Etre*. Le mouvement de cette réflexion au sein de la vie, puis de cette reconquète réflexive si caractéristique de l'ensemble de la *Phénomenologie* et sans doute de toute la spéculation hegélienne, est dejà indiqué dans ces textes de jeunesse" (22).

(18) Cfr. P. Asveld: *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Paris 1953, p. 144 e *nota 2*.

(19) Cfr. J. Wahl: *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano 1971, p. 41.

(20) Cfr. E. De Negri: *Interpretazione di Hegel*, Sansoni 1969, p. 45.

(21) Cfr. J. Hyppolite: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1948, pp. 25-26.

Ecco l'autentico *contenuto* dell'involucro hegeliano 'Abramo': perché fare un favore all'antisemitismo dandogli in preda, assieme agli acutissimi scritti giovanili, il cuore stesso della filosofia hegeliana: la nozione di alienazione?

Lo stesso si dica per la *polemica antikantiana* che si cela nel medesimo involucro.

Per Arturo Massolo, "é proprio nell'uomo tedesco del tempo che egli scopre la realtà riflessa nell'uomo di Kant" (23).

Ma per Hegel, *l'uomo di Kant* é anche metaforizzato nell'*ebreo:*

> "La critique de la conception d'Abraham devient de plus en plus nettement, chez Hegel, un critique du dualisme kantien" (24).
>
> Quando, nei frammenti de *Lo spirito del cristianesimo* "développe la critique du (...) fragmente de Berne, en l'appliquant au Dieu de juifs, Hegel vise en même temps le Dieu des postulats kantiens, quoique par rapport à ce problème le nom du grande philosophe ne soit pas prononcé (...). Quoiqu'il en soit, les textes (...) peuvent se lire (...) comme une critique du kantisme" (25). "Il est, en effet, très remarquable que Hegel s'efforce de penser les réalités historiques racontées par la Bible et par Flavius Josephus (...) à travers une problematique philosophique qu'il n'a cer-

(22) Cfr. J. Hyppolite: *Introduction* a G. W. Hegel: *L'ésprit du christianisme et son destin*, Vrin, Paris 1948, p. VI.

(23) Cfr. A. Massolo: *Il problema della storia nel giovane Hegel*, in *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi 1973, p. 118.

(24) Cfr. R. Garaudy: *Dieu est mort. Etude sur Hegel*, P.U.F. Paris 1962, p. 35.

(25) Cfr. A.T.N. Peperzak: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, 1960, p. 135.

tainement trouvée *dans* cette histoire même, mais dans une tradition philosophique qui est aussi de Spinoza, Fichte, Hölderlin et Schelling" (26).

Sono dunque i problemi del *proprio tempo* che Hegel investe negli archetipi degli ebrei e dei greci da lui affabulati! Sicché si può applicare, all'analisi che egli fa del giudaismo, quello che Massolo dice a proposito del frammento poetico *Eleusis*:

> "Il segreto di questo frammento é la sofferenza per l'uomo, per l'uomo tedesco, il cui spirito sta solitario fuori dal mondo, nel quale più non si può riconoscere" (27).
>
> In conclusione: "L'interesse di Hegel non si dirige alla storia del popolo ebraico se non in quanto essa presenta le forme diverse di quel destino" (28),

che si può riassumere nei termini di *scissione* e di *nullificazione* davanti alla *legge*.

> "Nello spirito ebraico, Hegel individua quel rapporto oggettivo per cui non é possibile che il dominare o l'essere dominato (...). Ma Hegel sa che quello spirito non é scomparso dalla terra. Esso domina il mondo moderno, ne signoreggia i rapporti sociali e signoreggia sin dentro l'uomo morale di Kant" (29).

Das also war des Pudels Kern! (30).

Pare ineccepibile, a questo punto, acquisire il fatto che, quando Hegel parla di Abramo o di Noé etc. etc., é *come se* parlasse *anche* di Kant; quando critica gli ebrei critica, in verità, soprattutto l'alienazione contemporanea, dell'uomo tedesco che gli sta davanti, a proposito del quale *fabula narratur*.

L'*ebraismo* (come altre *categorie*) del giovane Hegel é una specie di *palinsesto* alla rovescia, in cui i caratteri che si riferiscono a strati

(26) Cfr. idem, p. 136.

(27) Cfr. A. Massolo: *Prime ricerche di Hegel*, in *La storia della filosofia come problema*, cit., pp. 47-48.

(28) Cfr. idem, p. 85.

(29) Cfr. idem, pp. 86-87.

(30) "Questo dunque era il nocciolo del barbone" (Cfr. Goethe: *Faust*, parte I, verso 1323).

più antichi ricoprono caratteri che si riferiscono a cose più recenti o addirittura contemporanee! Bisogna, con la critica, grattarli via, per rinvenire il senso profondo e autentico della scrittura.

Come s'é visto, é proprio, tra l'altro, dalla categoria di ebraismo che si origina la nozione hegeliana di *alienazione*, che, passando per Feuerbach, giunge a Marx e, con tutte le specifiche variazioni, alla filosofia contemporanea. Se si accettasse l'ipotesi dell'antisemitismo di quella categoria originaria, geneticamente la macchia discenderebbe in tutte le diramazioni della categoria di alienazione, facendone, invece che uno degli strumenti della liberazione dell'uomo, un'ideologia mortifera che ne ribadisce le catene. Senza contrapporre, come hanno fatto menti soprattutto teologali, ad una simile ipotesi, quella, che parrebbe simmetrica per opposizione, dell'origine *paolina* (e dunque giudaico-cristiana) della categoria di alienazione (31), vale la pena, come si é fatto, di sollevare Hegel da una simile ingiustificata accusa, che inquinerebbe la teoria stessa della rivoluzione del sospetto di antisemitismo.

In realtà, il collegamento dell'ebraismo al tema della *scissione* fu tanto suggestivo, da Hegel alle soglie della seconda guerra mondiale, da riemergere persino nel tardo Freud, che, nel *Mosé e il monoteismo* afferma:

> "L'armonioso sviluppo della attività spirituale e fisica, raggiunto dai Greci, fu negato agli ebrei. E nella scissione dei due elementi essi almeno si decisero per ciò che era più importante" (32).

E' un ebreo perseguitato dalle leggi razziali dei nazisti e costretto a fuggire, vecchio e morente, in Inghilterra a scrivere quelle righe (che, tra l'altro, paiono riferirsi non ad ebrei/metafora ma ad ebrei 'storici'): sarebbero una prova di antisemitismo?

Altro problema é chiedersi perché l'affabulazione dell'alienazione contemporanea debba, in Hegel, essere proprio ebraica.

Heine e Marx potrebbero rispondere: perché veramente l'ebreo é stato reso da secolari vicende storiche una tale *summa* di alienazioni

(31) Per una discussione di questo punto, cfr. L. Parinetto: *Né dio né capitale*, Contemporanea/Moizzi 1976.

(32) Cfr. S. Freud: *Mosé e il monoteismo*, cit., p. 183.

da diventare un esemplare *fantasma* non solo delle proprie alienazioni specifiche, ma anche di tutte le altre.

Se tuttavia qualcuno si ostinasse a leggere Hegel (magari per testi diversi da quelli giovanili) in una prospettiva antisemitica, bisogna allora osservare che il medesimo procedimento non potrebbe valere per Heine, né, tantomeno, per Marx, certo al corrente dell'impostazione heiniana. E forse anche presago di quella giovane-hegeliana (che non poteva direttamente conoscere, visto che gli scritti 'teologici' giovanili di Hegel furono pubblicati da Nohl solo nel primo decennio del '900), perché pare che il procedimento hegeliano, di parlare ad Abramo perché Kant intendesse, sia da lui *consapevolmente* impiegato: quando infatti Marx, ne *La questione ebraica*, critica l'ebreo trafficante *davanti agli occhi* del borghese trafficante del capitale, non solo fa intendere, ma dice, fuori dai denti: *quell'ebreo sei tu!* Anche in questo caso Marx porrebbe *sui piedi* e in evidenza ciò che in Hegel era semplicemente accennato o ideologicamente prospettato.

Occorre anche precisare, che Marx prese in considerazione l'ebraismo non esclusivamente ne *La questione ebraica*. Se ne occupò, infatti, *per tutta la vita*, anche se non sistematicamente: da quando era apprendista giornalista a quando scrisse *Il capitale*. In giovinezza e in maturità Marx ha intrecciato un dialogo con Shylock.

Certo Shylock é un *doppio fantasma*: poetico e antisemitico. E' proprio il complesso approccio con un simile *fantasma* che caratterizza buona parte del dialogo di Marx con gli ebrei.

Marx e Shylock

> "Da alcuni secoli gli ebrei sono perseguitati da un terribile tipo: tanto più pericoloso perché suscitato da un poeta eccelso, che gli ha infuso il proprio dono di eternità. E in lui ha condensato antiche e nuove accuse della diffidenza antisemita: da quella dell'omicidio rituale, se così può dirsi, a quella dell'esosità usuraia e inesorabile. Si tratta del personaggio di Shylock (...). Facilmente si dimentica che Shylock agisce sotto l'assillo dell'amore paterno tradito, dell'onore e dell'istinto familiare conculcati. Shylock appare invece come nient'altro che l'ebreo, il mercante ebreo, che non sente ragioni; che pretende, esige, si fa pagare la libbra di carne viva prelevata sul corpo del debitore insolvente" (33).

(33) Cfr. G. Debenedetti: *Otto ebrei*, Il Saggiatore 1961, p. 40.

Come si vedrà, trattando di Shylock, Marx non ne ha mai nascosto la complessità e dialetticità; soprattutto ne ha rovesciato lo stigma antisemitico sugli stigmatizzatori.

Questo grande personaggio del *Mercante di Venezia* di Shakespeare viene nominato, per la prima volta, in un articolo che il giovane Marx dedica ai *Dibattiti sulla legge per i furti di legna* (1842). A un certo punto, nel saggio viene affrontato il tema dell'*interesse pratico* che ha la legge (in questo caso tutrice di diritti ancora feudali) nel condannare i furti di legna:

> "Ma l'interesse é pratico, e nulla vi é di più pratico nel mondo che l'abbattere i propri nemici! *Chi odia una cosa e non la distrugge volentieri?*, c'insegna Shylock" (34).

In un simile caso, per la legge ancora medioevale,

> "il proprietario forestale riceve in luogo del ceppo di legno [di cui é stato defraudato] quello che una volta era un uomo.
> *Shylock*: O sapientissimo giudice, la sentenza é stata pronunciata. Sbrigatevi.
> *Porzia*: Aspetta un momento: c'é ancora da osservare una cosa. Il documento non ti concede nemmeno una goccia di sangue; le parole sono categoriche: una libbra di carne; ma se tagliando tu versi anche solo una goccia di sangue cristiano, secondo la legge di Venezia ogni tuo avere cade in possesso dello Stato veneto.
> *Graziano*: O saggio giudice! Guarda, ebreo! Un giudice saggio davvero.
> *Shylock*: E' questa la legge?
> *Porzia*: Guarda tu stesso gli atti.
> *E guardate gli atti anche voi*" (35),

conclude Marx, che qui ha addirittura inserito il momento più drammatico del lavoro di Shakespeare nel suo articolo. Che uso fa della citazione shakespeariana? Se ne serve per *proiettare* sul tribunale tedesco, che scambia un *uomo* contro un *pezzo di legno*, la 'favola' in cui si mette in scena lo scambio di un *uomo* contro un *pezzo di carta*. In questa *proiezione*, voluta e polemica, lo Shylock di Shakespeare é traslato sulle figure dei giudici cristianissimi di un tribunale

(34) Cfr. K. Marx: *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, p. 193.
(35) Cfr. idem, p. 217.

tedesco, dove si applicano cristianissimi diritti feudali di cristianissimi proprietari forestali tedeschi, mediante una cristianissima feudale legge dello stato. Sicché ha qui inizio un caratteristico *ribaltamento*, poiché a Shylock viene fatta incarnare non già una situazione ebraica, ma una realtà cristiana: l'interesse di quei padroni cristiani che, non di rado, sono anche antisemiti; dai quali é certo che l'antisemitismo ha avuto una delle basi di partenza. Fin dalla prima volta che Marx parla di Shylock, s'incomincia dunque ad intravvedere un'operazione *boomerang*: la riproiezione del proiettato sui proiettori; tutt'altro che casuale in Marx, come confermano i testi successivi in cui riappare questo personaggio.

Shylock rispunta, infatti, in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (il saggio gemello de *La questione ebraica*, come essa pubblicato ne *Gli annali franco-tedeschi* a Parigi nel 1844), quando Marx viene a parlare della *scuola storica del diritto*, che,

> "giustifica l'infamia di oggi con quella di ieri" e "dichiara ribelle ogni grido dei servi della gleba contro lo staffile, perché é uno staffile antico, ereditario, storico; una scuola alla quale la storia, come il Dio d'Israele a Mosé, mostra soltanto il suo *a-posteriori*: la *scuola storica del diritto* avrebbe quindi inventato la storia tedesca, se non fosse essa stessa un'invenzione della storia tedesca. Come Shylock, ma uno Shylock asservito, essa giura per ogni libbra di carne tagliata dal cuore del popolo, sul suo titolo di credito, sul suo titolo storico, sul suo titolo cristiano-germanico" (36).

Si conferma qui che l'uso marxiano di Shylock é prevalentemente indirizzato ad evidenziare le colpe degli ambienti reazionari cristiani: in questo caso di giuristi, risoluti ad ogni costo a far pagare la propria cambiale cristiano-germanica, a ribadire le catene ai servi. Di nuovo si tratta di una riproiezione di un abietto fantasma su chi l'ha escogitato. *Invenzione* (ideologia) é la *scuola del diritto*, invenzione é Shylock: Marx non solo rimanda quest'invenzione, questo *fantasma*, su chi lo ha affabulato, ma é ben conscio che non si tratta di *realtà*. L'ebraismo di Shylock é un'*invenzione*. E non solo, é chiaro, di Shakespeare, ma di tutta una tradizione antisemitica.

(36) Cfr. idem, pp. 396-397.

Non é il caso di sostare a lungo sull'accenno, quasi voltairiano, di questo testo al culo di dio (37), se non per notare che l'ironia su Gehova avrà più spazio ne *La questione ebraica*, dove se ne renderà conto. Certo, chi abbia letto almeno l'edizione italiana di J. G. Bourke *Scatologic Rites of all Nations* (comprese l'introduzione di Piero Meldini e la prefazione di Sigmund Freud) (38) é più addestrato a pensare, senza cattolica ignoranza, senza pseudo-intellettuale sicumera, alla connessione fra Gehova e l'analità repressa (39). D'altra parte, chi ha alle spalle un minimo di cultura psicoanalitica sa, con Géza Ròheim, che

> "le juif du Moyen Age devint un prêteur sur gages; car cette vocation cadrait au mieux avec l'organisation sadique-anale de sa libido. En s'identifiant ainsi avec l'argent dans les pensées conscientes et préconscientes des Gentils, il représentait, pour l'inconscient de ceux-ci, l'élément anal. Mais, comme il y a une interrelation indissoluble entre l'anal et les tendences sadiques, l'histoire porte témoignage des horribles explosions de sadisme connues sous le nom de pogroms tant au Moyen Age que récemment encore dans l'est de l'Europe" (40).

E una tristissima conferma del rapporto sadismo/repressione dell'analità é stata data, del resto, dal nazismo:

> "I nazisti (...) consideravano *merda* gli Ebrei, e Hoess, *Gauleiter* di Auschwitz, chiamava il campo, in cui i detenuti erano fatti passare 'attraverso le varie fasi della digestione', 'ano del mondo' " (41).

(37) Cfr. L. Parinetto: *Analreligion e dintorni: Appunti*, in L. Parinetto: *Corpo e rivoluzione in Marx*, Contemporanea/Moizzi 1977.

(38) Cfr. J.G. Bourke: *Escrementi e civiltà*, Guaraldi 1971.

(39) Qui si intende, con *cattolica ignoranza*, non la tradizionale *fobia* confessionale per il sesso, ma il pregiudizio (cattolico perché ancora *generale*) degli inconsapevoli (forse) eredi di quella *fobia*; di chi, calamitato da cose a torto ritenute disdicevoli, proietta un disagio, che é solo e tutto suo, nell'etichetta, per esempio, di 'scatologia', in cui punisce/segrega chi spinozianamente ha osato parlare delle cose che sono in natura. E' accaduto, per esempio, a Stefano Lanuzza (Cfr. *Savinio*, pp. 33-34, La Nuova Italia 1979). Fortunatamente, nel testo *Corpo e rivoluzione*, dell'*analità* ho trattato assieme a temi che riguardano largamente Marx e Freud, Hegel e Brown, la *morte*, il *capitale*, il *lavoro*, la *rivoluzione*. Chi non vi vedesse che 'scatologia' sarebbe (senza saperlo, forse) solo in presenza del proprio specchio.

(40) Cfr. G. Ròheim: *La psychologie raciale et les origines du capitalisme chez les primitifs*, in "Revue française de Psychanalyse', III, 1929, pp. 122-144 (Il saggio é scritto originariamente in francese).

(41) Cfr. J.G. Bourke: *Escrementi e civiltà*, cit., *Introduzione* di P. Meldini, p. 15.

Il fatto che Marx, a due righe di distanza, nomini Shylock e la biblica esibizione del culo di dio, può destare, alla luce delle precedenti considerazioni, un qualche interesse, forse meritevole di sviluppo.

Tornando all'impiego marxiano di Shylock, importa notare che l'*invenzione* dell'ebreo assetato di sangue viene qui calata *contro* la cultura reazionaria tedesca col fine di smascherarne i disumani intenti.

Shylock riemerge negli *Appunti parigini su James Mill*, coevi dei più celebri *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ed é impiegato ad illustrare criticamente che cosa sia il *credito*. Che é, tra l'altro, anche *denaro* e *fiducia*:

> "per cui un uomo arriva al riconoscimento dell'altro uomo per il fatto che anticipa a lui dei valori e - nel caso migliore, quando non si fa pagare il credito, quando cioé non é usuraio - dà fiducia al suo prossimo per il fatto che non é un ladro, ma un *buon* uomo. Per un *buon* uomo qui chi ha fiducia intende, come Shylock, un uomo che può pagare" (42).

Questa volta Shylock campeggia al centro del tema dell'*alienazione del denaro* (che é il motivo fondamentale anche dei *Manoscritti del '44*) e, nello stesso tempo, incrocia il formidabile, già hegeliano, tema della *dialettica del riconoscimento*. Per la *Fenomenologia* (testo hegeliano privilegiato anche per i *Manoscritti del 1844*) l'uomo non é tale se non é *riconosciuto* dall'*altro* uomo (e viceversa). *Servo* e *padrone* non sono uomini proprio perché questo *riconoscimento* non interviene fra loro. Marx pare applicare, in questo testo, al *non-uomo* del capitale la *dialettica del riconoscimento*. Si tratta di *non-uomo* proprio in quanto é *acquistabile* (come *cosa fra le cose* su un mercato), in quanto é valutabile non come uomo da un altro uomo, ma come *valore* (economico) da un altro, che non é uomo, ma un *Geldmensch*, un uomo/denaro che non tiene in alcun conto la sua *essenza umana* (43). Nel capitale, infatti, "un uomo arriva al riconoscimento dell'altro uomo per il fatto che anticipa a lui dei valori". Shylock é il *mediatore* per eccellenza all'interno di una simile *situazione alienata*. Il falso *riconoscimento* all'interno del capitale passa attraverso

(42) Cfr. K. Marx: *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti 1965, p. 11.
(43) Cfr. K. Marx: *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, La Nuova Italia 1980, p. 286.

Shylock. *Buon uomo* é, per lui, l'uomo *solvibile*, cioé l'uomo che ha il suo valore non in se stesso, ma nel suo proprio denaro. Dunque qui Shylock é il paradigma stesso della non-etica del capitale: il suo *abrégé* in figura. Sicché viene ribadito qui quanto Marx aveva giá ampiamente sostenuto ne *La questione ebraica* (come, a suo tempo, si vedrà), vale a dire: il traffico, il commercio, l'interesse privato, il capitale, in quanto ad essi connesso, é Shylock, cioé *ebreo* (nel senso preciso che *La questione ebraica* dà a questo termine); *tutti i capitalisti*, come Shylock, sono *ebrei*. Ne *La questione ebraica*, Marx non dava il nome all'evocato *fantasma* dell'*ebreo*; qui gli dà il nome più consono alla propria operazione *boomerang* e lo nomina Shylock.

Nel successivo testo, *Per la critica dell'economia politica* (1859), si può leggere:

> "Venditore e compratore diventano creditore e debitore. Se il possessore di merce, come custode del tesoro, recitava una parte piuttosto buffa, ora egli diventa terrificante in quanto concepisce non se stesso, bensì il suo prossimo, come esistenza di una determinata somma di danaro e rende martire del valore di scambio non se stesso, bensì il prossimo. Da credente diventa creditore, dalla religione precipita nella giurisprudenza: *Insisto qui sul mio pegno*" (44).

Le parole dell'usuraio Shylock (a conferma che quella del capitalista non é che una *sempre rinnovata forma* dell'usuraio, come sta scritto ne *Il capitale*) siglano il passaggio dalla *religione* al *capitale*, dal tesoro *sacro* al *credito*, dal vecchio *usuraio* al moderno *creditore*. Marx vuole dire che Shylock é stato tutt'altro che cancellato dal capitale e che (almeno per qualche aspetto) *é* il capitale e la sua figura ne é pertanto un paradigma. Ulteriore conferma, nel 1859 ancora, de *La questione ebraica*.

La guerra moderna é un investimento di capitali. Sicché non meraviglia rinvenirvi anche Shylock, questa volta in veste prussiana, se si sfogliano le pagine marxiane dedicate all'analisi della *Commune* parigina.

> "La guerra aveva gonfiato le passività in modo spaventevole e deva-

(44) Cfr. K. Marx: *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti 1957, p. 123.

stato senza pietà le risorse della nazione. Per completare la rovina, lo Shylock prussiano era la con la sua tratta per il mantenimento di mezzo milione dei suoi soldati sul suolo francese, la sua indennità di cinque miliardi e l'interesse del 5 per cento per le scadenze rinviate" (45).

Ma, dall'episodio della *Commune* (1871), Shylock rimbalza fino alla rivoluzione del 1848:

"Le principali misure della Commune sono state prese a favore della classe media, la classe dei debitori - la classe degli indebitati di Parigi, insorta contro la classe dei creditori! La classe media s'era raggruppata, al momento dell'insurrezione del Giugno (1848), contro il proletariato, sotto le bandiere della classe capitalista, dei suoi generali e dei suoi parassiti di stato. Essa ne fu tosto punita, il 19 settembre 1848, col ripudio degli *accordi amichevoli*. La vittoria riportata sull'insurrezione di Giugno si rivelò così equivalente alla vittoria del creditore, del ricco capitalista, sull'indebitato che era la classe media. Egli richiese imperiosamente e impietosamente *la sua libbra di carne*" (46).

Shylock unifica qui capitalisti *esterni* (nemici, prussiani) e capitalisti *interni* (amici, francesi), quasi dimostrando, nella propria figura, la verità dell'attributo che Marx aveva dato all'ebreo ne *La questione ebraica: di nazionalità chimerica*. Come l'ebreo, come Shylock, il capitale é *di nazionalità chimerica* perché, come non ha riguardi per alcuno, così non ha frontiere: dentro o fuori la nazione, *pretende la sua libbra di carne*. Per questo l'ebreo affabulato, senza patria per definizione, lo personifica tanto esemplarmente. E' un ulteriore ribadimento di quanto Marx aveva scritto nel 1843: "La *chimerica* nazionalità dell'ebreo é la nazionalità del commerciante, dell'uomo d'affari in genere" (47). I "sordidi calcoli d'uno Shylock" coi quali i prussiani "contemplano le sofferenze della società francese e le sfruttano"

(45) Cfr. K. Marx: *Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale degli operai sulla guerra civile in Francia nel 1781*, in Marx-Engels: *Il partito e l'Internazionale*, Rinascita 1948, pp. 165-166.

(46) Cfr. K. Marx: *Primo saggio di redazione de "La guerra civile in Francia*, in *La guerre civile en France: 1871*, Editions sociales, Paris 1968, pp. 220-221.

(47) Cfr. K. Marx: *Zur Judenfrage*, in Marx-Engels *Werke*, I, Dietz-Verlag Berlin 1961, p. 375.

(48), vanno dall'usuraio arcaico alle multinazionali di oggi, anch'esse *chimeriche* rispetto alla patria!

Alcuni testi del *Capitale* confermano, in parte, l'uso sin qui fatto da Marx del *fantasma* di Shylock. Qui egli incarna, infatti, lo sfruttamento che il capitale va facendo del lavoro infantile. Contro questo sfruttamento,

"operai e ispettori di fabbrica hanno protestato per ragioni igieniche e morali. Ma il capitale ha risposto: 'Le mie azioni ricadano sul mio capo! Io chiedo giustizia, chiedo la penale in adempimento del mio contratto' " (49).

Seguendo la legge (escogitata - é chiaro - nel proprio interesse), il capitale é anche riuscito

"non solo a far sgobbare ininterrottamente i figli di operai di otto anni dalle due alle otto e mezza di sera, ma anche a far loro patire la fame! 'Si, il suo petto. Così dice il contratto'. Questo aggrapparsi, come Shylock, alla lettera della legge del 1844", caratterizza appunto il comportamento del capitale. Infatti, "la natura del capitale é sempre la stessa, tanto nella forma non sviluppata del capitale, quanto nella sua forma sviluppata". Ancora al tempo dei patrizi romani, "*il denaro* da essi anticipato al debitore plebeo s'era trasformato, mediante il cibo di questo, in carne e sangue del debitore. Quindi la legge delle dieci tavole, alla Shylock!" (50).

Qui trova conferma che Shylock appare a Marx metafora incarnata e generalissima del capitale, in tutte le forme del suo sviluppo, dai tempi dell'usura nell'antica Roma (non propriamente capitalistici, se si segue Marx) al tempo di Marx, in cui perfino i *proprietari terrieri* assumono il ruolo di "Shylock distinti" e "si stringono farisaicamente nelle spalle, quando si parla degli speculatori edili, dei piccoli proprietari e delle località aperte" (51).

Se badiamo alle successive figure del capitale che Shylock ha in-

(48) Cfr. K. Marx: *Secondo saggio di redazione de "La guerra civile in Francia'*, cit., p. 263.

(49) Cfr. K. Marx: *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, pp. 323-324.

(50) Cfr. ibidem e *nota 152*.

(51) Cfr. idem, p. 747, nota 165.

carnato in tutti gli scritti di Marx di cui fin qui si è parlato, egli appare veramente il portatore della fenomenologia *ebraica* del valore, il paradigma eonico del capitale. Ed é la dimostrazione che, lungi dall'essere un'infatuazione giovanile, una svista non ancora marxiana, l'assimilazione di capitalismo ed ebraismo presentata da *La questione ebraica* é rimasta una costante di *tutto* il pensiero marxiano. Certo si deve stabilire il *contenuto* del termine *ebreo* come é usato da Marx. E già si é visto che esso rimanda non già all'ebreo ma a chi l'ha affabulato: il capitale.

Tuttavia Shylock non ha ancora esaurito il suo ruolo in Marx.

In Shakespeare esso é un grande, poetico personaggio proprio perché non é tutto d'un pezzo, un concentrato di male, ma é invece complesso e dialettico. Come aveva ben inteso E.T.H. Hoffmann, in occasione dell'interpretazione famosa che ne dava Iffland in Germania, proprio intorno agli anni in cui nasceva Marx. Ne *Gli strani dolori di un direttore di teatro* (raccolto in volume nel 1818), Hoffmann si lamenta del fatto che Iffland (un attore molto apprezzato anche da Goethe) presentasse Shylock "in una volgare imitazione del modo di parlare degli ebrei, distruggendo così affatto la poesia del personaggio" (52), che é, invece, "di mirabile pathos". Infatti,

> "questo Shylock é un eroe ebreo, perché l'odio contro i cristiani che gli arde nell'intimo del cuore si fa patetico, soppiantando ogni altra passione e provocando la terribile vendetta, alla quale l'ebreo sacrifica oro e beni e figlia. La sua fine é eminentemente tragica e assai più terribile di quella di molti eroi o tiranni. Che cos'é una coppa di veleno o una pugnalata, in confronto al totale annientamento dell'esistenza civile inflitto al giudeo, che gli consuma le midolla al pari di un lento veleno?" (53).

Hoffmann era un autore letto volentieri da Marx, che forse ha avuto presente questo testo. E' comunque un fatto che anche a Marx non é sfuggita per nulla la tragica complessità del personaggio shakespeariano. Se per quasi tutto il dramma Shylock é un usuraio superbo che tiranneggia i suoi debitori, alla fine del dramma, dopo che

(52) Cfr. E.T.A. Hoffmann: *Dialoghi di un musicista*, Minuziano 1945, p. 122.
(53) Cfr. idem, p. 121.

il giudizio su di lui si é consumato nel modo ben noto, egli si trasforma in una vittima dei cristiani, in un essere annientato, schiacciato, senza più neppur la forza di articolare parole. Una delle sue ultime battute é appunto: "Mi togliete la vita, quando mi togliete i mezzi per vivere".

Questo Shylock *ridotto alla situazione del proletario* é l'opposto dialettico dello Shylock protervo di quasi tutto il resto del dramma. Non meraviglierà, allora, che, quando descrive la precarietà del lavoro del proletario e la sua stessa sussistenza fisica minacciata dai meccanismi del mercato del capitale, sulle labbra del suo operaio Marx faccia affiorare la frase di Shylock *quando é ridotto alla situazione proletaria*: "Mi togliete la vita, quando mi togliete i mezzi coi quali vivo" (54).

Il *fantasma* dell'ebreo tracotante ed onnipotente per il suo denaro, tanto adatto ad incarnare il capitale e ad accusarlo, qui dimette le sue nebbie ideologiche e inizia a mostrare il *corpo* che in esse si celava.

E il corpo di quel *fantasma* é un pover'uomo vittima dei cristiani, che lo hanno spogliato ormai di tutto, loro sì veri Shylock!

Dietro il fantasma dell'ebreo *signore del mondo*, spunta la realtà dell'ebreo *servo*, emarginato e annientato. E' questa creatura *perseguitata*, spogliata di ogni bene, che dà voce, per una volta, anche al proletariato di Marx. L'ebreo perseguitato non si distingue più, per lui, dal proletario, le loro voci dicono le stesse parole, sono una voce sola. Da paradigma del capitale, Shylock si rovescia in portavoce del proletariato: cosa che andrebbe meditata da chi affabula un Marx antisemita. Shylock e l'ebreo non sono, per Marx, che *proiezioni*, e dei fantasmi godono tutta l'ambiguità.

Heine e Shylock

Se non lesse il testo di Hoffmann, certo Marx fu al corrente delle idee di Heine su Shylock e probabilmente i suoi scritti ne portano qualche traccia. Anche Heine é stato calamitato da Shylock: in *Don-*

(54) Cfr. K. Marx: *Il capitale*, I, cit., p. 534, nota 307.

ne e ragazze di Shakespeare (1839), quando si tratta di valutare Jessika, é in realtà il padre suo Shylock che attira di più la sua attenzione:

> "Shakespeare ebbe forse l'intenzione di rappresentare, per dilettare le masse, un furbaccio matricolato, un odioso personaggio da favole, che si strugge di vedere del sangue, e invece ci rimette la figlia e i suoi ducati, e gli scherni per sopramercato. Ma il genio del poeta, lo spirito universale che lo agita, sta sempre al di sopra della sua volontà individuale; e così avvenne che egli in Shylock, ad onta della cruda comicità, espresse la giustificazione di una setta infelice, che da una prevenzione prodotta da misteriosi motivi, é stata colpita coll'odio delle classi abiette e delle elevate, e che non ha sempre voluto ricambiare di amore quest'odio. Ma che dico? Il genio di Shakespeare si eleva anche al di sopra di due partiti religiosi, e il suo dramma in realtà non ci mostra né ebrei né cristiani, ma oppressori ed oppressi, e i disperati singulti di dolore di questi ultimi, quando devono pagare con balzelli i mali inflitti loro dagli strapotenti tormentatori. Non v'é qui la minima traccia di differenza di religione (...)" (55).
>
> "Shakespeare avrebbe fatto una satira del cristianesimo, se l'avesse fatto rappresentare da quelle persone, che si schierano ostilmente contro Shylock, eppure non sono degne di legargli le scarpe" (56):

che, però, é proprio quanto avviene, visto che i persecutori di Shylock sono bene cristiani!

> "Per quanto dobbiamo odiare Shylock, pure non lo potremo biasimare se disprezzasse un poco tal gente, né egli per la verità manca di farlo" (57).

Il cristianesimo *reale*, tanto bene incarnato da Antonio, Bassanio, Lorenzo e dai loro amici, é dunque giustamente messo sotto accusa da Shylock, che, alla fine, non pare abbia un culto esclusivo per il denaro:

(55) Cfr. H. Heine: *Donne e fanciulle di Shakespeare*, Sonzogno 1912, pp. 82-83.
(56) Cfr. idem, p. 84.
(57) Cfr. idem, p. 85.

> "Egli ama il denaro, non dissimula questo suo amore e lo grida sul pubblico mercato... Ma v'é qualcosa che egli apprezza più del denaro, é la soddisfazione per il cuore offeso, la giusta vendetta di onte indicibili; e benché gli si offra il decuplo della somma prestata, egli la respinge, e non rimpiange i trecento, i trentamila ducati, se può comprare con essi una libbra di carne strappata al cuore del suo nemico" (58).
>
> "Shylock ama bene il denaro; ma vi sono cose che egli ama ancor più, fra le altre anche sua figlia. *Jessika la figlia mia*. Benché nel colmo della passione della collera egli la maledica e desideri vederla morta ai suoi piedi, coi gioielli negli orecchi e i ducati nella bara, pure l'ama più di tutti i ducati e di tutti i gioielli. Respinto dalla vita pubblica, dalla società cristiana, nelle ristrette dolcezze delle gioie familiari, non restano al povero ebreo che i sentimenti di famiglia e questi sorgono e si palesano in lui nella più commovente intimità" (59).

Come *sotto la larva del buffone* (un altro emarginato/stigmatizzato, come i commedianti, prima della rivoluzione francese) tra poco si celerà l'umanità di Rigoletto, così dietro la terribilità di Shylock palpita l'umanità offesa, la paternità tradita. Dietro Shylock/Dracula si svela Shylock/Rigoletto.

E' un *ribaltamento* sicuramente provocatorio nei confronti dell'antisemitismo (ed é questo il massimo punto di vicinanza all'operazione *boomerang* di Marx), ma, ad Heine non basta. Perché giunge a sostenere, nel corso dello stesso saggio, l'"affinità di inclinazioni" che regnerebbe "fra i due popoli della costumatezza, gli Ebrei e i Germani" (60)!

Per di più:

> "I due popoli sono fin dalle origini tanto simili, che si potrebbe considerare la Palestina di quei tempi per una Germania orientale, come la Germania d'oggigiorno potrebbe passare per la patria del divin verbo, per il suolo materno dei profeti, per la rocca della pura spiritualità" (61).

E' un parere non lontano da quello che, più tardi, esprimerà an-

(58) Cfr. idem, p. 86.
(59) Cfr. idem, p. 87.
(60) Cfr. idem, p. 89.
(61) Cfr. ibidem.

che Nietzsche: "L'antico Israele e i Tedeschi di Tacito: uguali"! (62).

E come negli ultimi scritti Mosé gli apparirà il portatore di un comunismo democratico, qui ad Heine gli ebrei sembrano addirittura l'*archetipo utopico* (si passi il motivato gioco di parole!) d'un auspicabile assetto politico:

> "Gli ebrei, fin da principio, non s'attennero che alla legge, al pensiero astratto, come i nostri moderni repubblicani, che non rispettano come cosa suprema né il paese natio, né la persona del principe, ma le leggi. Si, il cosmopolitismo é proprio sorto dal suolo della Giudea, e Cristo, che (...) era un ebreo genuino, é proprio il fondatore di una propaganda del medesimo" (63).

Cioé di una *nazionalità chimerica* che a Marx avrebbe permesso di risucchiare nell'ebraismo (come *nome altro* per il capitalismo) anche il cristianesimo: cosa che avverrà - sia pure con altre motivazioni - ne *La questione ebraica*.

Ma ad Heine interessa spiegare i motivi della *caccia all'ebreo*:

> "Il volgo non ha mai odiato negli ebrei altro che i possessori di ricchezze; é sempre stato il metallo in gran copia, che disarmò i fulmini della sua ira contro gli ebrei. Lo spirito delle singole età diede sempre a quest'odio la sua parola d'ordine. Nel medio evo questa parola portava il tetro colore della chiesa cattolica, e si ammazzavano gli ebrei e si smantellavano le loro case *perché avevano crocefisso Cristo* (...). Noi non viviamo più nel medio evo, anche il volgo é più illuminato, non ammazza più d'un tratto gli ebrei, e non giustifica più il suo odio colla religione; l'età nostra non è più così ingenuamente credente, l'astio tradizionale si riveste di frasi moderne, e la gente tanto nelle osterie che al parlamento declama contro gli ebrei con argomenti mercantili, industriali, scientifici o filosofici addirittura. Solo ipocriti raffinati danno ancor oggi al loro odio una tinta religiosa (...).
>
> La grande maggioranza confessa apertamente, che v'é un fondamento d'interessi materiali e vuole osteggiare con tutti i mezzi possibili agli ebrei l'esercizio delle loro attitudini industriali (...). Qui si palesa nel suo vero aspetto il giusto motivo dell'odio per gli ebrei; e questo aspetto non porta una tetra e fanatica faccia da monaco, ma la faccia grossa ed aperta di un bottegaio, che si cruccia d'essere sopraffatto nei suoi affari dallo spirito mercantile israelitico. Ma é colpa degli ebrei, se questo spirito mercantile si é sviluppato in loro così pericolosamente? La colpa sta tutta in quella demenza, con cui nel medio evo si sconosceva l'importanza dell'industria, si considerava il commercio come qualcosa di ignobile, e gli affari di banca addirittura come qualcosa di ignominioso, e si dava quindi nelle mani degli ebrei la parte più lucrosa di questi rami dell'industria, specialmente gli affari bancari; cosicché, esclusi da ogni altro mestiere, essi dovevano necessariamente diventare i più raffinati negozianti e banchieri. Si costrinsero a diventare ricchi e poi si odiarono per la loro ricchezza; e benché ora la cristianità abbia rinunciato ai suoi pregiudizi contro l'industria, e i cristiani siano diventati altrettanto destri nel commercio e negli affari, e altrettanto ricchi che gli ebrei, pure l'odio popolare é rimasto loro attaccato; il popolo vede pur sempre in essi i rappresentanti della ricchezza e li odia" (64).

(62) Cfr. F. Nietzsche: *Frammenti 1866-1867*, in F. Nietzsche: *Genealogia della morale*, Mondadori 1979, p. 172.

(63) Cfr. H. Heine: *Donne e fanciulle di Shakespeare*, cit. pp. 89-90.

Dunque, per Heine, in quanto trafficanti di capitali, ebrei e cristiani sono la stessa cosa: una tesi che Marx sottolineerà fortemente.

L'aura maledetta che circonda l'ebreo proviene da un sorpassato mondo medioevale, che é il responsabile principale della sua stigmatizzazione, ma anche, dirà Abram Léon, della creazione del popolo ebreo come popolo/classe: la classe (prima maledetta, poi invidiata/perseguitata) dei trafficanti d'oro. Aver costretto l'ebreo all'usura e al mercato e poi perseguitarlo per questo, é già un'evidente proiezione sull'ebreo dei bisogni che il cristiano ha, ma si vergogna di soddisfare. La *classe* mercantile degli ebrei é già tutta una proiezione (maledetta) di esigenze represse/rimosse della società cristiana. E' su questa proiezione (che ottiene addirittura la creazione di un popolo/classe, secondo Abram Léon), che può agevolmente inserirsi, anche a livello psicologico, il fantasma dell'ebreo avido, crudele, spietato. Invece Shylock, per Heine, non é affatto un mostro; ebrei sono quei cristiani che lo riducono spietatamente sul lastrico!

Si tratta di una bella rivincita per Shylock, "s'il est vrai - come scrive Roger Peyrefitte in *Les Juifs* - que l'histoire authentique fût celle d'un seigneur chrétien, déguisé en juif par Shakespeare" (65)!

In questo caso, sia Heine che Marx, non fanno che rimbalzare sul *seigneur chrétien* l'odio che l'antisemitismo aveva concentrato sull'e-

(64) Cfr. idem, pp. 91-92

(65) Cfr. R. Peyrefitte: *Les Juifs*, cit., p. 286.

breo!

Un ponte fra la lettura heiniana dell'ebreo e quella marxiana potrebbe anche essere rappresentato dal *Gobseck* di Balzac, la cui stesura definitiva risale al 1842, ed era autore amatissimo da Marx.

Il protagonista di questo romanzo breve é, come scrive Balzac, un *capitaliste*, che ha tutta l'aura dell'usuraio arcaico, essendo "un Hollandais digne du pinceau de Rembrandt" (che tanto amava gli ebrei) e figlio "d'une Juive (...) nommée *la belle Hollandaise*". Fra le sentenze memorabili di Gobseck, va segnalata la seguente:

> "Il n'est qu'une seule chose materielle dont la valeur soit assez certaine pour qu'un homme s'en occupe. Cette chose c'est ... L'OR. L'or représente toutes les forces humaines" (66).
>
> "L'or contient tout en germe, et donne tout en réalité". Con l'oro, "rien n'est caché. L'on ne réfuse rien à qui lie et délie les cordons du sac.
>
> Je suis assez riche pour acheter les consciences de ceux qui font mouvoir les ministres (...), n'est ce pas le Pouvoir? Je puis avoir les plus belles femmes (...), n'est ce pas le Plaisir? Le pouvoir et le plaisir ne resument-ils-pas tout votre ordre social? (...). La vie n'est-elle pas une machine à laquelle l'argent imprime le mouvement? (...). L'or est le spiritualisme de vos sociétés actuelles" (67).

E' un testo che Marx avrebbe potuto aggiungere a quelli di Shakespeare e di Goethe sull'oro nei *Manoscritti del 1844*! Nel romanzo di Balzac, il *pouvoir de l'or* e Gobseck finiscono per diventare la stessa *image phantastique,* e, davanti alla preda di diamanti appena arraffati, egli può dire: *Ego sum papa!* Dunque, per Balzac, il possessore di grandi ricchezze é equiparabile al papa, al capo dei cristiani. Ma é ebreo! Dunque il ricco ebreo e il ricco cristiano sono *la stessa cosa!* Più vicino a Marx di così non si poteva giungere.

Ma è ora di abbandonare, provvisoriamente, gli ebrei-fantasmi per considerare, come in un intermezzo, il rapporto di Marx con gli ebrei in carne ed ossa.

(66) Cfr. H. de Balzac: *Gobseck* in *La comedie humaine*, II, Aux éditions du Seuil, Paris 1965, p. 130.

(67) Cfr. idem, p. 133.

Marx e gli ebrei

Marx era discendente e figlio di ebrei, ma si ritenne sempre libero da particolari legami con un cultura ebraica, anche se non riuscì ad evitare che gli avversari tentassero di ricollegarvelo ad ogni costo.

Valga per tutti l'esempio di Bakunin, che ebbe il coraggio di scrivere:

> "Ebreo egli stesso, Marx é sempre circondato, a Londra, in Francia ma soprattutto in Germania, da una moltitudine di piccoli ebrei più o meno abili, intriganti, versatili e speculatori, come sempre sono gli ebrei: agenti di banco o di commercio, letterati, politici, corrispondenti di giornali di tutte le sfumature, in una parola, sensali della letteratura e della finanza, con un piede nella banca, l'altro nel movimento socialista e il didietro saldamente piantato sulla letteratura tedesca di attualità (si sono impadroniti di tutti i giornali). Potete immaginarvi che razza di letteratura seminatrice di zizzania ne venga fuori. Tutto questo mondo giudaico - una setta di sfruttatori, una razza di sanguisughe, un unico parassita vorace, che travalica non solo i confini degli stati ma ogni differenza di opinione politica - é oggi strettamente e intimamente legato, per la maggior parte, da un lato a Marx e dall'altro ai Rothschild.
>
> Sono sicuro che i Rothschild apprezzano i meriti di Marx e Marx sente un'attrazione istintiva e un gran rispetto per i Rothschild" (68).

In quest'ottuso giudizio pare che Bakunin abbia scambiato Marx con Heine, che veramente era in rapporto con i Rothschild, ma non mancava in ogni occasione di porne in rilievo gli aspetti ironici. Il paladino della libertà anarchica non si vergogna di inserire Marx in una paranoica *internazionale giudaica* in cui, per paradosso, il proletario non si distingue dal banchiere. Tale é l'inconscio potere dell'antisemitismo perfino sull'anarchismo! Ma Bakunin non ha il senso del ridicolo (e neppure quello della storia) quando fa di Marx una riedizione di Gehova: "Esclusivista, geloso, permaloso e vendicativo come Gehova, il dio del suo popolo, Marx non tollera che si riconosca altro dio fuori di lui" (69).

La grottesca imposizione dei fantasmi di Shylock e Gehova a

(68) Cfr. il testo del 1871 riportato a p. 292 di H.M. Enzensberger: *Colloqui con Marx e Engels*, Einaudi 1977.

(69) Cfr. il testo del 1872, in idem, p. 324.

Marx, non é che un esempio che potrebbe essere moltiplicato: se Marx non si sentiva affatto partecipe e tanto meno rappresentante di una cultura ebraica, non per questo poté sottrarsi alle stigmatizzazioni e alle persecuzioni che gli antisemiti riservano agli ebrei. Spiace dover collocare fra gli a-concettuali antisemiti anche Bakunin.

Non si sentiva partecipe di una cultura ebraica (e men che meno della religione ebraica) ma, non per questo, Marx, fin da giovane, rifiutò di lottare per l'emancipazione degli ebrei.

> "Mi spedisca (...) se possibile tutti gli articoli di Hermes contro l'*ebraismo* - si legge in una sua lettera a D. Oppenheim, dell'agosto/settembre 1842 - Voglio mandarle poi quanto prima un articolo che, se anche non concluderà definitivamente l'ultima questione, tuttavia la porrà su un altro binario" (70).

Una allusione alla *Questione ebraica* in gestazione, che veramente *pone su un altro binario* l'impostazione del problema degli ebrei?

In un'altra lettera (a Ruge, 13 marzo 1843), si legge;

> "Poco fa é venuto da me il capo degli israeliti di qui e mi ha chiesto una petizione in favore degli ebrei alla dieta e ho intenzione di farla. Per quanto la fede israelitica mi ripugni, la concezione di Bauer mi sembra tuttavia troppo astratta. Si tratta di fare quanti più buchi possibile nello Stato cristiano, e di contrabbandarvi il razionale quanto più possiamo. Bisogna almeno provarci, - e l'*esasperazione* cresce ad ogni petizione che viene respinta con proteste" (71).

Che il giovane Marx facesse petizioni alla dieta in favore degli ebrei e su preghiera di un rabbino, sia pure in vista della hegeliana adeguazione del reale al razionale e per fare esplodere le contraddizioni dello stato cristiano ed accentuare l'esasperazione dei sudditi é un pragmatismo valutabile in molte maniere, non certo in direzione antisemitica.

Qualcuno dirà, comunque, che l'antisemitismo di Marx risulta esplicitamente dal trattamento (testimoniato dall'epistolario) riservato

(70) Cfr. Marx-Engels: *Opere*, I, Editori Riuniti 1980, p. 411.
(71) Cfr. idem, p. 420.

all'ebreo Lassalle.

E' un punto da non lasciar cadere.

Il "figlio di un commerciante ebreo" (72) Lassalle non godeva, per svariate ragioni, della simpatia di Marx. Forse si trattava anche di un istinto premonitore, perché, come é noto, a partire dal 1927, sono state fornite le prove di un'intesa di Lassalle con Bismarck, in vista di un'alleanza del partito operaio tedesco, capeggiato da Lassalle, con la monarchia e contro il partito progressista. Il 'socialismo' lassalliano era dunque tutt'altro che limpido. Ma Lassalle non era gradito a Marx soprattutto per il carattere e per motivazioni personali. Quando va a visitarlo a Londra, nel 1862, Lassalle, pieno di sé, non si rende neppure conto che la famiglia Marx vive nelle più grandi ristrettezze economiche, sicché, come scrive Marx a Engels, "mia moglie", per far fronte ai doveri d'ospitalità, "aveva dovuto portare al monte dei pegni perfino quasi tutto l'impiegabile" (73)! Mentre Lassalle, da parte sua, era prodigo, perdeva somme considerevoli in speculazioni sbagliate, e, ciò nonostante, "getterebbe il suo denaro nel cesso, piuttosto che prestarlo a un amico" (74). Solo alla fine del soggiorno londinese, Lassalle si rende conto della reale miserabile situazione economica di Marx e allora "ebbe la sfacciataggine di chiedermi se volevo cedere una delle mie figlie come 'dama' di compagnia della Hatzfeld" (75), vale a dire di quella nobile dama, amica di Lassalle, tanto stimata da Marx da essere da lui qualificata, nel corso dell'epistolario, con l'epiteto di 'troia'! Per di più, in questo periodo, Lassalle occupa tutto il tempo di Marx, che é impegnatissimo nella stesura della sua critica dell'economia e ne é molto disturbato. Si comporta, insomma, a dire di Marx, non come un compagno comprensivo, ma come un "barone ebreo" o un "ebreo baronizzato" (76).

Non meraviglia che, con un individuo di "appetito smodato" e di "sensualità disgustante" (77), Marx non nascondesse il suo disappunto, fino a inserirlo nella seguente storia *ad hoc* degli ebrei:

(72) Cfr. Nikolaevskij-Maenchen-Helfen: *Karl Marx*, Einaudi 1969, p. 289.
(73) Cfr. Marx-Engels: *Carteggio*, Rinascita 1951, IV, p. 109. Lettera del 30 luglio 1862.
(74) Cfr. ibidem.
(75) Cfr. ibidem.
(76) Cfr. ibidem.
(77) Cfr. idem. p. 111.

"Lepsius, nella sua grande opera sull'Egitto, ha dimostrato che l'esodo degli ebrei dall'Egitto non é nient'altro che la storia, raccontata da Manetone, della cacciata dall'Egitto del *popolo dei lebbrosi* a capo del quale si pose un prete egiziano di nome Mosé. Lazzaro il lebbroso é dunque il prototipo dell'ebreo e di Lazzaro-Lassalle" (78).

E' curioso notare che Freud si serva della stessa fonte per riprendere il tema dell'ebreo/lebbroso:

"L'ingiuria lanciata loro così spesso nell'antichità, di *lebbrosi* (Manetho) ha il significato di una proiezione: 'Vi tenete discosti da noi, come se fossimo lebbrosi' " (79).

Ma nel caso di Marx non v'é proiezione: é lui che vuole evitare Lassalle! Perché, per lui, era ebreo/lebbroso? Perché *vitandus*! In sostanza, l'ironico ragionamento di Marx pare essere questo: Se gli ebrei discendono veramente da quegli antichi lebbrosi, cioé da gente da evitare con cura (nella metafora, é chiaro!), Lassalle, che é da evitare, risultata a buona ragione ebreo! Non interessa stabilire qui se l'interpretazione di Lepsius risulti ancor oggi storicamente attendibile (ma perfino Freud, immediatamente prima della seconda guerra mondiale, faceva sua l'idea della nazionalità egiziana di Mosé); il fatto é che anche Max Weber, che voleva permanere in rigida posizione *avalutativa*, nomina *paria* gli ebrei, li descrive, cioé, come un popolo che si fa evitare e perciò é evitato.

Ma se Marx non é antisemita, certo é gravemente *razzista*, potrà dire qualcuno, esibendo una lettera di Marx (a Engels, 30 luglio 1862) dove addirittura si parla, a tutte lettere, del "negro ebreo Lassalle" (80).

"Adesso vedo con perfetta chiarezza - scrive in essa Marx - che egli, come dimostrano anche la conformazione della sua testa e la chioma, discende dai negri che si unirono all'esodo di Mosé dall'Egitto (a meno che poi sua madre o sua nonna paterna non si sia incrociata con un negro). Ora, questa mescolanza di giudaismo e germanesimo con un fondo

(78) Cfr. idem, p. 31. Lettera del 10 maggio 1861.
(79) Cfr. S. Freud: *Mosé e il monoteismo*, cit. p. 169, nota 14.
(80) Cfr. Marx-Engels: *Categgio*, cit., IV, pp. 109-110.

negro debbono dare un bizzarro prodotto. La molesta insistenza del garzoncello é pure di marca negra" (81).

Il lebbroso/ebreo Lassalle diventa, per giunta, anche *negro*, e Marx fa variazioni su Lepsius per spiegare 'storicamente' come gli antichi lebbrosi si mescolassero ai negri!

Fatti i debiti conti con l'iracondia ben nota di Marx, la *negritude* imputata a Lassalle potrebbe avere un'origine del tutto innocente. E' infatti la moglie di Marx ad osservare che la capigliatura di Lassalle era "folta e crespa come quella di un negro" (82): da questo particolare somatico potrebbe essere derivato il soprannome di *negro* affibbiato a Lassalle, senza alcun coinvolgimento con un del tutto presunto odio razziale per i neri. Parenti e amici di Marx non lo soprannominavano tutti e affettuosamente *Moro* (come Otello, *il moro di Venezia*), a causa di una caratteristica simile?

Tanto era il razzismo di Marx, che egli non si fece problemi, quando si trattò di maritare una delle figlie a un *creolo*, che molte volte tutta la famiglia Marx chiamava, senza traumi, *negro*!

Paul Lafargue, il marito di Laura Marx, aveva "nelle vene il sangue di tre razze oppresse": mulatta, caraibica ed ebrea (83). Colui che Marx chiama una volta "il nostro negro Paul Lafargue" (84), e dal cui matrimonio con la figlia la signora Marx si attendeva con evidente simpatia tanti "nigger-boys" (85), é descritto da Marx, in maniera del tutto non razzistica, come "un bel giovane, intelligente, energico e fisicamente ben sviluppato" (86). Solo quando il genero avrà qualche distrazione filo-bakuniniana, Marx troverà che "Lafargue ha questa brutta minorazione da parte della sua discendenza negra: nessun senso di pudore, intendo dire il pudore di rendersi ridicolo" (87): ma sono l'iracondia (del tutto giustificata nel caso del

(81) Cfr. idem.
(82) Cfr. H.M. Enzensberger: *Colloqui con Marx e Engels*, cit. p. 232.
(83) Cfr. Marx-Engels: *Carteggio*, cit. V, p. 278.
(84) Cfr. ibidem. Lettera del 7 novembre 1868 a Engels.
(85) Cfr. Marx-Engels: *Carteggio*, cit., 1953, p. 11. Lettera di Jenny Marx a Engels.
(86) Cfr. Marx-Engels: *Carteggio*, cit., IV, p. 439.
(87) Cfr. Marx-Engels: *Carteggio*, cit. VI, p. 397.

razzista Bakunin) e la preoccupazione politica che lo fanno violento, non certo un preteso razzismo. Poiché Marx era tanto razzista che, secondo una *testimonianza*, avrebbe detto che sua figlia aveva "dato il suo contributo alla soluzione del problema razziale sposando un negro: Lafargue ha infatti degli antenati di colore" (88).

Definire pubblicamente negro il proprio genero, anche quando negro non appariva, poiché era al massimo creolo, vantarsi del matrimonio della figlia proprio come contributo al superamento della questione razziale, se tutto ciò é razzismo, allora ogni discorso sul razzismo diventa vano!

Se i *fatti* contano più di *poche* parole, sarà certo difficile rinvenire in Marx un odio razziale contro i negri. S'é ricordato, del resto, che "i suoi compagni di studio gli avevano affibbiato il nomignolo di Moro; gli studenti americani probabilmente lo avrebbero chiamato *nigger*" (89) e Marx ne era fiero e così lo chiamarono fino alla fine gli intimi e gli amici.

Per tornare a Lassalle, il termine *negro* affibbiatogli da Marx non dovrebbe alla fine costituire problema. Ma il termine ebreo/lebbroso? Il 20 gennaio 1864, pieno di ascessi, di cui uno particolarmente doloroso al culo, Marx scrive a Engels:

> "Non posso né camminare, né star ritto, né sedere, anche il giacere mi riesce maledettamente difficile". Risultato: "Sono un vero Lazzaro (alias Lassalle) colpito a un tempo in tutti i cantucci del corpo" (90).

Dunque, quando é il caso, Marx non ha riguardi nell'applicare *a se stesso* quell'attributo di ebreo/lebbroso che, riferito solo ad altri, potrebbe risultare razzista. Il dolore lo ebraizza/cristianizza:

> "Non sarebbe più giusto che essa [la natura] inviasse queste prove di pazienza a un buon cristiano, a gente della tempra di Silvio Pellico?" (91).

Come nel caso di Shylock, é chiara agli occhi di Marx la consape-

(88) Cfr. H.M. Enzensberger: *Colloqui con Marx e Engels*, cit. p. 333.
(89) Cfr. idem, p. 332.
(90) Cfr. Marx-Engels: *Carteggio*, cit. IV, p. 209.
(91) Cfr. idem.

vole *ambivalenza* del termine ebreo. Quando Shylock diventa vittima dei cristiani, viene da Marx equiparato al proletariato, alla vittima per eccellenza; quando Marx é servo del dolore e della malattia, si *riconosce* nell'ebreo/lebbroso, applica *a se stesso* quello che, se no, poteva apparire uno stigma, con ironia e partecipazione insieme, quasi volesse intendere che *tutti* sono un po' ebrei/lebbrosi quando sono alienati dalla sofferenza.

Può essere definito *antisemitismo* questo?

Fin qui il rapporto di Marx - nella sua privacy - con gli ebrei.

Ma vi sono pubbliche prese di posizione, in proposito, che non possono essere ignorate.

In una corrispondenza per la *New York Daily Tribune* (15 aprile 1854) si può leggere:

> "Non v'é nulla di simile alla miseria ed ai patimenti degli ebrei di Gerusalemme che risiedono nella zona più sudicia della città (...), nell'immondezzaio sito fra Sion e il Moria, dove si trovano le loro sinagoghe; essi sono l'incessante oggetto della repressione e della intolleranza mussulmana, coperti di ingiurie dai greci ortodossi, perseguitati dai cattolici e vivono unicamente di scarse elemosine che pervengono loro dai loro fratelli europei. Gli ebrei non sono tuttavia indigeni, ma giungono da altre remote regioni e sono stati trascinati a Gerusalemme unicamente dalla brama di abitare la valle di Giosafat e di finire i loro giorni nel luogo stesso in cui deve manifestarsi il redentore. 'Attendono la morte - afferma uno scrittore francese - lo sguardo fisso al monte Moria, dove un giorno s'ergeva il tempio di Salomone e cui non é loro lecito avvicinarsi, spargono lacrime sul fato avverso di Sion e sulla loro diaspora nell'intero orbe'. A colmare la misura delle sofferenze di questi ebrei, Inghilterra e Prussia elessero, nel 1840, in Gerusalemme, un vescovo anglicano con la missione palesemente manifesta della loro conversione. Nel 1845, costui fu bastonato senza pietà e deriso egualmente da ebrei, cristiani e turchi. Di lui si può dire che é stato, nella pratica, il primo ed unico stimolo per una conciliazione fra tutte le religioni in Gerusalemme" (92).

E' l'unica volta, pare, che Marx parla di ebrei specifici, *in carne ed ossa*, e ne denuncia con chiarezza e partecipazione la tragica situa-

(92) Marx-Engels: *Werke, X, Berlin Dietz-Verlag 1968, p. 176.*

zione, il fatto che sono *l'incessante oggetto della repressione e della intolleranza*. Non é questo uno scritto concepito all'interno di una logica (se di logica é il caso di parlare) antisemitica!

Era tanto antisemita, Marx, da riconoscere perfino, nel *profetismo* degli ebrei antichi, un possibile elemento propulsivo delle rivoluzioni borghesi. Si ricordino le pagine del *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* citate all'inizio. In esse, fra gli *spiriti del passato* che i rivoluzionari di Cromwell *prendono al loro servizio* (necromanzia dell'*ideologia*!) assieme a *nomi, parole d'ordine* e *costumi*, per rappresentare sotto il vecchio e venerabile travestimento, la nuova scena della storia, Marx pone anche Abacuc:

> "Cromwell e il popolo inglese avevano preso a prestito dal Vecchio Testamento le parole, le passioni e le illusioni per la loro rivoluzione borghese. Raggiunto lo scopo reale, condotta a termine la trasformazione borghese della società inglese, Locke dette lo sfratto ad Abacuc. La resurrezione dei morti servì dunque in quelle rivoluzioni a magnificare le nuove lotte (...), a esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione, a ritrovare lo spirito della rivoluzione..." (93).

Anche il *fantasma* di Abacuc (perché si tratta del profeta necromanticamente *evocato* dall'*ideologia* proto-borghese) é accettabile, per Marx, quando mette in grado di fare la rivoluzione! D'altra parte, il profetismo d'Israele é stato, tra l'altro, interpretato come una Fronda nei confronti di una fede religiosa istituzionalizzata/ossificata dal clero ed é noto che Marx se la prende col dio di quella religione e non (come Voltaire) con i suoi profeti. Del resto, da un punto di vista storiografico, il corto circuito da Marx istituito fra Abacuc (ebraismo) e Cromwell (puritanesimo) é tutt'altro che inattendibile, come dimostrano le posteriori valutazioni di Max Weber, che sottolinea, tra l'altro, ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*,

> "i numerosi caratteri affini della moralità del Vecchio Testamento" e di quella dei puritani, concludendo che "é pertanto assolutamente esatta, se ben compresa, la definizione di *Ebraismo inglese* data frequentemente già dai contemporanei, e ripetuta da scrittori moderni, della disposizione morale fondamentale del Puritanismo inglese" (94).

(93) Cfr. K. Marx: *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, cit. pp. 258-259.

Che qualche *parola d'ordine* di Abacuc *esaltasse nella fantasia* i compiti rivoluzionari dei puritani, che li aiutasse a *ritovare lo spirito della rivoluzione*, come asserisce Marx, non é poi tanto strano, visto che nel libro del vecchio profeta essi potevano leggere: "Guai a colui che accumula ciò che non é suo" (*Abacuc*, II, 6); "Guai a colui che é avido d'illecito guadagno" (*Abacuc*, II, 9). E si trattava di una "visione per un tempo già fissato", che "già s'affretta verso la fine e non mentirà; se tarda, aspettala, perché per certo verrà, non tarderà" (*Abacuc*, II, 3).

Strano non é che Abacuc abbia dato ideologico aiuto allo scatenarsi di una rivoluzione; strano é, semmai, che gli anatemi del suo dio contro gli accumulatori abbiano dato mano al parto di una società di nuovi e più formidabili accumulatori: i capitalisti! In quel momento, tuttavia, Abacuc era un *fantasma* che incitava a spazzar via la vecchia struttura sociale: era dunque impiegabile dalla rivoluzione.

Un altro fuggevole cenno al popolo ebreo si trova nei manoscritti marxiani cui Engels avrebbe poi dato per titolo: *III libro* del *Capitale*. "I popoli commerciali dell'antichità esistevano come gli dei di Epicuro negli *intermundia*, o piuttosto come gli ebrei nei pori della società polacca" (95). Qui si delinea quell'attributo della *separazione* che poi Max Weber sottolineerà nelle sue analisi del giudaismo; ma anche la notazione dell'ebreo come popolo/classe (commerciale) sviluppata poi da Abram Léon.

Weber parla non solo di una separatezza del popolo ebraico, ma addirittura della sua condizione di popolo *paria*. Se, a suo avviso, si confronta l'arcaica etica greca (quella di Odisseo) con i "tratti peculiari di un'etica da paria" come quella degli antichi ebrei, diventa evidente il suo "influsso sulla morale esterna degli Ebrei nell'epoca della loro dispersione e del loro trovarsi nella condizione di popolo ospite

(94) Cfr. M. Weber: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma, Edizioni Leonardo 1945, p. 199.

(95) Cfr. K. Marx: *Il capitale*, III, Editori Riuniti 1965, p. 395.

su scala internazionale" (96).

Proprio l'opera dei profeti, "assieme alle tradizionali consuetudini rituali d'Israele", avrebbe prodotto "ciò che fruttò al giudaismo la sua posizione di paria nel mondo" (97). Posizione di grande importanza per valutare anche il senso del 'capitalismo' degli ebrei, che, a sua volta, é "da paria" (98), e non si può ritenere responsabile dello sviluppo dell'autentico capitalismo borghese, perché "la vera partecipazione degli Ebrei allo sviluppo dell'Occidente é basata in maniera essenziale sul carattere di *popolo ospite* che fu loro impresso dallo stato di voluta separazione che essi si imponevano" (99). La separazione, cioé, il comportamento *da paria,* é radicato nel rituale deuteronomico, esilico e postesilico. In particolare, é la prescrizione rituale di non mangiare come i non ebrei (e con loro) l'origine dell'accusa, rivolta loro nell'antichità, di *odium generis humani* (100).

Anche festeggiare il Sabbat contribuì alla separazione: gli ebrei sono *paria* perché rifiutano la presenza a qualsiasi banchetto sacrificale degli altri e delle comunità in cui vivono (101). Sono dunque gli ebrei ad avere scelto, non senza responsabilità dei profeti (102), la condizione di *popolo paria*, che si autoemargina nel ghetto (103), anche se é vero che l'antisemitismo moderno é diverso da quello antico proprio perché, a differenza di questo, esso non é fomentato dagli stessi ebrei (104).

Per paradosso, Marx é d'accordo con Weber sul fatto che il capitalismo abbia poco a che fare con l'ebraismo. Infatti, per lui, come si vedrà, *ebreo* non significa ebreo, ma nome *altro* per trafficante di capitali.

Il suo *ebreo* é un fantasma, che coll'ebreo in carne ed ossa ha poco da dividere. Quanto alla *separatezza*, proprio ne *La questione ebraica* Marx sottolineerà come essa non sia affatto appannaggio del-

(96) Cfr. M. Weber: *Sociologia della religione. L'antico Giudaismo*, Newton Compton 1980, p. 70.
(97) Cfr. idem, p. 328.
(98) Cfr. idem, p. 336.
(99) Cfr. ibidem.
(100) Cfr. idem, p. 344.
(101) Cfr. idem, p. 345.
(102) Cfr. idem, pp. 351-352.
(103) Cfr. idem, pp. 402-408.
(104) Cfr. idem, p. 401.

l'ebreo, all'interno del capitale, poiché atomismo e sovranazionalità attribuiti agli ebrei sono invece caratteri essenziali della commerciante borghesia capitalistica.

La questione ebraica

Va immediatamente chiarito che il titolo *La questione ebraica* non si riferisce affatto al principale contenuto del saggio marxiano, che riguarda, invece, l'*emancipazione umana*. Il titolo, del tutto accidentale, non é che un rimando ai titoli e ai contenuti dei testi di Bruno Bauer, concernenti il problema ebraico, dei quali, a suo modo, il saggio vuol essere una recensione. Si tratta, dunque, di un riferimento tematico *a testi di un altro*, richiamati con specifica citazione proprio in capo e nel corso di ciascuna delle due parti che costituiscono il saggio. Dunque si tratta di titolo *occasionale*, come del resto asserisce Paul Kägi, secondo il quale, "gli ebrei hanno molto poco a che vedere con il contenuto principale dell'articolo" (105).

Anche Auguste Cornu ammette che, mentre Bauer era portatore di un antisemitismo che favoriva la reazione (106), la questione ebraica, per Marx non é che un'occasione per parlare, in realtà, del toglimento dell'alienazione politica in generale (107).

Isaiah Berlin é del parere che, con questo saggio, Marx decise

> "per quanto lo riguardava di disfarsi una volta per tutte della questione ebraica affermando che si trattava di un argomento irreale creato per fare da schermo ad altre questioni più incalzanti" (108).

Il ruolo secondario che occupa la questione ebraica, nel saggio marxiano, sarebbe dunque l'ideologica copertura di qualcosa di inconfessabile. Ciò che, dal profondo, sollecitava Marx sarebbe stato, cioé, una sorta di ripudio del suo essere ebreo e la

(105) Cfr. P. Kägi: *Biografia intellettuale di Marx* Vallecchi 1968, p. 166.
(106) Cfr. A. Cornu: *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 600.
(107) Cfr. idem, p. 582.
(108) Cfr. I Berlin: *Karl Marx*, La Nuova Italia 1963, pp. 88-89.

"volontà di non diventare, nella misura del possibile, bersaglio dei sarcasmi e degli insulti di cui furono oggetto per tutta la vita alcuni degli ebrei più illustri della sua generazione, come Heine, Lassalle e Disraeli" (109).

Di tutt'altro avviso é Istvan Meszaros, che, anzi, fa, dell'essere ebreo di Marx, il fondamento stesso del valore universale della sua filosofia:

"Ai filosofi ebrei bisogna assegnare (...) un posto particolare. A causa della posizione imposta ad essi dal fatto di essere dei proscritti sociali, essi poterono assumere una posizione intellettuale *par excellence* che li mise in grado, da Spinoza a Marx, di realizzare alcune delle sintesi filosofiche più importanti della storia (...). La *posizione di estranei* dei grandi filosofi ebrei era doppiamente accentuata. In primo luogo essi si trovavano necessariamente in opposizione con le loro comunità nazionali discriminatorie e particolaristiche che rifiutavano l'idea di una emancipazione degli ebrei (...). Ma, in secondo luogo, essi dovevano anche emanciparsi dal giudaismo per non paralizzarsi restando implicati nelle stesse contraddizioni ad un livello inferiore, cioé per sfuggire alle posizioni particolaristiche e limitate delle comunità ebraiche che si distinguevano solo sotto alcuni aspetti, ma non nella sostanza, dall'oggetto della loro prima opposizione (...). E' molto significativo che nello sviluppo intellettuale di Marx una svolta decisiva, nell'autunno del 1843, abbia coinciso con una *presa di coscienza* filosofica nei confronti del giudaismo. I suoi articoli *Sulla questione ebraica* (...) criticano acutamente non solo l'arretratezza tedesca e l'anacronismo politico che respingevano l'emancipazione ebraica, ma nello stesso tempo anche la struttura della società capitalistica in generale come pure il ruolo dell'ebraismo nello sviluppo del capitalismo" (110).

Se, per Berlin, *La questione ebraica* é il prodotto di un *ebreo che si vergogna*, per Meszaros é proprio la *condizione ebraica* (ma *distanziata*) che permette a Marx quel *Verfremdungseffekt* che lo mette nella possibilità di farsi critico della borghesia capitalistica proprio perché é critico *anche* della condizione ebraica. Si tratta di due letture che, appunto insistendo (in maniera diversa) sul collegamento *per*

(109) Cfr. idem.

(110) Cfr. I. Meszaros: *La teoria dell'alienazione in Marx*, Editori Riuniti 1976, pp. 86-87.

opposizione di Marx alle proprie radici ebraiche finiscono per limitare alla questione ebraica il discorso di Marx, che, invece, per educazione e circostanze, dalla questione ebraica aveva già preso un pacato congedo. Le motivazioni psicologiche di un atteggiamento filosofico sono sempre *sub judice*, ma vale la pena di osservare che, da qualunque parte gliene provenisse l'ispirazione, é certo che, ne *La questione ebraica*, Marx mette per una delle prime volte l'accento sul formidabile tema dell'*ideologia*: il problema ebraico altro non gli appare, infatti, in sostanza che uno dei casi più manifesti di *falsa coscienza* e di *coscienza falsificante*. L'ebreo di cui qui si occupa é certo una realtà ma una realtà *ideologicamente affabulata*, un *fantasma*. E la politica, sulla quale questo fantasma, assieme ad altri, aleggia, si rivela qui quella enorme *alienazione* che non risolve, ma *copre* le alienazioni di cui sono preda i non-uomini che in essa si esprimono: dunque essenzialmente *ideologia* (nel senso forte, di denuncia, del termine), come l'avrebbe definita di lì a poco.

Questa *denuncia* del politico come *intero* ambito estraniato é il punto centrale e più contemporaneo a noi di tutto il testo di Marx, e non il problema ebraico, che non ne é che *una* delle appendici. Purtroppo ancora oggi il problema ebraico, l'antisemitismo, sono di attualità. Ma di ancor maggiore attualità é la consapevolezza, che di giorno in giorno diventa sempre più manifesta, che la politica e il politico sono un ambito separato e dunque *alienato*, che non toglie l'alienazione perché su essa vive e la copre, magari richiamandosi *ideologicamente* anche a Marx.

Nessuno può invece togliere al giovane Marx il merito di avere indicato nella politica (e proprio anche nella politica di uno stato democratico-rappresentativo) un *cielo*: cioé un luogo dove in eterno si rimandano i problemi che rimangono cocentemente da risolvere su questa terra. Un cielo che va distrutto - né più né meno di quello religioso - se si vuole ottenere di fare un *uomo* dell'attuale non-uomo. *Politica, politico* vuol dire, per questo Marx, *non uomo*. L'esperienza e la storia di oggi gli hanno dato ampiamente ragione. Una lettura, in questa chiave, de *La questione ebraica* risulta interesse non archeologico, ma di conturbante attualità. La politica e il politico del tempo di Marx e del nostro tempo parlano fin troppo dell'uomo e dei suoi diritti, ma, ammonisce e dimostra Marx, si tratta di non-uomini che

parlano a non-uomini di pseudo-diritti: dei diritti a permanere nella cerchia della disumanità. Non fa dunque meraviglia che, in quest'ambito, il problema degli ebrei non sia stato risolto; che anch'essi siano rimasti sottuomini fra i non-uomini.

Si badi dunque con profonda attenzione all'attualissimo discorso di Marx.

Se a Bruno Bauer stava a cuore la questione ebraica, a Marx sta ancor più a cuore criticare il *metodo* errato usato da Bauer per impostare quella questione.

E' il rapporto della *politica* (stato) con la *società civile* (e non in particolare gli ebrei) ciò che sollecita l'interesse di Marx. Bauer non ha tenuto conto debito proprio di questo rapporto, all'interno del quale il caso degli ebrei si presenta come semplice, non necessaria, esemplificazione. Importante invece, per Marx, é stabilire la differenza che sussiste fra emancipazione *politica* ed emancipazione *umana*, cioé, fra situazione ancora *alienata* e situazione *disalienata* dell'uomo.

Perciò sarebbe assurdo rimproverare a Marx una insufficiente collocazione *storica* del problema ebraico: non era questa, per lui, la sede per farlo! Chi volesse vedere come, su per giù ai tempi di Marx, potesse esser posta correttamente, da un punto di vista storiografico, la questione ebraica, non ha che da sfogliare le *Interdizioni israelitiche* (1837) di Carlo Cattaneo, che studia diligentemente l'originarsi delle secolari persecuzioni antisemitiche e giunge alla conclusione che gli ebrei (come, del resto, si può aggiungere, le streghe, gli omosessuali e tutti gli altri emarginati e fatti deviare) non sono che *ciò che di loro hanno fatto gli altri*. E' a causa della coazione "in quella dura e bassa vita" che "l'amor del lucro era diventato l'anima della loro esistenza" (111). Il meccanismo della esclusione e della stigmatizzazione dell'ebreo (come si definirebbero oggi) é assai bene messo in luce da Cattaneo, che lo delinea su uno sfondo storico scrupolosamente ricostruito anche alla luce di quelle responsabilità di natura economica che ben presto pure Marx avrebbe posto, ma in altri scritti, in straordinario rilievo. Ma non ne *La questione ebraica*, che *non é un libro*, ma una *recensione* in cui l'autore sviluppa liberamente i propri interessi *a partire* da testi che si occupavano degli ebrei, ma non *centrati* su essi.

(111) Cfr. C. Cattaneo: *Le interdizioni israelitiche*, Einaudi 1962, p. 52.

Questo non vuol dire che Marx trascurasse di proporre, ma sinteticamente, quella che riteneva dovesse essere la soluzione della questione ebraica, situandola, al di là di ogni mitologia, come ha riconosciuto Abram Léon, "nei suoi termini reali" (112).

> "Nel campo della storia ebraica, come pure in quello della storia universale, il pensiero luminoso di Karl Marx dimostra la strada da seguire. *Non cercheremo il segreto dell'Ebreo nella sua religione, ma cercheremo il segreto della sua religione nella realtà dell'Ebreo (...).* Non dobbiamo partire dalla realtà della religione per spiegare la storia ebraica; al contrario, la preservazione della religione o della nazionalità ebraica può spiegarsi solo analizzando *la realtà dell'Ebreo*, vale a dire l'Ebreo nel suo ruolo economico e sociale. La preservazione degli Ebrei non richiama nulla di miracoloso. *Il Giudaismo é sopravissuto non malgrado la storia, ma per virtù della storia.* Proprio studiando la funzione storica del Giudaismo si può scoprire il *segreto* della sua sopravvivenza nella storia. Le lotte fra la società giudaica e la società cristiana, sotto la copertura delle rispettive religioni, erano in realtà lotte sociali. *Noi trasmutiamo le contraddizioni dello Stato con una determinata religione, come il Giudaismo, in contraddizioni dello Stato con determinati elementi secolari"* (113).

Il testo marxiano non dà che un *metodo* per impostare la questione ebraica, non l'analisi storica concreta, compiuta alla luce di quel metodo, che era comunque tanto sollecitante da invitare Abram Léon ad una ricostruzione storiografica su di esso fondata. Abram Léon era ebreo: per questo fu assassinato ad Auschwitz all'età di ventisei anni. Abram Léon non trovava *antisemitica* la marxiana *Questione ebraica*! Forse, però, trascurava, in essa, il tema del *fantasma dell'ebreo*, tanto fecondo e tanto suscettibile di sviluppi fino ai nostri giorni. E questo tema é, senza dubbio, da connettere a Heine, che, nella distinzione fra *nazareni* ed *elleni*, s'era ispirato al socialismo saint-simoniano e, in particolare, a Enfantin (114).

Ma l'impostazione di Heine era anche il risultato della compren-

(112) Cfr. A. Léon: *Il marxismo e la questione ebraica*, Samonà e Savelli 1968, p. 27.
(113) Cfr. idem, pp. 26-27.
(114) Cfr. F. Mehring: *Biografia di Heine*, in H. Heine: *La scienza della libertà*, a cura di Fritz Mende, Editori Riuniti 1972, p. 275.

sione esatta della crisi religiosa che agitava la borghesia contemporanea:

> "Al giorno d'oggi l'umanità é più ragionevole; non crediamo più alla forza miracolosa del sangue, né al sangue di un nobile né a quello di un dio, e la gran massa crede soltanto al denaro. Qual é l'essenza costitutiva della religione dei nostri giorni, un dio-quattrino o un quattrino-dio? Non importa, la gente crede solo al denaro; solo al metallo coniato, solo alle ostie d'oro e d'argento essa attribuisce una forza miracolosa; il denaro è l'alfa e l'omega di tutte le opere" (115).

Davanti al *monoteismo dell'oro*, non c'é politeismo che tenga: i culti di Gehova, Cristo e Maometto vengono *tolti* in quello del vero unico dio-quattrino: é per questo che, quanto a religione, non é più ormai possibile distinguere ebrei e cristiani.

> "Gli ebrei in Francia sono già da troppo tempo emancipati perché i vincoli razziali non siano molto rilassati: si sono quasi interamente disciolti, o meglio, risolti nella nazionalità francese. Sono francesi come gli altri (...). Molti di loro osservano ancora il rito giudaico, il culto esteriore, meccanicamente, senza un perché, per vecchia abitudine. Non c'é traccia di fede sentita, giacché anche nella sinagoga, come nella chiesa cristiana l'acido argento della critica volteriana ha corroso ogni cosa. Per gli ebrei francesi, come per ogni altro francese, il dio del giorno é l'oro, e la religione dominante é l'industria" (116).

Questo testo (in data: Parigi, 27 maggio 1840) é senza dubbio il più immediato presupposto del saggio marxiano. Basta, a provarlo, il confronto di qualche semplice frase:

> "Qual é - si chiede Marx - il fondamento-nel-mondo dell'ebraismo? Il bisogno pratico, l'interesse privato. Qual é il culto-nel-mondo dell'ebreo? Il trafficare. Qual é il suo dio-nel-mondo? Il danaro" (117).

Sia per Heine, che per Marx, la religione degli ebrei e dei cristiani

(115) Cfr. H. Heine: *La scuola romantica*, in *La Germania*, Laterza 1972, p, 140.
(116) Cfr. H. Heine: *Lutetia*, UTET 1959, p. 81.
(117) Cfr. K. Marx: *Zur Judenfrage*, in Marx-Engels *Werke*, I, cit., p. 327.

si é tolta/unificata nel *monoteismo* del trafficante *borghese*: Das Geld!

Che l'ebreo (o meglio, il suo *fantasma* ideologico) non sia che un borghese *deguisé*, non é dunque escogitazione marxiana: é un'idea che proviene dall'ambito culturale dello hegelismo di sinistra; anzi, da uno dei suoi più brillanti rappresentanti letterari: Heine, che, del resto, si trova fra i collaboratori de *Gli annali franco-tedeschi*, per i quali scrisse il *Cantico di re Ludovico*. Anche questa rivista, tra l'altro, é tutt'altro che antisemita: il carteggio che Ruge le premette é apertamente favorevole agli ebrei (118) ed un articolo di F.G. Bernays, in essa contenuto, racconta la storia di un caso di persecuzione contro gli ebrei con evidente ironia nei confronti degli antisemiti (119). Per il secondo numero (mai uscito) di questi *Annali*, aveva preparato un saggio anche Moses Hess (uno dei futuri *patres* del sionismo). Ma fu un bene che la rivista non abbia potuto ospitarlo. Il *Geldwesen (Saggio sull'essenza dell'oro)* di Hess si esprime ben più pesantemente di Heine e di Marx sugli ebrei e avrebbe potuto sbilanciare gli *Annali* in un senso che qualcuno avrebbe potuto considerare antisemitico e di cui mancavano del tutto.

Il contesto in cui si colloca la marxiana *Questione ebraica* non é quindi per nulla antisemitico, né le polemiche affermazioni di Marx sul *fantasma* degli ebrei vanno ascoltate con le nostre orecchie, che intendono *dopo* Auschwitz. "Allora questo problema [della questione ebraica] non era ancora sceso alla bassezza dei discorsi anti e filosemitici di oggi", scrive giustamente Mehring, nella *Vita di Marx* (120). E Mehring non conosceva ancora i *Protocolli dei saggi di Sion* né, per sua fortuna, i libelli nazisti e post-nazisti.

Nella *prima parte* de *La questione ebraica*, Marx rileva come sia *unilaterale* l'impostazione che del problema aveva dato Bruno Bauer. Quando ha parlato di *emancipazione*, egli non si é chiesto *preliminarmente* "di quale maniera di emancipazione si tratta" (121). Proprio

(118) Cfr. *Lettere di R. a B.* (Dresda, giugno 1843), in *Annali franco-tedeschi*, cit., pp. 73 ss.
(119) Cfr. il saggio: *Panorama di giornali tedeschi*, in *Annali franco-tedeschi*, cit., pp. 302-330.
(120) Cfr. F. Mehring: *Vita di Marx*, Editori Riuniti, 1966, p. 70.
(121) Cfr. K. Marx: *Zur Judenfrage*, in Marx-Engels *Werke*, I, cit. p. 350.

perché ha criticato lo stato cristiano (che aveva davanti agli occhi) e non lo stato *in sé* (cioé la *forma* stessa dello stato), non ha potuto impostare il rapporto fra emancipazione *politica* ed emancipazione *umana*. Anzi, le ha confuse.

Il problema fondamentale é invece proprio quello del rapporto dell'*uomo* con lo *stato*: non dell'emancipazione *politica* ma di quella *umana*.

Per quanto riguarda l'emancipazione *politica* risulta fin d'ora che a Marx l'ebreo interessa non *in sé*, ma come una delle tante possibili esemplificazioni della "relazione in genere (überhaupt) fra l'uomo religioso e lo stato" (122). Si tratta, cioé, di "quale relazione vi sia fra una piena emancipazione politica e la religione" (123).

L'ebreo non é che un caso particolare, specifico, dell'uomo religioso *überhaupt*. Non tanto l'ebreo, ma il cittadino *überhaupt* "toglie la sua segregazione religiosa non appena toglie la sua segregazione-nel-mondo" (124), poiché la religione *überhaupt* non é il *fondamento* (Grund), ma solamente il *fenomeno* della *segregazione-nel-mondo*. Anzi, la religione non é che *una* delle barriere che separano e scindono *l'essere-privato* dell'uomo (o meglio, del non-uomo, del *non-ancora-uomo*) dal suo essere pubblico, cittadino. Sicché, "la questione della relazione fra emancipazione politica e religione diventa (...) la questione della relazione fra emancipazione politica e emancipazione umana" (125). In altre parole: chi é *politicamente* emancipato, può non esserlo *umanamente*, se, per esempio, permane, nella sua *privacy*, religioso, poiché per Marx la religione é *das Dasein eines Mangels* (l'esserci di una carenza), una specie di *stéresis* aristotelica, un *esser privo* che urge verso la pienezza della disalienazione.

Il tema della religione ebraica, in un simile contesto, é un semplice elemento settoriale, che va inserito e risolto in quello, generale, della "antitesi fra lo stato e la religione in genere" (126).

(122) Cfr. idem, p. 351.
(123) Cfr. idem, p. 352.
(124) Cfr. ibidem.
(125) Cfr. ibidem.
(126) Cfr. ibidem.

Ma, si diceva, l'emancipazione *politica* dalla religione non é quella *umana*: se lo stato si libera, per suo conto, dalla religione (non é più, cioé, stato *confessionale*) non per questo é detto che se ne siano liberati i suoi cittadini. L'uomo *politicamente* liberato (dalla religione, dalla diseguaglianza etc. etc.), cioé appartenente, come *cittadino*, ad uno stato neutrale nei confronti della religione, come *essere privato*, come *homme* (dice Marx collegandosi alle costituzioni della rivoluzione francese), può esserne ancora in balia (proprio come *ancor oggi* il cittadino, formalmente *uguale* a tutti gli altri, può trovarsi ad essere, nella sua situazione privata/concreta, completamente disceguale rispetto agli altri).

> "Lo stato toglie alla sua maniera le differenze di *nascita*, di *classe*, di *formazione*, di *lavoro*, quando conclama nascita, classe, formazione, lavoro differenze non-politiche; quando imbonisce a ogni membro del popolo la partecipazione *in egual misura* alla sovranità popolare non tenendo conto di queste differenze (...). Nonostante ciò lo stato lascia che la proprietà privata, la formazione, il lavoro agiscano alla loro maniera (...) e attestino la loro specifica essenza. Invece di togliere queste differenze *fattuali*, esso esiste al contrario solo col loro presupposto" (127).

Lo stato, cioé, presuppone un uomo scisso in *privato* e *cittadino*: é un'*alienazione* costruita su sottostanti alienazioni.

Il paradigma della falsa emancipazione *politica* dalla religione (di cui il caso ebraico non é che una particolare esemplificazione) vale qui, in maniera molto caratteristica per Marx, come trasparente *modello* di *ogni* tipo di falsa emancipazione *politica*.

Quando, in questo saggio, Marx scrive la celebre definizione: "Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einer *Mittler*" (La religione é appunto il riconoscimento dell'uomo per un raggiro. Attraverso un *mediatore*) (128), essa non può esser letta positivamente, quasi che, sia pure *indirettamente*, comunque la religione attingerebbe *alla fine* l'uomo disalienato. Osta ad una simile interpretazione *tutto* il contesto del saggio e di

(127) Cfr. idem, p. 354.
(128). Cfr. idem, p. 253.

tutte le altre opere di Marx, quando si esprimono in proposito. *Umweg* può esser tradotto, oltre che con *cammino tortuoso*, con *giro vizioso, manovra, sotterfugio*: tutti termini che sottintendono un senso spregiativo. E, del resto, *Mittler* potrebbe anche essere reso con *sensale*, nel senso del *sensale di matrimoni*. Ricordare il Mittler de *Le affinità elettive* di Goethe! Le manovre, i giri a vuoto, i sotterfugi, i sensali bene si ambientano nell'alienato mondo dei traffici che Marx ha di mira in quest'opera. E' un caso che per mezzo di simili termini abbia dislocato in questo labirinto anche la religione? No certamente. Per lui la *forma* compiuta della religione, il cristianesimo, si situa ineccepibilmente all'interno della forma compiuta della generale alienazione, il capitale. Non é dunque possibile che una forma per definizione alienata attinga, sia pure mediatamente, attraverso il labirinto dell'*Umweg*, l'uomo autentico.

Solo forzando il senso della frase marxiana, sollecitandone i termini, le si potrebbe far dire che la religione é appunto non un raggiro, ma una *strada*, che va più per le lunghe di altre, ma, alla fine, giunge anch'essa alla meta. Perfino Ernesto De Martino riconosceva, a proposito del *Mittler* e dell'*Umweg*,

> "perché io dovrei avere bisogno dell'immagine di Cristo per amare gli uomini, e per mettere in causa me stesso davanti ai loro dolori e alle loro miserie? (...) Comunque sia costituisce un segno di debolezza e di fragilità, una improprietà e una carenza l'aver bisogno di un mediatore (...) per riscoprire il vivo dei volti umani e per ristabilire nelle folle anonime, nei vicinati, nelle famiglie il circuito di una comunicante operosità sociale (...). In una prospettiva di rigorismo estremo, già cominciamo ad offendere l'altro quando, per raggiungerlo, abbiamo bisogno di un *détour*, di un *Umweg* (come diceva Marx)". Ma poi, De Martino finiva per trovare pericolosa la "via indiretta e allungata" (così traduceva, e non con *raggiro*, l'*Umweg* marxiano) come definizione della religione, perché gli pareva che giudicasse la religione "come un fattore di *ritardo* dello sviluppo della civiltà, in qualunque epoca e in qualunque condizionamento economico-sociale".

Il fatto é che De Martino non pone in primo piano l'evento/rivoluzione, il *salto* e la *rottura* fra preistoria e storia concepiti da Marx. Ovvero, si tratta per lui di escatologia religiosa e fare della teoria di Marx una religione non pare il modo migliore per comprenderla. Per De

Martino "l'alienazione é un rischio ineliminabile della condizione umana". Forse per questo l'*Umweg* della religione gli pare stabile. Ma questa é una *teologia della storia*, che ritiene che il futuro sarà più o meno eguale al passato, *senza alcuna prova*, perché non siamo alla fine della storia. In altre parole, pare che De Martino, per dirla con Ernst Bloch, sia *retrovolto*, non abbia il senso del *novum* e del futuro. Del resto é significativo che non nomini mai una volta Ernst Bloch e che scambi un *pensiero utopico*, come quello di Marx, con un pensiero *mitico*. L'*orizzonte istituzionale* della religione é per lui una via! Spiace vedere che uno studioso profondo e grande di cose religiose come Ernesto De Martino avrebbe voluto privilegiare una simile interpretazione, mettendo, a quanto pare, in ombra quella classica e sacrosantamente marxiana della religione come *alienazione* (129).

Il permanere della religione, cioé di una alienazione, anche se sia avvenuta una politica emancipazione da essa, rimanda ad una *scissione* paradigmatica dell'uomo: "Dove lo stato politico ha guadagnato il suo vero assetto, l'uomo conduce non solo nel pensiero, nella coscienza, ma anche nell'*effettualità*, nella *vita*, una vita sdoppiata, una vita in cielo e una vita in terra, la vita nel *collettivo politico*, in cui vale come collettivo, e la vita nella *società borghese*, in cui si dà da fare come *uomo privato*" (130).

La persona religiosa é dunque *sdoppiata. Ein doppeltes Leben*. I termini usati da Marx evocano il grande tema del *Doppel*, del *sosia*, letterariamente e concettualmente collegato senza dubbio a quello del *fantasma* e a tutta la *Geisterwelt* (mondo degli spiriti). Inutile insistere qui su Hoffmann e Dostoewskij, su Poe e Pirandello, su Stevenson e Wilde o sulla letteratura psicoanalitica, da Freud a Otto Rank, che hanno suggestivamente trattato il tema del *doppio* (der Doppel, der Doppelgänger). Basti pensare che, per Freud, l'*Unheimlich* (il perturbante), che spesso si presenta come *Doppelgänger*, riconduce "all'antica concezione del mondo propria dell'*animismo*, che era caratterizzata dal popolare il mondo di spiriti...." (130 a).

(129) Ci si riferisce a Ernesto De Martino *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi 1977, soprattutto pp. 423-462; 664. Certo la posizione di De Marino merita una più approfondita analisi e discussione.

(130) Cfr. K. Marx: *Der Judenfrage*, cit., p. 355.

(130 a) Cfr. S. Freud: *Il perturbante*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Boringhieri 1969, p. 293.

Vale piuttosto la pena di ricordare che, in Marx, erede in parte dell'impianto hegeliano, la *coscienza religiosa* inserisce la *stéresis* del suo *sdoppiamento* nella *struttura* della *duplicazione* (Verdopplung) dell'*Autocoscienza*. Come l'*Entzweiung* (scissione), in Hegel, *non è* il destino della *Autocoscienza*, ma solo della *coscienza infelice*, alienata, altrettanto in Marx, la *duplicazione* singolo/genere, che costituisce il *Gattungswesen*, é una struttura stabile che patisce la *doppeltes Leben* della *coscienza religiosa* non essenzialmente, ma accidentalmente.

Ma la cosa si complica ancor più, se si pensa che la persona religiosa é, in Marx, *doppiamente* sdoppiata: nei confronti del *cielo dello stato* e nei confronti del *cielo di dio*. E' comunque assimilabile (e Marx provoca proprio il confronto) alla scissione religiosa, quella che divide/oppone *privato* e *cittadino*, società borghese e stato.

La *differenza* religiosa non é che *uno* dei tanti esempi di quella fondamentale *scissione*:

> "La differenza fra l'uomo religioso e il cittadino, é la differenza fra il commerciante e il cittadino, tra il salariato e il cittadino, tra il proprietario di fondi e il cittadino, tra l'*individuo vivente* e il *cittadino*" (131).

La persona religiosa si inserisce allora nelle molteplici scissioni che oppongono *bourgeois* e *citoyen*, é una di esse: solo nel suo modo specifico, che ne fa *ein doppeltes Leben* particolare. E' a questo tipo di conflitto *profano* che va ridotta, secondo Marx, anche la questione ebraica, se vuol essere capita e poi risolta. Non si può pretendere di averla superata mediante l'emancipazione *politica*, poiché quest'emancipazione é a sua volta *religiosa*, non é che una spia del permanere della scissione:

> "La *decomposizione* dell'uomo in ebreo e cittadino, in protestante e cittadino, in uomo religioso e cittadino, questa decomposizione (...) *é l'emancipazione politica stessa*, é la *maniera politica* di emanciparsi dalla religione" (132).

(131) Cfr. K. Marx: *Der Judenfrage*, cit. p. 355.
(132) Cfr. idem, p. 357.

L'emancipazione *politica* é cioé una *scissione*, anzi la *decomposizione* di *un* tutto vivente in due tronconi alienati, e sulle scissioni vive, come la decomposizione vive sui vermi. Quand'anche lo stato (quest'arca delle decomposizioni) fosse dunque emancipato dalla religione, essa potrebbe sussistere tranquillamente nel troncone *privato* dell'uomo e nel suo ambito, che é la società civile. Ma il paradosso consiste nel fatto che proprio lo stato *senza religione* é, in realtà, un'entità religiosa:

> "Religiosi sono i membri dello stato politico per il dualismo fra vita individuale e vita del genere, tra vita della società borghese e vita politica; religiosi poiché l'uomo si riferisce alla vita dello stato, al di là della sua effettuale individualità, come alla sua vera vita; religiosi poiché qui la religione é lo spirito della società borghese, l'aspetto della scissione e dell'espulsione dell'uomo dall'uomo" (133).

Sicché stato/democrazia/religione consacrano *tutti* l'uomo come *unsozialen Erscheinung* (fantasma asociale), l'uomo

> "nella sua accidentale esistenza, così com'é, degradato dall'intera organizzazione della nostra società, perduto a se stesso, estraniato, dato in balia di situazioni ed elementi inumani, in una parola, l'uomo che non é ancora *effettuale* essenza-della-specie" (134).

Essere politico equivale, dunque, ad essere *estraneo* all'essenza-della-specie umana; a siglare col sigillo della democrazia e della religione tutte le altre alienazioni. Anzi, la religione non é che un aspetto della generale alienazione politica:

> "La contraddizione in cui si trova il seguace di una specifica religione col suo essere cittadino, é solo *una parte* della generale *secolare contraddizione fra lo stato politico e la società borghese*" (135).

Se dunque é chiaro che, "l'emancipazione dello stato dalla religione non é l'emancipazione dell'uomo effettuale dalla religione"

(133) Cfr. idem, p. 360.
(134) Cfr. ibidem.
(135) Cfr. idem, p. 361.

(136); se é altrettanto chiaro che l'uomo (anzi il non-uomo) estraniato non é che *Erscheinung*, non apparirà eccezionale che gli ebrei, quando siano emancipati, a loro volta siano non-uomini, *Erscheinungen* e *doppi* nello stesso tempo! Ad essi dunque si dirà:

> "carenza e contraddizione non stanno solo in voi, ma nell'*essenza* e nella *categoria* dell'emancipazione politica. Se vi impigliate in questa categoria, cadete in una confusione generale" (137).

Ancora una volta, l'ebreo non risulta che un esempio, fra i tanti, della generale *alienazione della politica*, che ha il suo fondamento, per Marx, nella scissione dei *droits de l'homme* dai *droits du citoyen*, formulati dalle costituzioni della rivoluzione francese. Infatti l'*homme* (si badi bene: *homme*, non uomo; cioé il *non-uomo* come si trova alienato in una tipica costituzione borghese) é una *monade isolata*, in se stessa segregata. *Separato*, segregato nella sua *privacy*, proprio come sono segregati e separati gli ebrei dai non ebrei (138). La *metafora* dell'ebraismo (del ghetto, della segregazione, dell'esser *paria*) investe dunque in pieno l'*homme* delle costituzioni democratico-borghesi, il non-uomo nel suo essere privato, scisso dal cittadino, il *fantasma*, l'*Erscheinung* che possiede 'libertà' fondate "sulla segregazione dell'uomo dall'uomo" (139).

Fin da ora appare manifesto che, per Marx, l'ebreo, in quanto *segregato*, non é che sinonimo di *borghese*, di non-uomo *privato* della società capitalistica. Marx, cioé, *ribalta* su Bauer una tipica concezione antisemitica: Bauer sosteneva infatti che l'ebreo non può godere (!) dei cosiddetti diritti dell'uomo borghesi, "per l'essenza segregata, che lo fa ebreo e lo segrega dai non-ebrei" (140). Marx ribatte che, essendo i *Droits de l'homme* formule che riguardano il non-uomo, l'uomo *segregato*, se si sostiene che l'ebreo é segregato, é come se si sostenesse che, allora, i *Droits de l'homme* sono i suoi caratteristici diritti, sono i diritti degli ebrei, perché sono diritti alla ghettizzazione dell'uomo! Se la rivoluzionaria (per i borghesi) *Déclaration* del 1791 proclama la "autorizzazione dell'uomo egoista, dell'uomo segregato dal prossimo e dal collettivo" (141), allora essa implicitamente proclama l'autorizzazione dell'ebreo, proprio considerato nei suoi attributi di *paria* e di *segregato*.

(136) Cfr. ibidem.
(137) Cfr. ibidem.
(138) Cfr. idem, p. 364.
(139) Cfr. ibidem.
(140) Cfr. ibidem.

Qui Marx non fa che rimbalzare lo stigma sullo stigmatizzatore: i *Droits de l'homme* non possono escludere gli ebrei, perché essi stessi costituiscono un ghetto per gli uomini. I 'diritti' de l'*homme* alla 'libertà' e alla *proprietà privata*, l'*égalité* e la *sûreté* altro non sono, infatti, che garanzie per il non-uomo segregato nell'egoismo della monade: "Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo", instaurati dalla rivoluzione francese (e da cui discendono ancor oggi tante costituzioni 'democratiche'),

> "va al di là dell'uomo egoistico, dunque, al di là dell'uomo in quanto membro della società borghese, cioé dell'individuo ritirato nel suo interesse privato e nel suo privato arbitrio e segregato dal collettivo" (142).

Ma quest'uomo *egoista* e *segregato* é precisamente lo stigma che la società borghese ha proiettato sull'ebreo; Marx non fa che ricondurlo là dove ha avuto origine. Che differenza v'é, infatti, fra il *politeismo dei bisogni* dell'ebreo e la 'libertà' borghese egoistica, e il moto perpetuo degli elementi spirituali e materiali che formano il suo contenuto di vita?" (143).

La società borghese é "il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati" (144): che differenza v'é, rispetto al mondo dell'ebreo?

L'attributo della segregazione investe in particolare l'ebreo *tedesco*, perché il borghese *tedesco* é un segregato. Lo aveva ben visto Goethe:

> "Ai tedeschi non importa di stare uniti, ma vogliono almeno star

(141) Cfr. idem, p. 366.
(142) Cfr. ibidem.
(143) Cfr. idem, p. 369.
(144) Cfr. ibidem.

da sé. Ciascuno, e sia pur chi si vuole, ha così un suo 'da sé' che non é disposto a lasciarsi ritogliere" (144 a).

E aveva scritto a Knebel (24 novembre 1813): "Appartarsi é la caratteristica dei tedeschi" (144 b).

E' lecito, a questo punto, che un tedesco definisca *paria* un ebreo?

Questo il contenuto, *grosso modo* e se si limita l'interesse soprattutto al tema della questione ebraica, della *prima parte* del saggio, in cui é emerso il metodo del *ribaltamento della stigmatizzazione sugli stigmatizzatori*: se si prende per vero, dice Marx, l'*Erscheinung*, il fantasma dell'ebreo, quale lo predica anche l'antisemitismo di Bauer, allora si deve constatare che l'*intera* società borghese é *giudea*, é popolata di *Erscheinungen*, di fantasmi (uomini privati) che partoriscono fantasmi alla seconda potenza: gli ebrei. Sicché la questione ebraica, in realtà, é la questione dell'esistenza di quella *Geisterwelt* (mondo di fantasmi) che é la società (e lo stato) *borghese*: la società del non-uomo.

L'insistenza con cui si é accennato al termine *fantasma, Erscheinung*, é giustificata dal vocabolario stesso del saggio marxiano, che pullula di figure, di modi di dire, di termini che si richiamano direttamente al *mondo dei fantasmi*. Pare proprio di sentire il linguaggio del *Freischütz* di Weber, nella scena del *Wolfsschlucht*. E' lì che Kaspar, evocando il maligno, grida: "Samiel, Samiel, erschein!". E' lì che Max vede lo spettro della madre come "weissverschleierte Gestalt" e la *Gestalt* di Agathe, la sua fidanzata. E' lì che, durante la fusione del piombo magico, in mezzo allo spettrale tumulto dell'uragano infernale, riddano delle *Nebelgestalten*. Gestalten, Erscheinungen, Dunst che anche Marx impiega ad evocare la *regione ideologica* sulla quale si puntella il *mondo dei fantasmi* della borghesia, che cerca di giustificare con un *teatro di immagini* il travestimento delle proprie alienazioni.

Da questo punto di vista, la cifra stilistica (ma anche concettuale) dell'intero saggio é il termine *Geheimnis* (arcano, segreto), che lo

(144 a) Cfr. Goethe: *Massime e riflessioni* De Silva 1943, pp. 27-28.
(144 b) Cfr. idem, p. 270.

costella dall'inizio alla fine. Ed é effettivamente una sorta di ricerca poliziesca quella mediante la quale in esso si tenta di scoprire quale sia l'*arcano* dell'ebreo, per constatare, alla fine (come già era successo nel classico caso di Edipo, che ricercando l'assassino lo trovava in se stesso) che l'ebreo *é* i suoi persecutori. L'*arcano* suo é, in realtà, l'arcano degli altri. L'*arcano* dell'ebreo é di essere una *Gestalt*, una *Erscheinung*, proiettata da altre *Erscheinungen*.

Che sia un *fantasma* proiettato, Marx lo indica consciamente quando impiega proprio questa espressione per definire "l'ebreo che sta nella società borghese come suo membro specifico": egli "é solo la specifica *Erscheinung* dell'ebraismo della società borghese". Ora *Erscheinung* può certo essere tradotto con *manifestazione* ma anche con *apparizione* (nel caso dell'apparizione di spiriti e fantasmi, come s'é visto nelle citazioni del *Freischütz* weberiano). Non sarebbe perciò traduzione inesatta quella che affermasse: "é solo lo specifico *fantasma* dell'ebraismo della società borghese"! Infatti effettivamente quest'ebreo é un *fantasma*, visto che é un *Doppel* (doppio, sosia), in quanto *coscienza religiosa*, la quale da Marx é, tra l'altro, definita *fader Dunst* (vana nebbia), destinata ad essere dissolta nell'*effettuale aura vitale della società*. Si tratta di una *coscienza religiosa* dislocata in una credenza esistente, *aber nur in der Einbildung existiert* (ma che esiste solo nella vanteria). *Einbildung* si può tradurre con *immaginazione, fantasia*, ma anche con *idea fissa*: é dunque un termine che popola benissimo il mondo malato e labile dei fantasmi. Da bravo *fantasma*, infine, l'ebreo possiede una *chimärische Nationalität*, una nazionalità chimerica, e si sa che la *Chimera* é uno dei fantasmi classici più illustri.

Si aggiunga che un simile *fantasma* é anche una *proiezione* e la sua identità non darà più luogo a dubbi.

Chi lo proietta é il mondo borghese, che lo regge e lo circonda come una vera e propria *Geisterwelt*. Se l'*homme* di questa *Geisterwelt* é definito da Marx *eine unwähre Erscheinung* (un'apparenza, un'apparizione, un *fantasma* non vero), a maggior ragione sarà *unwähre* l'*Erscheinung* dell'ebreo, che di quell'*Erscheinung* é *Erscheinung*!

Quando i predicati essenziali coincidono, coincide anche il soggetto: allora l'ebreo (come é qui inteso) non è che un borghese *alla seconda potenza!*

Viste le stigmatizzazioni di cui soffre, si capisce che questo homme/ebreo, questa *doppelte Erscheinung*, venga da Marx definita, alla Heine, anche *spazzatura*, allorché parla dello stato e del *Menschenkehricht, worauf er basiert* (della spazzatura umana sulla quale si fonda). L'homme/ebreo é come *merda*, perché non-uomo, uomo estraniato. Che sia nominato *Menschenkehricht* è, quanto meno, interessante, perché l'attributo si collega all'*ambivalenza* dell'ebreo già sottolineata da Heine a proposito dell'ebreo/fallo. Quella che va, per la psicoanalisi, dalla *merda* all'*oro*, é una necessitata *processione di simboli*. Facendo del *Geldmensch* (uomo/danaro, uomo *aureo*) un *Menschenkehricht* Marx vi prelude profeticamente.

Quella dell'oro/merda é anche una grande categoria alchemica. Parecchie volte Marx nomina l'economia borghese (e il suo oro, il suo capitale) *merda*. Potrebbe essere aperto un discorso non privo di spunti su un simile tema. Ma é discorso esoterico, che qui non ha il luogo adatto.

Resta da aggiungere che un vero e proprio *teatro di immagini* circonda le *Erscheinungen* del homme/ebreo.

Marx, per esempio, nomina molte volte lo *Schein* (che, tra l'altro, può essere tradotto, a seconda del contesto, con *apparenza, parvenza*, ma anche come *splendore* e *banconote* e può riassumere, così, quasi tutti gli attributi del *fantasma* del *Geldmensch*!) e lo attribuisce, per esempio, alla religione. Parla, infatti, di *der Schein einer Staatsreligion* (falso sembiante di una religione di Stato); di *der Schein eines religiösen, theologischen Gegenzatzes* (sembianza di un oggetto religioso, teologico). Cita la frase secondo la quale: *Leben im Staate nur Schein* (La vita nello stato é solo falsa sembianza).

Afferma che, nello stato, la religione é *imaginäre Gestalt* (forma immaginaria) e afferma che, quando questo stato, *die Staatformen zur Schein herabsetzt, so setzt, er ebensosehr die Religion zum Schein herab* (abbassa a falsa sembianza le forme dello stato, allora abbassa a falsa sembianza anche la religione). Questo stato, che *sich selbst stets ein Gegenstand des Zweifels, ein unzuverlässiger, problematischer Gegestand bleibt* (per se stesso continua a rimanere un oggetto di dubbio, un oggetto inattendibile, problematico), non ha tutti i crismi del *fantasma*, esso e lo *Schein* della sua religione? Esso stesso, infatti, non sa più *ob er eine Einbildung oder eine Realität ist* (se esso sia una vanteria o una realtà)!

Lo stesso dicasi per l'*uomo* del cristianesimo, che é *sovrano* ma in quanto *Phantasiegebild* e *Traum* (immagine di fantasia, sogno).

Stato e società borghesi sono dunque evocate da Marx come una sorta di ariostesco *palazzo d'Alcina* dalle forme perpetuamente cangianti e irreali, in cui, é chiaro, l'uomo *politico*, il *citoyen* si trova ad essere *nur der abstrahierte, künstliche Mensch* (...), *der Mensch als eine allegorische moralische Person* (solo un uomo astratto, artificiale ... l'uomo come persona allegorica, morale). Sicché l'uomo estraniato della società borghese si scinde in due figure/fantasmi: in quanto *privato* (homme/ebreo) é riconoscibile *in der Gestalt des egoistischen Individuum* (nella forma dell'individuo *egoistico*); in quanto *politico, in der Gestalt des abstrakten citoyen* (nella forma dell'astratto *citoyen*). Quest'ultimo si estrania *in der Gestalt der politischen Kraft* (nella forma del potere politico).

E non basta: la *Geisterwelt* della società borghese, del capitale, in cui si aggira, del tutto a suo agio evidentemente, anche il fantasma dell'ebreo, potrebbe perfino assumere la definizione di *optische Täuschung* (illusione ottica)! Infatti, se l'*optische Täuschung* riguarda, per Marx, la coscienza rivoluzionaria dei borghesi (madrina dei *diritti dell'uomo*), a maggior ragione potrebbe riguardare stato e società borghesi ormai stabilizzati e non più rivoluzionari.

E si vorrebbe credere che, nel *ballo di fantasmi* e di *ottiche illusioni*, in cui Marx ambienta il suo ebreo 'effettuale', solo quest'ultimo sia da considerare *in carne ed ossa*? La *Geisterwelt* borghese, dalle cui viscere quest'ebreo perpetuamente viene generato, é lì a negarlo: questo ebreo é un fantasma come tutti gli altri, anzi, *più di tutti gli altri*, perché di essi é la *proiezione*!

La *seconda parte* de *La questione ebraica* esordisce ancora, come la prima, con citazioni di testi di Bauer!

In essi, tra l'altro, si tratta anche del *Wesen des Juden* (essenza dell'ebreo). Anche Marx usa quel termine, ma probabilmente in conseguenza della discussione del testo di Bauer e come riflesso dei termini da lui impiegati, ma dandovi un contenuto *del tutto diverso*, perché

"la questione della disponibilità all'emancipazione dell'ebreo, si muta per noi nel quesito: quale specifico elemento *sociale* deve essere vinto per togliere l'ebraismo? Poiché la disponibilità all'emancipazione dell'ebreo di oggi é la relazione dell'ebraismo con l'emancipazione del mondo d'oggi" (145).

Il *Wesen* di Marx é l'opposto di quello di Bauer, che "prende come *ideale* astratta essenza dell'ebreo, come sua essenza *totale*, la sua *religione*" (146).

Per Marx, il *Wesen* ebraico non ha nulla di metafisico, ha i piedi nella storia e nella società ed é il *carattere sociale* del *trafficante* proiettato sull'ebreo, che pertanto si presenta, appunto, come eterna *essenza*, perché é tipico dell'*ideologia* borghese considerare assoluti i propri *attributi* anche nel gioco della proiezione.

Ma se, come s'é abbondantemente visto, l'ebreo é il *segregato* e se il borghese moderno é, a sua volta *segregato* (come riconosciuto dalle sue stesse carte costituzionali), é evidente che emancipazione dell'ebreo ed emancipazione del borghese (homme) sono problemi legati e analoghi, situati ambedue all'interno di quello dell'alienazione *politica*. E che il *toglimento* dell'ebreo (come quello del borghese) é nient'altro che sinonimo di *toglimento della scissione* della estraneazione, dell'alienazione.

Togliere l'ebreo non vuol dire *togliere di mezzo*, eliminare l'ebreo *in carne ed ossa* (che, tra l'altro non coincide col *fantasma* dell'ebreo, di cui si tratta): vuol dire, invece, liberare l'umano che giace sotto la ghettizzazione e segregazione *ebraica* dell'uomo. Chi, a questo proposito,confonde Marx con Hitler, o é un imbecille o un impudente. Infatti Marx vuole *togliere* l'ebreo (e quando scrive *togliere* usa *sempre* il dialettico verbo *aufheben*, che, appunto, indica toglimento/conservazione, come sa ognuno che abbia la minima conoscenza del gergo hegeliano) e il borghese (che su esso si proietta talora inconsciamente) proprio come vuole *togliere il proletario*! Non ha capito nulla di Marx, chi non ha inteso che la *rivoluzione* da lui proposta e il suo *comunismo* sono prospettati in vista del toglimento della borghesia e

(145) Cfr. *Zur Judenfrage*, cit. p. 372.
(146) Cfr. idem, p. 371.

del capitale, ma *anche* del proletariato. Il quale, infatti, é l'opposto dialettico del capitale: il toglimento dell'uno é anche il toglimento dell'altro. Infatti essere proletari vuol dire essere alienati, né più né meno (anche se in maniera diversa) dell'essere capitalisti. *Togliere il proletariato* é la soluzione più disalienante che può intraprendere il proletariato stesso! Anche il proletariato é segregato, é *ebreo*, da questo punto di vista! Togliere gli ebrei, i borghesi, i proletari, vuol dire, per Marx, toglierli in quanto *segregati*, separati, per renderli al collettivo reso finalmente umano mediante questo toglimento. Se si osa pensare che Marx sia antisemita perché vuol togliere l'ebreo, a maggior ragione occorrerebbe ritenerlo antiproletario perché vuol togliere il proletariato! Ma togliere il proletariato equivale a togliere l'alienazione. Se questo non é chiaro, si rinunci a capire Marx (ma anche a parlarne!), perché Marx non solo vuole eliminare una *minoranza oppressa* (come gli ebrei) ma vuole, con essa, togliere una stragrande *maggioranza oppressa* (come il proletariato). E con essi vuole togliere (poiché sono in necessaria dialettica) anche i loro oppressori. Vuole l'*uomo* al posto del *non-uomo*, sia che esso fosse persecutore, sia che fosse perseguitato: "*Ogni* emancipazione consiste nel riportare il mondo umano, le relazioni, all'*uomo stesso*" (147).

Ma quest'uomo *ancora non c'é*. In parecchi testi Marx fa del sarcasmo su chi individua l'*umanità* nel *proletariato*, che, invece, secondo lui, é la classe resa *più disumana* nella storia. L'*uomo* dunque *ci sarà*, dopo la *rivoluzione* (mondiale e ininterrotta!), che toglierà gli opposti (proletari e capitalisti): gli ebrei non si collocano *fuori* da questa fondamentale dicotomia e dialettica e, dunque, anch'essi dovranno parteciparne i destini.

"Solo quando l'uomo individuale effettuale riprende in sé l'astratto cittadino e in quanto uomo individuale, nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nelle sue individuali relazioni, é diventato *Gattungswesen* (essenza del genere), solo quando l'uomo ha riconosciuto ed organizzato le sue 'forces propres' come *forze sociali*, e dunque non scinde più da sé la forza sociale nella figura del potere *politico*, solo allora l'emancipazione umana é effettuata" (148).

(147) Cfr. idem, p. 370.
(148) Cfr. ibidem.

Il destino dell'ebreo, e quello dell'uomo, entrambi alienati, é legato al destino della *Gestalt* del *potere politico*: alienazione fra le massime, per Marx. Il permanere del *potere politico* é il permanere stesso del non-uomo (e quindi dell'*ebreo*). Solo l'eliminazione del *potere politico* (dallo stato!) potrà comportare l'eliminazione delle *Trennungen* (scissioni) dell'*uomo* e dell'*ebreo*. Sembra l'esplicitazione delle pagine culminanti dei *Colloqui per massoni* di Lessing!

Sicché appare evidente che, dare uno *status* legale all'ebreo non é che un vecchio ideale del pensiero borghese, quando era ancora progressista. Se ne può vedere un esempio nelle *Idee* di Herder (IV, libro XVI, capo V), dove si legge:

> "Giorno verrà in cui non si domanderà più in Europa chi é ebreo o cristiano: poiché l'Ebreo vivrà egli pure secondo le leggi europee e contribuirà al bene dello Stato. Solo una barbara costituzione glielo ha impedito o ha potuto rendere nocive le sue capacità".

Lessing andava molto più a fondo e in là di Herder: per lui lo stato stesso era il fulcro di ogni separazione e scissione fra gli uomini ed era dunque lo stato che andava tolto, se si voleva comporre, tra l'altro, anche il dissidio fra cristiani ed ebrei. Ma lo diceva in forma esoterica e demandava quel toglimento a misteriosi uomini in grado di compiere azioni *über Gebühr* (al di là del dovuto, *opus supererogatum*): i massoni *invisibili*. Marx, invece, ha bene in vista gli uomini della liberazione: essi sono i proletari; e dice loro chiarissimamente, fuori dai denti, che, se non elimineranno *la figura del potere politico* (cioé *tutta* la costellazione del politico, stato compreso) non diventeranno *mai* uomini. E la stessa cosa dice agli ebrei.

Preservare l'ebreo *in quanto ebreo* (cioé *segregato*, come il borghese), questo é già compito dello stato borghese/democratico, che su simili (ed altre) scissioni vive. Non può essere perciò progetto di Marx, che, anzi, quelle scissioni vuole togliere, assieme allo stato che le suggella.

Anche per lui, come per Lessing, gli uomini vanno trasformati da *certi* uomini (uomini scissi, separati, segregati da nazionalità, classi, ceti, leggi, lavoro etc.) in meri uomini (149).

(149) Cfr. L. Parinetto: *Alienazione e utopia in Lessing*, cit.

Non é comprensibile che, mentre viene da taluni esaltata la *tolleranza* di Lessing, d'altra parte si reputi Marx, *che non fa che potenziarne il discorso*, intollerante o addirittura antisemita.

Per venire al finale de *La questione ebraica*, solo a questo punto Marx mette in primo piano il discorso sull'ebreo (ma si ricordi sempre che si tratta del *segregato*, e quindi del lato inconscio anche del borghese).

Egli cerca *den wirklichen Juden, nicht den Sabbatshjuden* (...) *sondern den Alltagsjuden* (l'ebreo effettuale, non l'ebreo del Sabbat, ma l'ebreo di ogni giorno) (150).

Sabbatsjuden é l'ideologico *Wesen* di Bauer. Ma in che senso é *Alltagsjuden* l'ebreo di Marx? Si tratta del sofferente portatore dello stigma o del *trafficante* (cioé di un nome *altro* per *borghese*)? L'ebreo *in carne ed ossa* o il suo *fantasma*? Senza dubbio, si direbbe, si tratta del *fantasma*, poiché l'ebreo *in carne ed ossa* non si rinviene che in qualche rarissimo accenno storico, ne *La questione ebraica*, nella quale *ebreo* é quasi sempre sinonimo, invece, di *homme* e di *trafficante*.

Si legga dunque *Alltagsjuden* come *altro* nome per trafficante *borghese*. *Welches ist der Weltlische Grund des Judentums?* (qual é il fondamento-nel-mondo dell'ebraismo?) (151). L'*Eigennutz* (il *bisogno pratico*, l'*interesse particolare*, l'*interesse privato*, l'*egoismo*: tutti attributi *anche* del *borghese*).

"Qual é il culto-nel-mondo dell'ebreo? *Der Schacher* (il trafficare). Qual é il suo dio-nel-mondo? *Das Geld* (Il denaro) (152).

> David McLellan ha osservato che "é importante sottolineare che *Judentum*, il termine tedesco per ebraismo, ha il significato secondario di 'commercio', ed é proprio sotto questo aspetto che affiora nella mente di Marx nel corso dell'articolo. 'Ebraismo' non ha quindi una connotazione velatamente religiosa e ancor meno razziale" (152 a).

La sovrapposizione possibile di termini assonanti, come *Juden-*

(150) Cfr. K. Marx: *Zur Judenfrage*, cit. p. 372.
(151) Cfr. ibidem.
(152) Cfr. ibidem.
(152 a) Cfr. D. McLellan: *Marx prima del marxismo*, Einaudi 1974, p. 163.

tum (ebraismo) ed *Eigentum* (proprietà privata), fa in modo che, ogni qual volta Marx nomina l'ebreo si pensi subito al borghese. *Commercio* e *denaro*, aggiunge Marx per chiarire, sono l'*ebraismo pratico*, costituiscono l'ebreo *di tutti i giorni* (153). Come il borghese di tutti i giorni!

Se si vuole togliere *questo* ebreo (non il *Sabbatsjuden* di Bauer: fantasma di un fantasma creato da fantasmi), occorrerà eliminare "i presupposti del trafficare, e cioé la possibilità del trafficare" (154). Una simile soluzione evidentemente "avrebbe vanificato l'ebreo" (come il trafficante borghese) e sarebbe veramente "l'autoemancipazione del nostro tempo" (155).

Un'emancipazione *epocale* non può riguardare solo una minoranza razziale; dunque quest'ebreo é una maggioranza *deguisée*: la borghesia commerciante.

> "Se l'ebreo riconosce nulla questa essenza *pratica* [cioé il trafficare] e lavora al suo toglimento (Aufhebung), lavora indubbiamente, al di là del suo trascorso svolgimento, all'*emancipazione umana* e si ribella alla *massima* espressione *pratica* dell'autoestraneazione umana" (156).

Né più né meno del proletario o del borghese, quando sono rivoluzionari! Se questo é vero, vuol dire che l'ebraismo (leggi sempre traffico) é un "elemento *antisociale*" e che l'emancipazione degli ebrei, "nella sua importanza definitiva é l'emancipazione dell'umanità dall'*ebraismo*" (leggi sempre traffico) (157).

> "Alla maniera ebraica" (cioé col trafficare), l'ebreo risulta già emancipato, "non solo perché ha acquisito la potenza del denaro, ma perché con lui o senza di lui *il denaro* é diventato potere del mondo e lo spirito ebraico pratico é diventato lo spirito pratico dei popoli cristiani. Gli ebrei si sono emancipati nella misura in cui i cristiani sono diventati ebrei" (158).

(153) Cfr. K. Marx: *Zur Judenfrage* cit., p. 373.
(154) Cfr. idem, p. 372.
(155) Cfr. ibidem.
(156) Cfr. ibidem.
(157) Cfr. idem, pp. 372-373.
(158) Cfr. idem, p. 373.

Questo é uno dei rari abbozzi sintetici del mutamento *storico* della funzione degli ebrei, dal medioevo all'epoca del capitalismo commerciale, in cui *tutti sono ebrei*, perché tutti trafficano, perché "il trafficare ha preso possesso di tutti i loro pensieri" (159), ma é una conferma che l'ebreo di cui tratta Marx é pur sempre sinonimo di trafficante borghese.

> "L'ebraismo si é tenuto *a lato* del cristianesimo (...) anche perché lo spirito pratico ebraico, perché l'ebraismo [leggi sempre il traffico] si é mantenuto nella società cristiana e anzi in essa ha attinto il suo massimo sviluppo. L'ebreo che sta nella società borghese come un membro specifico, é solo lo specifico fantasma (Erscheinung) dell'ebraismo della società borghese" (160).

Più chiaro di così Marx non poteva essere: l'ebreo di cui parla non é che la spettrale *apparizione* specifica della religione del trafficare caratteristica della borghesia. *Erscheinung*, si é già detto, vale per *manifestazione*, ma anche per *apparizione di spettri*. Ma, dal contesto marxiano, é questa seconda lettura che si impone come la più esatta, perché veramente ne *La questione ebraica*, l'ebreo non é che *fantasma*, proiezione/apparizione di un giudaismo che non é il suo, ma é nome *altro* per il trafficare *überhaupt*.

Perciò non é vero che la conservazione degli ebrei (leggi: trafficanti), nonostante le persecuzioni, sia miracolosa: "L'ebraismo si é mantenuto non malgrado la storia, ma mediante la storia" (161), che finora, nel mondo dei traffici, é storia di capitali e commerci: "Dai suoi propri visceri la società borghese incessantemente genera l'ebreo" (162): cioé il trafficante.

Si potrebbe glossare, con Nietzsche:

> "Una volta si guardavano dall'alto in basso, con sincero disdegno, gli uomini che fanno commercio di denaro, per quanto se ne avesse bisogno; si ammetteva che ogni società doveva avere i suoi visceri. Oggi essi sono la forza dominante nell'anima dell'umanità moderna, come la parte più avida di essa" (163).

(159) Cfr. ibidem.
(160) Cfr. idem, p. 374.
(161) Cfr. ibidem.
(162) Cfr. ibidem.
(163) Cfr. F. Nietzsche: *Richard Wagner a Bayreuth*, IV, I, 35.

Visceri é il termine di collegamento fra i due testi: la società *anale* del capitale é, per ambedue, l'oggetto della critica.

Ma é sorprendente notare in un autore lontanissimo da Marx, che gli era probabilmente sconosciuto, una valutazione analoga alla sovrapposizione ebreo/cristiano nella *comune* figura del *trafficante*. Trattando, un buon trentennio *dopo* Marx, la questione ebraica, anche Dostoevskij nota, anzitutto, la caratteristica determinante della *segregazione*, dell'ebreo *paria*. Per lui uno dei *segni* che fanno dell'ebreo uno *status in stato* sono:

> "L'isolarsi e l'estraniarsi fino ad un grado di dogmatismo religioso, l'incapacità a fondersi con gli altri popoli" (164). Quando era forzato fra i delinquenti, e dormiva con loro "sugli stessi giacigli", "c'erano alcuni ebrei, e nessuno li *disprezzava*, nessuno li allontanava da sé, li cacciava via (...). E proprio questi ebrei si estraniavano dai russi in tante cose, non volevano mangiare insieme con loro, li guardavano dall'alto in basso (e questo, notate, all'ergastolo!) e in generale esprimevano ripugnanza e disprezzo per il russo, per il popolo autoctono " (165).

Dostoevskij nota che dunque l'ebreo si segrega all'interno della segregazione! Cioé conserva quell'*autoestraneazione* che Max Weber gli attribuisce *solo* per il periodo antico, e per le stesse ragioni: rifiuta (per ragioni rituali) il pasto in comune: una delle poche cose che può ancora socializzare l'ergastolano. Questo *segregarsi nella segregazione* può ben spiegare perché Marx ne abbia fatto il *paradigma* stesso della società dove la separazione e l'isolamento trionfano: la borghesia. Come del resto dice a chiare lettere anche Dostoevskij:

> "Certo l'uomo ha sempre, in tutti i tempi, deificato il materialismo ed é stato incline a vedere e intendere la libertà solo nell'assicurare se stesso e la propria esistenza coi denari accumulati con tutte le forze e tutti i mezzi. Ma mai queste aspirazioni sono state elevate, così apertamente e istruttivamente, a principio superiore, come nel nostro secolo diciannovesimo. *Ognuno per sé e solo per sé ed ogni comunanza con altri esclusivamente per sé*: ecco il principio morale della maggioranza degli uomini d'oggi (Idea fondamentale della borghesia che ha sostituito alla fine del secolo scorso il precedente ordine mondiale ed é diventata l'idea principale di tutto il secolo attuale in tutto il mondo europeo) e non dei cattivi, ma, al contrario, di quelli che non lavorano, che non uccidono, non rubano. La mancanza di pietà verso le classi inferiori, e la decadenza della fratellanza e lo sfruttamento del povero da parte del ricco. Oh, certo, tutto ciò c'era anche prima e sempre, ma non veniva elevato al grado di verità superiore e di scienza; era, anzi, condannato dal cristianesimo, mentre adesso é considerato virtù. Non per nulla dominano là ovunque gli ebrei nelle Borse, non per nulla essi fanno muovere i capitali, non per nulla essi sono i padroni del credito e non per nulla, ripeto, sono anche i padroni di tutta la politica internazionale, e quel che sarà in appresso é noto agli stessi ebrei: si avvicina il loro regno, il loro pieno regno! (...) Avanza il materialismo, la cieca avida sete della *personale* sicurezza, la sete dell'accumulamento personale di denaro con qualsiasi mezzo (...). Si riderà e si dirà che tutto ciò non deriva dagli ebrei. Certo, non dagli ebrei soltanto, ma se gli ebrei trionfarono definitivamente e prosperarono in Europa proprio quando vi trionfarono questi nuovi principi considerati addirittura principi morali, non si può non concludere che anche gli ebrei vi fecero sentire la loro influenza" (166).

(164) Cfr. F. Dostoevskij: *Diario di uno scrittore*, Sansoni 1981, p. 831.
(165) Cfr. idem, p. 829.

Da tutt'altro punto di vista rispetto a Marx, cioé in nome della purezza del cristianesimo slavo, *ortodosso*, Dostoevskij chiama *ebraico* il cristianesimo borghese occidentale, costruito sugli *immortali principi* della rivoluzione francese! Può darsi che gli fosse giunta un'eco della marxiana *Questione ebraica*, che era nota in particolare a Bielinski ed agli ambienti del pensiero democratico russo del secolo XIX, ma certo il suo ragionamento é moralistico rispetto a quello marxiano e rischia di essere veramente *antisemitico* perché non considera il carattere *metaforico* dell'ebraismo e dunque non ne rovescia lo stigma sul capitale. Ciò nonostante è bene non trascurarlo, perché, per paradosso, conferma, da un punto di vista cristiano, l'accusa di Marx al cristianesimo di essersi fatto ebreo!

Nonostante il *politeismo dei bisogni* (dell'ebreo e dei borghesi), prosegue Marx, ne *La questione ebraica*, la società dei traffici é un *monoteismo*: quello del *denaro*, unica divinità (pratica) anche dell'ebreo.

(166) Cfr. idem, pp. 835-836 (si é integrata al testo la *nota I* p. 836).

Qui Marx procede ad un confronto degli *attributi* che sono essenziali al dio d'Israele e al dio della borghesia cristiana: il denaro. E, trovatili eguali, ritiene dimostrata l'*identità* delle due divinità.

Si tratta di un metodo inaugurato popolarmente da Feuerbach, ne *L'essenza del cristianesimo*: se si mostra che gli attributi essenziali dell'uomo e quelli di dio sono uguali, si dimostra che uomo e dio sono il medesimo soggetto, perché il medesimo soggetto non può che avere i medesimi attributi, non essendo che somma dei propri attributi essenziali, come ancora voleva Aristotele. Una analogia del genere viene istituita a questo punto de *La questione ebraica*:

> "Il denaro é l'esclusivo dio d'Israele, al quale nessun altro dio può tener testa. Il denaro butta a terra tutti gli altri dei degli uomini - e li converte in una mercanzia. Il denaro é il generale valore di tutte le cose per se stesso costituito. Perciò esso ha derubato del loro proprio valore il mondo intero, il mondo dell'uomo come la natura. Il denaro é l'essenza estraniata dell'uomo, del suo lavoro e del suo esserci e questa essenza estranea lo tiranneggia ed egli l'adora" (167).

E' una sequenza divertita, ma anche serissima, perché qui Marx riassume la propria teoria dell'alienazione religiosa, che, da una parte, investe dio e, dall'altra, la società del capitale e il capitale stesso (168).

Ma, nello stesso tempo, è un testo ironicissimo, nel quale è di nuovo in moto il *metodo del ribaltamento*, in modo da evidenziare che i borghesi antisemiti, che si accaniscono contro gli ebrei, li disprezzano e li perseguitano, non si rendono conto di avere la loro stessa religione, il loro stesso dio, di assomigliare, insomma, come gocce d'acqua, al tanto spregiato ebreo! Infatti, anche se i *nomi* delle loro divinità sono diversi, eguali ne sono gli attributi essenziali.

Anche qui non si tratta, da parte di Marx, di riversare scherno o acrimonia sul dio dell'*Antico testamento*, ma dello sforzo di convertire lo stigma sullo stigmatizzatore. (Che, poi, Gehova possa non meritare tutto il rispetto di chi vive dopo Spinoza e Voltaire ed ha meditato i loro scritti, questo é un altro problema. Ma l'antipatia per Gehova non pare debba implicare una posizione antisemitica. La critica delle religioni sarebbe, per caso, assimilabile al razzismo?).

(167) Cfr. K. Marx: *Zur Judenfrage*, cit. pp. 374-375.
(168) Cfr. L. Parinetto: *Né dio né capitale*, Contemporanea/Moizzi 1976.

Ma, prosegue Marx, la religione della borghesia, il traffico, é addirittura un giudaismo peggiorato. In essa Gehova s'é trasformato in cambiale e "ciò che permane astratto nella religione ebraica (...) questo é l'*effettuale, conscio* ubi consistam, la virtù dell'uomo/denaro" (169).

Quando Marx scrive che "la cambiale é l'effettuale dio dell'ebreo: il suo dio é solo una cambiale illusoria" (170), non ha di mira particolarmente Gehova, perché qui non fa che applicare un'immagine che fin da giovanissimo gli era cara: quella del confronto demistificante fra *divinità* e *carta moneta*.

> "Portate della carta moneta in un paese in cui quest'uso della carta non si conosce, ed ognuno riderà della vostra soggettiva rappresentazione. Recatevi con i vostri dei in un paese dove sono adorati altri dei, e vi si dimostrerà che siete vittime di immaginazioni ed astrazioni" (171).

Il *valore* di dio, come quello della carta moneta (e quindi anche della cambiale), non é un'*inseità*, ma dipende dalla *Sinngebung* (conferimento di senso) dell'uomo, pensa già il Marx laureando. Qui non fa che riprendere, con maggior grinta, quell'immagine che applicava *in generale* alle divinità ed applicarla al dio d'Israele.

Il nuovo *monoteismo* ebraico/cristiano del *denaro* e della cambiale é una religione che spregia "l'uomo in quanto scopo a se stesso" (172) e per la quale "le stesse relazioni della specie, le relazioni fra uomo e donna etc. diventano oggetto di traffico. Della donna si fa mercato" (172).

Il lettore della Bibbia conosce, tra le altre cose, il traffico che Abramo, con la complicità di dio, faceva della moglie Sara, per raccogliere capitali. Questo archetipico comportamento biblico diventa quotidiano nella società borghese, che perciò é definibile come un perfezionamento dell'ebraismo!

L'ebreo - si dice - non ha stato, ma anche il trafficante: "La *chi-*

(169) Cfr. K. Marx: *Der Judenfrage*, cit. p. 375.
(170) Cfr. ibidem.
(171) Si tratta di parte della *nota 9*, al cap. I, della *Parte prima* dell'*Appendice* della *Tesi di dottorato* di Marx, in A. Sabetti: *Sulla fondazione del materialismo storico*, La Nuova Italia 1962, p. 416.
(172) Cfr. K. Marx: *Zur Judenfrage*, cit. p. 375.

merica nazionalità dell'ebreo é la nazionalità del trafficante, in genere dell'uomo/denaro" (173). Come il capitale, anche il capitalista é al di sopra e al di là degli stati: possono i borghesi rimproverare all'ebreo di essere un senza patria?

La *legge*, intesa come *dominio eteronomo* (ricordare l'apparente polemica antisemitica, in realtà *antikantiana* del giovane Hegel!), non in quanto legge dell'uomo e del "suo proprio volere e della sua propria essenza" (174), vige analogamente nel mondo del capitale e nel mondo dell'Antico testamento.

Per queste (ed altre ragioni, che si potranno consultare nel testo),

> "l'ebraismo guadagna il suo culmine nella pienezza della società borghese; ma la società borghese ha la sua pienezza innanzitutto nel mondo *cristiano*. Solo sotto il dominio del cristianesimo che *esteriorizza tutte* le relazioni nazionali, naturali, etiche, teoretiche dell'uomo, la società borghese poteva scindersi in pieno dalla vita dello stato, lacerare tutti i vincoli dell'uomo col suo genere, stabilire l'egoismo, il bisogno dell'interesse privato in luogo di questi vincoli col genere, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomi, opposti gli uni agli altri come nemici. Il cristianesimo é venuto fuori dall'ebraismo. Nell'ebraismo si é di nuovo disperso" (175).

L'*effetto boomerang* di cui si é parlato, é qui portato al suo compimento: la società che perseguita gli ebrei (borghesia) e la religione che li emargina e spesso li ha messi sul rogo (il cristianesimo) non sanno o non vogliono sapere di essere, a loro volta, ebree, anzi ebree peggiori, perché portate al compimento,alla pienezza. Qui pare quasi che Marx sia in anticipo quanto alla conoscenza di certe tecniche psicoanalitiche, che mostrano che proprio il 'normale', che più si accanisce contro l'"omosessuale' non é che un omosessuale represso o rimosso. Il *fantasma* della 'checca' é un prodotto che proviene da chi si ritiene 'normale'. Come il *fantasma* dell'ebreo, che i *visceri della società* cristiano/borghese *incessantemente generano* (176), ma non riconoscono come loro creatura.

(173) Cfr. ibidem.
(174) Cfr. ibidem.
(175) Cfr. idem, p. 376.
(176) Cfr. idem, p. 374.

Diventa dunque chiara l'affermazione che "l'essenza reale dell'ebreo nella società borghese si é in generale effettuata, si é attuata - nel - mondo" (177): cioé lo stigma si é riconvertito sugli stigmatizzatori. E la società borghese non si figura, quando stigmatizza la religione dell'ebreo, di colpire così l'espressione *ideale* (a lei inconscia) della *propria* prassi: "Sicché, non nel Pentateuco o nel Talmud, ma nella società di oggi rinveniamo l'essenza dell'ebreo di oggi, non come essenza astratta, ma come essenza del tutto empirica, non solo come segregazione dell'ebreo, ma come segregazione ebraica della società" (178).

Il nocciolo dell'ebreo - come lo intende il borghese - é il borghese stesso, che si crogiuola nella propria segregazione. Se il termine ebreo viene fatto corrispondere (come fa la borghesia) al "trafficare e ai suoi presupposti" (179), allora, "l'emancipazione *sociale* dell'ebreo é *l'emancipazione della società dall'ebraismo*" (180), cioé dagli stessi presupposti della borghesia trafficante.

Ma, quando la società borghese elimina il traffico e i suoi presupposti, certo risolve la questione ebraica, ma, con ciò, risolve anche la sua propria questione, perché si autotoglie, in quanto essa stessa é, come s'é visto, ebrea.

Dunque: una società dove vige l'antisemitismo é borghese (o é rimasta borghese, anche se lo nega). L'antisemitismo é una spia certa del permanere del capitale, almeno nella società moderna.

Nelle *Lettere a Milena*, Kafka diceva (ma in tutt'altro contesto!) che la questione ebraica "era uno stupido pretesto" (181). E', infatti, uno stupido (ma sanguinoso) pretesto della borghesia (e non solo di essa) per non guardare in faccia se medesima. Si potrebbe persino sostenere che *non esiste questione ebraica*. Non é infatti questione *dell'ebreo*, ma *dell'uomo*, di *tutti* gli uomini.

Dove si perseguita, col pretesto della caccia agli ebrei (e alle streghe, agli omosessuali, ai diversi, agli emarginati, ai fatti deviare), *là non ci sono uomini.*

(177) Cfr. idem, p. 377.
(178) Cfr. ibidem.
(179) Cfr. ibidem.
(180) Cfr. ibidem.
(181) Cfr. F. Kafka: *Lettere a Milena*, Mondadori 1962, p. 111.

E' in questo senso che va valutato il pensiero di Marx, secondo il quale, *là dove ci saranno uomini non ci saranno più ebrei.*

Oggi si é *tutti* ebrei: cioé *alienati.*

Urge che *tutti* risolvano la *propria* questione ebraica!

Marx e Gehova

Del *fantasma* dell'ebreo può far parte anche la sua religione.

Il *Sabbatsjude* é incorporato (almeno ai tempi di Marx) all'ebreo *di tutti i giorni*. Sottolineare, come fa Marx, la *rozzezza* di questa religione, al fine di ribaltarla, poi, sul borghese, mostrandogli che proprio *quella* é la sua religione, non pare sia definibile come antisemitismo.

Anche se fosse un atteggiamento non strumentale, non inteso al ribaltamento, ma puramente *critico*: chi é quell'antirazzista che vorrà difendere il dio d'Israele che decreta la morte degli omosessuali, che distrugge intere città e compie genocidi per punire questa 'colpa'? Il dio d'Israele obbligava ad uccidere streghe e stregoni, e la Bibbia, nelle mani degli inquisitori cristiani più che in quelle dei sacerdoti ebrei, divenne un testo orribilmente razzista, responsabile di migliaia di omicidi e di roghi. Chi non se la sentisse di ammirare la divinità che ispira questa Bibbia sarebbe razzista? Sarebbe antisemita?

Si dirà, piuttosto, con Goethe,

> "Non facciamo alcun torto alla Sacra Scrittura, come a nessun'altra tradizione, quando la trattiamo con spirito critico, quando scopriamo i punti in cui si contraddice, e mostriamo quanto spesso il miglior testo originale é stato coperto, anzi sfigurato da aggiunte posteriori, interpolazioni e adattamenti" (181 a).
>
> Sicché é del tutto lecito giudicare "oppressivo" e "assolutamente crudele e terrificante" il dio del Sinai, quale almeno appare dopo la manipolazione dei testi che lo riguardano, e concludere, come fa Goethe, "il dio di Mosé ci ha riempiti per un certo tempo di orrore e disgusto. Per spiegarci questo fatto dichiariamo espressamente: quale è l'uomo tale é il suo dio" (181 b). E Mosé, l'uomo di quel dio, "dal primo assassinio per tutte le sue crudeltà fino alla sua scomparsa" (181 c) ne é il basamento per l'immagine. Goethe sottolinea che questo condottiero "é rimasto rozzo in ogni condizione" (181 d) e insinua che, dopo la loro ribellione, avesse eliminato Miriam e Aronne, sicché, quando "scomparve lo stesso Mosé, come era scomparso Aronne", "ci ingannneremmo di molto" se non pensassimo che "Giosué e Kaleb non trovarono opportuno metter fine al comando, tollerato per alcuni anni, di un uomo di corte vedute, e spedirlo a raggiungere tanti sventurati che egli aveva mandati innanzi" (181 e).
>
> "Quale uno é, tale é il suo Dio. Perciò tanto spesso Dio apparve spregevole", aveva scritto, sempre Goethe, in una *Zahme Xenie*: e, nelle *Massime e riflessioni*: "Dio, quando noi stiamo in alto, é tutto; quando stiamo in basso é un supplemento della nostra povertà" (181 f):

(181 a) Cfr. J.W. Goethe: *Divano occidentale-orientale*, Boringhieri 1959, pp. 354-355.
(181 b) Cfr. idem, p. 353.

forse la meditazione sull'alienazione di Gehova l'aveva portato nelle vicinanze della imminente riduzione di Feuerbach della teologia all'antropologia.

Sembrano premesse da meditare, prima di giudicare il trattamento da Marx riservato a Gehova, che, del resto, proviene da fonti ben individuabili.

Quando, per esempio, Marx accusa il dio e la religione ebraica di materiale e grossolano *utilitarismo*, pare che citi tacitamente il capitolo XII dell'*Essenza del cristianesimo* di quel Feuerbach di cui gli *Annali franco-tedeschi* (e lo stesso Marx) sollecitavano, allora, la collaborazione.

Ma, anche *prima* di Feuerbach, i classici tedeschi avevano insistito su quella *rozzezza*. Si veda Lessing, che, ne *La formazione dell'umanità*, sottolinea la *rozzezza*, la *carnalità*, la *materialità* del popolo e della religione ebraica (182). E si tratta di un autore tutt'altro che antisemita (183).

(181 c) Cfr. idem, p. 354.
(181 d) Cfr. idem. p. 338.
(181 e) Cfr. idem, p. 344.
(181 f) Cfr. J.W. Goethe: *Massime e riflessioni* cit., p. 288 e p. 163.
(182) Cfr. G.E. Lessing: *La formazione dell'umanità*, in L. Parinetto: *Alienazione e utopia in Lessing* cit., Paragrafi 8, 11, 16, 34, 43, 50, 51, 93.
(183) Cfr. F. Mehring: *La leggenda di Lessing*, Rinascita 1952, pp. 328-329.

E' comunque Feuerbach a scrivere: "Der Utilismus, der Nutzen ist das oberste Prinzip des Judentum" (L'utilitarismo, il profitto, é il principio supremo dell'ebraismo) (184), nel senso che gli ebrei ritenevano che dio avesse messo la natura al loro proprio servizio, l'avesse creata per il loro interesse.

> "Gli ebrei - prosegue Feuerbach - hanno mantenuto questa loro caratteristica fino al giorno d'oggi. Ihr Prinzip, Ihr Gott ist das praktische Prinzip von der Welt - der Egoismus, und zwar der *Egoismus in der Form der Religion*" (Il loro principio, il loro dio, é il principio più pratico che esista al mondo: l'egoismo, cioé l'egoismo sotto forma di religione. L'egoismo é essenzialmente monoteistico) (185).

Quando, a sua volta, Marx parla di "praktische Bedürfniss der Egoismus" (186), a proposito degli ebrei, é probabile che citi a memoria Feuerbach: si tratta di un'espressione quasi identica, anche se il contesto e il senso filosofico sono ben diversi.

Né l'interpretazione *utilitaristica* del dio e della religione degli ebrei é situabile genericamente nell'aura di antisemitismo tedesco del primo ottocento. Infatti, anche Max Weber, in un giudizio che vuol essere del tutto *avalutativo*, stima che Gehova "era e rimase sempre un dio della *redenzione* e della *promessa*. Ma quel che é importante é che tanto la redenzione quanto la promessa concernevano *realtà politiche attuali* e non interiori. Redenzione dalla schiavitù d'Egitto, *non* da un mondo fatiscente o assurdo; promessa del dominio su Canaan, che si voleva conquistare, e d'una felice esistenza in esso, e *non* promessa di beni trascendenti, offriva il Dio" (187).

Questo é il *materialismo* di Gehova; connesso, d'altra parte, al *rozzo* 'capitalismo' del suo popolo. Max Weber, infatti, chiarisce che *Beruf* (un termine tanto importante per il suo esame del rapporto fra *etica protestante* e *spirito del capitalismo*), se é un concetto sconosciuto ai latino/cattolici e all'antichità classica, é invece ben noto alla

(184) Cfr. L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, Reclam 1969, p. 186; Feuerbach: *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli 1960, p. 141.

(185) Cfr. idem, p. 187 e p. 148.

(186) Cfr. K. Marx: *Zur Judenfrage*, cit., p. 372.

(187) Cfr. M. Weber: *Sociologia della religione: l'antico giudaismo*, cit. p. 140.

lingua ebraica, sotto il nome *Mela'kah* (188), che di quello sarebbe l'archetipo:

> "Si può controllare il proprio stato di grazia specialmente confrontando il proprio stato d'animo con quello che, secondo la Bibbia, fu proprio degli Eletti, per es. dei patriarchi. *E' evidente che questa concezione dovette favorire la penetrazione nel puritanesimo dello spirito giudaico dell'antico testamento*. Solo un eletto ha realmente la *fides efficax*" (189).

Anche il carattere *razionale* della "saggezza ebraica" ha influsso, secondo Weber, sulla religiosità *calvinista* "che scelse e si assimilò gli elementi congeniali della religiosità del Vecchio Testamento" (190). E si sa quanto questo tipo di *razionalità* sia importante, agli occhi di Weber, per la nascita della mentalità capitalistico/borghese. Certo, sempre per Weber, va tenuta ferma la distinzione fra 'capitalismo' ebraico e 'capitalismo calvinistico': "Il capitalismo ebraico [ancora al tempo dei puritani] era un *capitalismo speculativo di paria*, quello puritano, invece, una *organizzazione borghese del lavoro*" (191). Resta il fatto, tuttavia, che il fondamento teologico ("i beni del giusto si incrementano") dello sviluppo del capitalismo dall'etica protestante sta proprio nel Vecchio Testamento.

Se l'interpretazione di Weber é accettabile, a maggior ragione dovrà esserlo quella di Marx, che afferma che, col capitalismo, il cristianesimo s'é fatto ebreo. Certo si tratta di una concezione presentata con una sintesi provocatoria (di un *boomerang*, come si é detto), appena suggerita e non analiticamente svolta: ma ciò era appunto nel proposito di Marx.

Quanto all'*utilitarismo* e alla *rozzezza* arcaicamente 'capitalistici' dell'antica etica ebraica, essi sono ampiamente confermati, si diceva, dalla lettura della Bibbia. Si veda, tra le altre, l'operazione commerciale imbastita da dio e da Abramo ai danni del Faraone: secondo il

(188) Cfr. M. Weber: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit. p. 69 e *nota 2*.

(189) Cfr. idem., p. 122 e *nota 2*.

(190) Cfr. idem, p. 136.

(191) Cfr. idem, p. 201 e nota.

Genesi (XII, 10/20), Abramo va in Egitto e vi fa passare la moglie per sua propria sorella. Faraone la prende per concubina; "ed Abramo ebbe pecore e buoi e asini e servi e serve e asine e cammelli". Poi dio provvede a mandare una piaga a Faraone, sicché quello é costretto a restituire Sara ad Abramo, che se ne vanno "con tutto quello che possedevano"! E non é un episodio isolato: Abramo ripete, tale e quale, la sua speculazione, sempre con la complicità di dio, ai danni di Abimelec, re di Gherar. Questa volta il re non fa neppure a tempo a portarsi a letto Sara, che interviene dio con le solite minacce e l'immancabile piaga. Risultato: "Abimelec prese delle pecore, dei buoi, dei servi e delle serve e li diede ad Abramo e gli restituì sua moglie", con per di più, mille pezzi d'argento (*Genesi*, XX, 18). Un simile comportamento diventa retaggio della famiglia: anche Isacco, da bravo figlio di Abramo, ripete i fasti paterni, sempre nel regno di Gherar e sempre utilizzando la moglie. Questa volta si tratta di un Abimelec "re dei Filistei": che, però, non ci casca... Peccato! era ormai un'istituzione di famiglia, benedetta da dio, quella di accumulare capitali sul prestito della moglie! La conclusione voltairiana: "Non si può negare che questo Abramo combinasse dei buoni affari per mezzo di sua moglie" (192) é ineccepibile; come é ineccepibile l'assunzione di un atteggiamento almeno *illuministico* verso la Bibbia, di fronte a chi ancora la valuti pre-illuministicamente. Se in questi esempi non si rinviene un *rozzo* e immorale 'capitalismo' arcaico, non si saprebbe dove meglio andarlo a cercare. E non v'é esegesi allegorica, simbolica o filologicamente distaccata che tenga.

La conclusione di Max Weber, che l'*etica da paria* (193), di cui sono portatori almeno alcuni personaggi del Vecchio testamento, sia addirittura inferiore all'"etica piratesca e mercantile del versatile Odisseo" (194) non é dunque inattendibile. Perché attendersi da Marx una valutazione acritica della accumulatrice rozzezza di quei personaggi archetipici? Neppure é il caso di strapparsi le vesti di fronte all'osservazione marxiana che il *politeismo dei molti bisogni* dell'ebreo "della legge divina fa oggetto anche il cesso" (195).

(192) Cfr. Voltaire: *Dizionario filosofico*, Mondadori 1962, p. 23.
(193) Cfr. M. Weber: *Sociologia della religione: l'antico giudaismo* cit., p. 70.
(194) Cfr. ibidem.
(195) Cfr. K. Marx: *Zur Judenfrage* cit., p. 374.

In questo caso, molto probabilmente, Marx aveva sotto gli occhi non solo la Bibbia, ma anche il *Talmud*, per il quale l'evacuare regolarmente é un dovere religioso:

> "Chi tarda a rispondere all'appello della natura é colpevole di trasgressione al comandamento: *Non renderete voi stessi abominevoli* (...) Senza tale purificazione, la mente é incapace di concentrarsi nelle preghiere che devono essere offerte a Dio al mattino. Perciò si insegnava: 'Chiunque desideri ricevere su di sé il giogo del regno del Cielo in perfezione, deve prima evacuare...' "(196). "Chi prolunga la sua permanenza al gabinetto aumenta i suoi giorni e i suoi anni" (197). "La liturgia comprende una preghiera da recitarsi dopo aver soddisfatto ai bisogni naturali" (198).

Molto prima della famosa *Turmerlebnis* di Lutero, il *Talmud* sa che i demoni sono assidui frequentatori di cessi e fornisce insegnamenti ed esorcismi in vista di una tranquilla e 'religiosa' defecazione (199). Il già nominato Bourke di *Scatologic Rites of all Nations*, nel capitolo dedicato alle latrine, del resto, si sofferma sui minuziosi comandamenti che Gehova impartisce, nel *Deuteronomio*, a proposito della evacuazione.

Quando Marx scrive che il religioso *legalismo* ebraico investe perfino i cessi, non calunnia Bibbia e *Talmud*, ma si riferisce quasi testualmente a taluni loro luoghi caratteristici. Che lo faccia anche con ironia é un fatto che testimonia che, a differenza di altri, ricorda di aver letto, a suo tempo, Voltaire.

Marx e Hess

All'ironia di Marx su alcuni aspetti del Vecchio testamento qualcuno potrebbe immaginare che qualche suo contemporaneo filo-semita opponesse un comportamento maggiormente pio e, nello stesso tempo, filosofico. E potrebbe azzardare il nome di Moses Hess, desti-

(196) Cfr. A. Cohen: *Il Talmud*, Laterza 1981, p. 288.
(197) Cfr. idem, p. 292.
(198) Cfr. idem, p. 293.
(199) Cfr. idem, p. 316.

nato, più tardi, ad essere fra i fondatori del sionismo. Ma sarebbe una immaginazione del tutto fuorviata, se almeno si limita alla lettura del suo *Geldwesen* (L'essenza del denaro): un testo contemporaneo alla marxiana *Questione ebraica*.

Infatti, proprio nel *Geldwesen* si legge che l'ebraismo é la *religione del denaro* e con epiteti che paiono molto più duri e moralistici di quelli marxiani, il che, per un futuro sionista, pare non sia poco.

Si legge, nel *Geldwesen* di Hess:

> "Il denaro é il sangue *sociale*, ma sangue sottratto, sangue *versato*. I *giudei* che, nella storia naturale del mondo animale in fase sociale, avevano il compito *storico*, di far sviluppare dall'umanità l'*animale rapace*, hanno adesso, finalmente adempiuto al *loro dovere*. Il mistero del giudaismo e del cristianesimo é divenuto chiaro nel *mondo* moderno di *mercanti giudeo-cristiani*. Il mistero del *sangue di Cristo*, come pure il mistero dell'*antico-giudaica adorazione del sangue*, qui appare alfine completamente svelato come *mistero del vampiro*.
>
> Nell'*antico giudaismo* il culto del sangue era solo un *prototipo*; nel *cristianesimo medioevale* venne realizzato *teoreticamente, idealisticamente, logicamente*, cioé si consumò realmente il sangue sottratto, *versato dall'umanità*, e solo nell'*immaginazione il sangue dell'Uomo-Dio*. Nel moderno mondo di mercanti giudeo-cristiani, infine, questa tendenza del mondo animale nella sua fase sociale non viene più fuori *simbolicamente* o *misticamente*, bensì molto *prosaicamente*. Nella religione dell'animale sociale rapace c'era ancora *poesia*. E se non era poesia del *monte* Olimpo, era pur quella del *monte dei lingotti*" (200).
>
> "Il denaro é il mezzo di rapporto sociale *pietrificatosi in lettera morta*, che uccide la *vita* (...). L'invenzione del denaro e dell'alfabeto si deve ai fenici, allo stesso popolo a cui si ascrive la scoperta del *Dio giudeo*" (201).

Per il moderno *profeta* Moses Hess, la società contemporanea, l'ambito dei mercanti, ha il suo archetipo nel *vampirismo* ebraico, in quella razza di *animali rapaci*, che succhiano il *sangue sociale*, il denaro, e proprio per questo una simile società si denomina giudeo-cristiana, perché fomentata dagli ebrei e sviluppata dai cristiani. L'invenzione di Gehova e del denaro sono il prodotto della stessa cultura, per questo essi sono solidali l'un l'altro. Dio e il capitale (almeno quello usurario e commerciale) nascono dunque assieme. Si ha qui l'impressione di una *riduzione* a retorica letteratura giornalistica, a prosa gonfia e rutilante, di qualche concetto (mal digerito) de *La questione ebraica* di Marx, che - a parte la dialettica e il rigore dell'andamento logico - non era mai giunta a dare agli ebrei gli epiteti di *vampiri* e di *animali rapaci*, indubbiamente tipici del vocabolario popolare antisemitico. E Moses Hess dovrebbe rappresentare l'ebreo/socialista da opporre all'iconoclasta e 'antisemita' Marx de *La questione ebraica*? Si osserverà, piuttosto, che il suo 'socialismo', almeno in questa fase, é del tutto superficiale, poiché Hess non parla che di mercanti e il capitale industriale gli é ignoto (202).

Senz'altro diversa é la posizione di Marx, il cui saggio *non dipende* del *Geldwesen*, che Hess aveva preparato per il secondo fascicolo degli *Annali franco-tedeschi* il quale non vide mai la luce; sicché fu pubblicato poi nei *Rheinische Jahrbücher* (1845). Poiché faceva parte della redazione degli *Annali franco-tedeschi*, quasi sicuramente Marx ne lesse il manoscritto, ma occorre ricordare che la sua *Questione ebraica* era già stata preparata a Kreuznach, nell'autunno del 1843, e se dunque vi fosse influenza fra i due scritti (d'immagini e di vocabolario, non di concetti), essa proviene ad Hess *da parte di Marx*, di cui Hess qui si mostra, semmai, poco felice imitatore. Non c'é infatti confronto fra la levatura intellettuale e filosofica che dimostra *La questione ebraica* e il *Geldwesen*. Che poi "l'iniziatore del movimento sionista e del sionismo" (203) impieghi attributi che potrebbero dirsi anche antisemitici, dovrebbe far meditare sulla superficialità con cui spesso l'uno o l'altro critico distribuisce l'etichetta di antisemitismo a destra o a manca.

L'ebreo fantasma

Sarà utile, verso la fine di questa serie di appunti, vedere come

(200) Cfr. M. Hess: *L'essenza del denaro*, in *Il pensiero socialista*, a cura di G.M. Bravo, Editori Riuniti 1971, p. 1142.

(201) Cfr. idem, p. 1143.

(202) Cfr. L. Parinetto: *Karl Marx e Moses Hess*, in *Né dio né capitale* cit.

(203) Cfr. AA.VV. *Il pensiero socialista* cit., p. 1115.

sia stata feconda la tecnica marxiana del *ribaltamento* dello stigma sullo stigmatizzatore.

Qui Marx ha quasi anticipato indagini che *poi* saranno di Sartre, Horkheimer, Adorno e della scuola psicoanalitica.

Il fatto, a prima vista 'strano', che Marx non conduca alcuna analisi storica specifica sulla situazione degli ebrei concreti, é spiegabile anche col fatto che egli vuole prendere per buona precisamente la loro proiezione fantasmatica, la loro ideologizzazione, la loro fabbricazione da parte della coscienza antisemitica.

Non si tratta di ingenuità, perché questa fantasmizzazione effettivamente e non altro é il *Wesen* dell'ebreo, come lo vive la cultura cristiano/borghese/capitalistica del suo tempo; questa é la *costante* dell'*allucinazione* antisemitica, che ha a che vedere con la realtà, non *dell'ebreo*, ma di chi in lui si proietta, deformandolo.

Come riconoscono Sartre, Horkheimer, e Adorno, che hanno appunto illustrato le modalità attraverso le quali si verifica quella *proiezione* e, a loro volta, l'hanno riportata, come *per primo* ha fatto Marx, sui *proiettori*.

Nelle *Riflessioni sulla questione ebraica* (pubblicato nel 1947) di Sartre, l'antisemita si presenta, quasi come l'*ateo* secondo Marx (204), all'interno di una tipica situazione di *posizione per negazione*:

> "Gli é assolutamente necessaria l'esistenza dell'ebreo: a chi mai egli sarebbe superiore, senza di quello? Ancor meglio: di fronte all'ebreo, e solo all'ebreo, l'antisemita si realizza come soggetto di diritto" (205).

Dunque l'antisemita, secondo Sartre, é un po' come il 'normale' che fa dipendere la propria identità dall'espulsione dell'"anormale', dell'invertito, del diverso, come sarà dimostrato in *Santo Genet commediante e martire*, specificamente dedicato a questi temi.

Per l'antisemita, poi, l'ebreo é una sorte di *essere metafisico* (non storico/specifico), una 'essenziale' *incarnazione del male*, della quale l'*avarizia* é uno dei principali attributi. (Marx ha dunque preceduto Sartre nell'analizzare l'ebreo per quell'entità 'essenziale' che ne fa l'antisemita, e non nella sua *specifica* concretezza).

(204) Cfr. L. Parinetto: *L'ateismo di Marx: una leggenda*, in *Né dio né capitale* cit. Cfr. anche *Karl Marx: Sulla religione*, cit.

(205) Cfr. J.P. Sartre: *L'antisemitismo: riflessioni sulla questione ebraica*, Comunità

> "Una delle componenti del suo odio" (dell'odio dell'antisemita) per questo fantasma, scrive sempre Sartre, "é un'attrazione profonda e sessuale per gli ebrei" (206):

proprio come accade (soprattutto inconsciamente) al 'normale' nei confronti dell'"omosessuale'. Di qui la vocazione *sadica* dell'antisemita.

Ma, a loro volta, anche gli ebrei si situano in una *posizione per negazione*, visto che la società non li vuole assimilare (207). D'altra parte, per i cristiani sono perfidi, in quanto *assassini di dio* (come ricordava, fino a non molto tempo fa, la liturgia cattolica, che ha lasciato cadere ma non ripudiato formalmente l'attributo di perfidia, commenta Peyrefitte); maledetti che esercitano un mestiere maledetto (almeno per il cristianesimo medioevale, che vedeva nell'usura e nel commercio un peccato). Sicché, in un certo senso, "sono stati i cristiani a *creare* l'ebreo (...). L'ebreo é un uomo che gli altri uomini considerano ebreo; ecco la verità semplice da cui bisogna partire" (208). Ecco, cioé, il *fantasma*! Più in generale: "E' l'antisemita a creare l'ebreo" (209).

Dunque l'ebreo (come, si può aggiungere, la strega, il negro, l'omosessuale, tutti gli stigmatizzati, i diversi, i fatti deviare) non é che *proiezione* ed é

> "una rappresentazione mitica e borghese della lotta di classe e non potrebbe esistere in una società senza classi. Dimostra la *separazione* degli uomini e il loro isolamento nel seno della comunità" (210).

Qui Sartre non fa che confermare Lessing e Marx. Certo, fra loro e l'autore de *La nausea*, c'é stato Freud e la nascita della psicoanalisi, che hanno condotto ricerche sistematiche su quanto, per quei classici, non era che spunto, germe d'intuizione, geniale previsione. E sul tema del rapporto fra Freud e l'antisemitismo molto vi sarebbe da scrivere.

Basti qui ricordare il tema dell'*ambivalenza* e dell'analisi che ne viene fatta in *Das Unheimliche* (1919): termine pressocché intraduci-

1960, p. 20.

(206) Cfr. idem, p. 32.

(207) Cfr. idem, pp. 47-48.

(208) Cfr. idem, p. 49.

(209) Cfr. idem, p. 94.

(210) Cfr. idem, p. 103.

bile (perché volgerlo con *Il perturbante* é, appunto, scegliere *uno* solo dei suoi innumerevoli significati) che, nella ricchissima stratigrafia semantica può anche voler dire *senza patria*, estraneo, scostante e misterioso, che si riferisce al *fantasma* e al *doppio*. *Heimlich*, poi, può anche significare, a seconda del contesto, *genitali, cesso, oro nascosto, magia*, etc. Dato il continuo rollio di significati fra *Heimlich* e *Unheimlich*, tutta la costellazione di un simile aggettivo sostantivato potrebbe irresistibilmente applicarsi al *fantasma dell'ebreo*: *Unheimlich* per eccellenza! Ma per una sorta di divieto *unheimlich* Freud non nomina gli ebrei in questo saggio, che tuttavia, per uno studio sulla proiezione dello stigma andrebbe senz'altro tenuto presente.

L'applicazione di categorie psicoanalitiche é più sensibile che non in Sartre negli *Studi sulla personalità autoritaria*, basati sull'analisi di questionari distribuiti in America, e dove, nella parte da lui svolta, Adorno approfondisce le ricerche sull'antisemitismo a partire da un impianto che ha dichiaratamente alle spalle la teoria di Freud. *Antisemitismo* é, infatti, per lui, *regressione alla fase di sviluppo sadico-anale* (211). Non di un carattere *psicotico* é sintomo l'antisemitismo, ma del peculiare *carattere fascista* (e qui, forse, v'é un pizzico d'influenza da parte di Reich). Lo statuto psicoanalitico dell'antisemitismo é:

> "Sindrome della personalità fascista potenziata" (212). Proprio a causa di questa sindrome, "la responsabilità di tutte le sofferenze degli Ebrei ricade sulle vittime anziché sui loro persecutori (...). Gli ebrei *si sono voluti* tutto ciò che é loro accaduto" (213).

Dall'indagine appare poi chiaramente, che il timore per l'ebreo dipende dall'*alienazione* di chi lo teme (214), sicché l'ipotesi fondamentale di Adorno é quella del "carattere largamente *proiettivo* dell'antisemitismo" (215), per cui, nell'ebreo, il proletario vede "colui che presenta il conto" (216) (cioé *Shylock*, l'affabulazione del borghese) mentre il borghese vi vede una sua propria copia mal riuscita (217).

(211) Cfr. Th. W. Adorno: *La personalità autoritaria*, in AA.VV. *Studi sulla personalità autoritaria*, Comunità, 1973, II, p. 369.
(212) Cfr. idem, p. 195.
(213) Cfr. idem, p. 196.
(214) Cfr. idem, p. 179.
(215) Cfr. idem, p. 206.
(216) Cfr. ibidem.

Già Heinrich Heine, nella parte pervenuta delle sue *Confessioni e memorie*, aveva osservato che

> "il povero popolino, i figli della miseria ereditaria, odiavano gli ebrei già in causa dei loro tesori ammassati, e ciò che oggi si chiama odio di proletari contro i ricchi, chiamavasi allora odio contro gli Ebrei" (218).

Questa sarebbe la radice, in fin dei conti, anche per Adorno, dell'eventuale antisemitismo nel proletariato: che, dunque, quando emerge, non é che un *ritorno all'indietro*, una perdita della coscienza di classe, sviata fra i fantasmi ideologici di un tempo. Sicché il capitale ottiene con l'antisemitismo di depistare su un falso oggetto di comodo la critica che la classe oppressa dovrebbe rivolgere su di lui.

Come successe ai tempi della grande inflazione, che intronizzò in Germania il nazismo. Elias Canetti ha ben spiegato, in *Massa e potere*, il meccanismo dell'operazione. Siccome nel capitale l'uomo é un equivalente del denaro e, dunque, la svalutazione del denaro é la svalutazione dell'uomo, l'uomo/denaro, l'ebreo, si potrà gettar via o mandare al macero come la carta moneta che non vale più niente. Hitler converte l'umiliazione della massa tedesca, che non si sente più niente, perché i suoi milioni non sono più niente, in aggressività nei confronti degli uomini dei milioni, degli ebrei, che, non essendo a loro volta più niente, possono essere schiacciati a milioni, come le cimici.

Certo senza il meccanismo complesso della proiezione, la *soluzione finale* non sarebbe comprensibile. Ma, come aveva già spiegato Weininger,

> "chiunque odii l'essere ebraico, l'odia in primo luogo in se stesso: il fatto che lo persegue negli altri non é che un tentativo di liberarsene, localizzandosi totalmente nell'uomo in lui coesistente e illudendosi in tal modo per il momento di essere libero dall'altro. L'odio é un fenomeno di proiezione, come l'amore" (219).

(217) Cfr. ibidem.
(218) Cfr. H. Heine: *Confessioni e memorie*, Milano, Cadeo 1922, p. 66.
(219) Cfr. O. Weininger: *Sesso e carattere* cit. p. 289.

Naturalmente, oltre alla conoscenza di questo meccanismo proiettivo, la massa avrebbe dovuto sapere che, nel regno del capitale, l'uomo non é che valore, riconoscere, cioé, nell'ebreo, la proiezione del proprio fantasma. Ma per far ciò avrebbe dovuto leggere Marx, non il *Mein Kampf*!

Tornando ad Adorno, l'individuo/massa che si proclama antisemita é dunque un *disturbato* dal punto di visto psichico e a lui l'ebreo si presenta come *Ersatz* (surrogato) del padre odiato, sicché nell'antisemita "si sviluppano aspetti *compulsivi* del carattere in parte attraverso una regressione alla fase di sviluppo sadico-anale".

Che vi sia una connessione fra *antisemitismo* e *regressione all'anale* non l'aveva notato, nel 1921, Isador H. Coriat, in un saggio che ha per titolo, guarda caso, *Anal-erotic traits in Shylock*. Dopo avere individuato nel personaggio shakespeariano i caratteristici attributi dell'analità repressa/rimossa, Coriat conclude:

> "Ciò che si può desumere da questa breve analisi del carattere di Shylock é che tutti gli uomini portatori di caratteri anal-erotici altamente sviluppati, messi nelle stesse condizioni di proscrizione sociale, avrebbero reagito nella stessa maniera di Shylock. Occorre ammettere che, dal punto di vista dei sintomi anal-erotici, gli attributi del carattere di Shylock non sono per nulla quelli di un tipo razziale determinato, ma che li troviamo in tutti gli uomini, nei quali essi sono stati altrettanto poco repressi e si sono molto sviluppati. Le stesse pulsioni inconscie, nelle stesse condizioni di quelle che hanno agito su Shylock, avrebbero prodotto oggi ancora delle inclinazioni simili, per quanto concerne il desiderio di potenza e di vendetta" (220).

Se Coriat assolve l'ebreo dall'avere *per essenza* un *carattere anale*, in compenso, non vuole vedere che é *anale* la società che lo perseguita, *anale* perché *accumulatrice*, anale perché *il capitale é anale*. Perció fece bene Bertolt Brecht a ricordare ad Adorno di non trascurare, nella sua analisi *profonda* dell'antisemitismo, il decisivo contributo di Marx.

Allora Brecht era emigrato in America, come Adorno, che, appunto nel '44, vi svolgeva le sue ricerche con la sovvenzione degli ebrei di New York.

(220) Cfr. I.H. Coriat: *Anal-erotic traits in Shylock*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, 2, 1921, p. 360.

Brecht é d'accordo con Horkheimer e Adorno sul tentativo di fissare le caratteristiche del *tipo fascista* metodicamente e su rigorosa base scientifica (leggi: psicoanalisi). Non é più d'accordo con i teorici dell'*Istituto di sociologia di Francoforte* quando mettono fra parentesi Marx.

Per lui, "esattamente come ai tempi di Marx, gli ebrei debbono emanciparsi dal capitalismo ("dal commercio") e non rifugiarsi nella loro 'vecchia cultura' " (221). Proprio per questo, conversando con Adorno,

> "ho portato il discorso sul breve scritto di Karl Marx sulla questione ebraica e ancora una volta mi sono sentito dire che é superato (e poi risale al Marx *giovane*). Marx dev'essere caduto nella trappola di Goebbels che distingue tra capitale che produce e capitale che accumula. (...) Marx ha preso l'ebreo 'così com'era' storicamente, plasmato dalle persecuzioni e dalla resistenza opposta ad esse, con la sua specializzazione nel campo commerciale, con il suo bisogno di denaro liquido (la necessità di comprarsi l'emancipazione o la parità), il suo culto per antichissime superstizioni ecc. ecc. e Marx gli ha consigliato di emanciparsi (e gli e ne ha dato l'esempio). La faccia di Adorno non *può* diventare più lunga...." (222).

Certo Adorno sbagliava, se liquidava la *Questione ebraica* per essere del Marx giovane; ma forse, assieme a Horkheimer, senza rendersene conto, attingeva all'indagine di Marx più a fondo di quanto non facesse Brecht, che leggeva come 'reale' l'ebreo di Marx.

Le loro argomentazioni sull'*immagine* dell'ebreo si accostano, magari senza volerlo, molto da vicino al *fantasma* di cui tratta Marx. Come si può vedere anche ne *La dialettica dell'Illuminismo*, nella parte intitolata *Elementi dell'antisemitismo*, dove tirano le somme delle loro precedenti valutazioni:

> "Gli ebrei sono oggi il gruppo che attira su di sé - teoreticamente e di fatto - la volontà di distruzione che il falso ordine sociale genera spontaneamente. Essi vengono bollati dal male assoluto come il male assoluto. Così sono, di fatto, il popolo eletto. Mentre - dal punto di vista economico - non ci sarebbe più bisogno del dominio, gli ebrei vengono designati a oggetto assoluto di esso, di cui si può disporre semplicemente. Agli ope-

(221) Cfr. B. Brecht: *Diario di lavoro*, Einaudi 1976, II, p.776.
(222) Cfr. idem, p. 789.

rai, a cui pure si mira in ultima istanza, nessuno lo dice apertamente, e per ovvie ragioni; i negri vanno tenuti al loro posto; ma degli ebrei bisogna ripulire la terra, e l'invito a distruggerli come mosche trova eco nel cuore dei fascisti potenziali di tutti i paesi.

Nell'immagine dell'ebreo che i razzisti presentano al mondo, essi esprimono la loro propria immagine. Sono avidi di possesso esclusivo, appropriazione, potere senza limiti, ad ogni costo" (223).

Purtroppo la marxiana *proiezione* del mondo del capitale sull'*Erscheinung* dell'ebreo può riguardare anche il proletariato, come aveva già fatto in tempo ad intuire Kafka, che diceva a Gustav Janouch:

"Penso (...) che l'antisemitismo invaderà anche la classe operaia. Lo si vede qui, nell'Istituto delle assicurazioni, che, essendo frutto del movimento operaio, dovrebbe essere dominato dallo spirito luminoso del progresso. Quale é invece la realtà? L'istituto é un tetro covo di burocrati dove io sono messo in mostra come unico ebreo" (224).

La burocrazia, aveva già osservato Marx nel *manoscritto* della *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, é un'*alienazione* in quell'alienazione *per eccellenza* che é lo stato. Una burocrazia *socialista*, che presuppone uno stato *socialista*, é una contraddizione in termini all'interno di una più grave contraddizione. Se alligna una burocrazia socialista in uno stato socialista, allora vuol dire che lì lo spirito del capitale é tutt'altro che spento. L'antisemitismo emanante da una simile burocrazia ne é precisamente la spia e plana su un proletariato che, invece di essere tolto, é confermato, nella sua dipendenza e nelle sue alienazioni. Ma, ormai sappiamo benissimo, da Marx a *La dialettica dell'illuminismo*, l'*ebreo* non é che *proiezione*; é, nell'effettualità, il *non-ebreo*; é chi perseguita gli ebrei; l'*arcano*, il *Wesen* dell'ebreo é l'*antisemita*. A lui occorre dire: *tu sei l'ebreo* che perseguiti. Seppure perfezionato da Freud e da lui usato su un piano del tutto specifico, il meccanismo della proiezione é ben conosciuto fin da prima. Era già stato largamente usato, per esempio, da Feuerbach, ne *L'Essenza del cristianesimo*, dove aveva fatto vedere, in maniera esemplare e indimenticabile, che i caratteri e gli attributi di dio (del dio cristiano/ebraico) non sono altro che quelli dell'uomo, da lui proiettati e persi nella divinità, resi in essa irriconoscibili, ma, nella realtà, del tutto umani.

(223) Cfr. Horkheimer/Adorno: *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi 1966, p. 181.
(224) Cfr. G. Janouch: *Colloqui con Kafka*, Martello 1964, pp. 84-85.

Fin da studente, Marx aveva condotto proprie originali ricerche sulla alienazione/proiezione religiosa (225): si può così supporre che la sua lettura dell'ebreo, in buona parte collocata all'interno della categoria della proiezione, proprio da quelle ricerche dipenda. Tanto più che il risultato della ricerca, il rinvenimento del responsabile della proiezione, é chiaramente conseguito. Come Feuerbach (e anche Marx, ma da un punto di vista suo, originale) diceva al credente: bada che quel dio che adori non é che l'uomo, non sei che tu; così Marx dice al borghese: bada che quell'ebreo che disprezzi e segreghi non é che quel trafficante che sei tu!

Accogliendo, senza discuterlo, il *fantasma* di questa *proiezione* e riproiettandolo sugli originari *proiettori*, Marx compie veramente una rivoluzione copernicana, *prima* che la scuola psicoanalitica di Freud e poi Sartre, Adorno etc. etc. perfezionassero gli strumenti di un simile tipo di indagine.

Anche il compito proposto da Marx come esito dell'analisi da lui impostata é a tutt'oggi decisivo: si tratta di togliere, assieme ai proiettati, anche i proiettori; e questo può accadere solo in una società nuova e, *dopo la rivoluzione*, davvero *umana*, senza *scissioni*, né *segregazioni*, come voleva Lessing.

Come é confermato oggi anche da qualche rappresentante della critica psicoanalitica. Per esempio, dalle ultime righe della *Psychoanalyse des Geldes* di Ernest Borneman:

"Non vi sono *riforme*, non vi sono *miglioramenti* del capitalismo. Non vi é che l'alternativa fra il naufragio in un caos totalmente disumanizzato, opaco, dominato da forze demoniche, e la ascesa verso il mondo umano, razionale, comprensibile della soddisfazione dei desideri utili. Quanto Norman O. Brown ha caratterizzato come l'ordine sociale del polimorfismo é ciò che intendiamo per società senza classi: un ordine che non sia dominato né dall'oralità né dall'analità, né dal fallico, né dal genitale, una società non gerarchica e decentralizzata di individui liberi la cui

(225) Cfr. L. Parinetto: *Sul noviziato feuerbachiano di Marx*, in *Né dio né capitale* cit.

volontaria unione sia al servizio del dispiegamento non ostacolato delle loro individuali personalità. Una tale società deve possedere una psicotecnica che serva alla stimolazione e non più all'adattamento, alla costante vigilanza e non più alla *tranquillizzazione*, alla rivoluzione permanente e non alla perpetua sottomissione. Dalla psicoanalisi del capitale deve uscire una psicotecnica che permetta di porre ostacoli al capitale. L'analisi del denaro deve dar luogo ad una terapia che permetta di guarire l'interesse per il denaro" (226).

Chi oserebbe pensare - a questo punto - che il giovanile saggio d Marx é invecchiato e superato? Chi oserebbe relegarlo (e non solo pe quanto riguarda la soluzione della questione ebraica) fra i pensatori de passato? E' *dal futuro* che, invece, il suo pensiero stimola ad un radica le mutamento del presente. Con l'avvertimento, urgente, di non per manere solo nella teoria. Che concerne anche la questione ebraica. Poi ché sono quasi centocinquant'anni che, dopo il saggio marxiano, si continua a ripetere che bisogna togliere l'ebreo (e con lui qualsiasi per sona alienata: cioé *tutti*) per far posto all'uomo. Continuare a ribadirlo, senza effettuarlo: questa potrebbe essere una delle peggiori forme di alienazione.

"L'alleanza della dottrina della libertà - dice Adorno - con la prassi repressiva allontana sempre la filosofia da una comprensione genuina della libertà" (227).

Fu questo un esito sempre denunciato da Marx (ricordare l'ultima *Tesi su Feuerbach*), per il quale l'*utopia* del comunismo (e della rivoluzione *ininterrotta* che ad esso conduce) deve sempre verificarsi nella *prassi*.

Come, nel 1845, afferma ne *La sacra famiglia*, dove riprende al completo, confermandola in pieno, tutta la polemica della precedente *Questione ebraica* contro Bauer, maturata dalle fondamentali conquiste teoriche dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*:

"Herr Bauer ahnt daher nicht, dass wirkliche, *weltlische* Judentum und darum *auch* das *religiöse* Judentum fortwährend von dem *heutigen*

(226) Cfr. F. Borneman: *Psychoanalyse des Geldes*, Frankfurt a/M. 1973.
(227) Cfr. Th. W. Adorno: *Dialettica negativa*, Einaudi 1970, p. 192.

bürgerlichen Leben erzeugt wird und im *Geldsystem* seine letzte Ausbildung erhält" (Sicché il signor Bauer non suppone che l'ebraismo effettuale, *che sta-nel-mondo*, e perciò *anche* il giudaismo *religioso*, é perpetuamente generato dalla *vita borghese di oggi* e attinge la sua finale perfezione nel *sistema del denaro*) (228), cioé *nel capitalismo*.

E' dunque il *Geldsystem* che va eliminato, se si vuole ottenere la soluzione del problema degli ebrei e, insieme, di quello dei loro persecutori e di noi tutti.

Come ha notato McLellan, ne *La sacra famiglia*, ancor più chiaramente che ne *La questione ebraica*,

"Marx tende a stare dalla parte degli ebrei piuttosto che da quella di Bauer: afferma precisamente di giudicare la maturità di uno stato basandosi sul grado di emancipazione che gli ebrei godono in quel contesto sociale, e considera illogico che una società civile neghi loro gli stessi diritti degli altri" (228 a).

Ma già é noto il vero pensiero radicale di Marx: per lui non si tratta tanto di *tolleranza*, quanto di *toglimento*. L'ebreo va tolto (assieme al suo persecutore) perché l'umano che é in lui fiorisca onnilateralmente.

Ricorda Mehring, nella *Biografia di Heine*, che il poeta, ancor giovane prima della 'conversione' al cristianesimo, quando viveva a Berlino, aveva con fervore partecipato al *Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums*, di cui lo hegeliano Eduard Gans (maestro di Marx a Berlino) era una delle menti migliori. La soluzione (hegeliana) che egli proponeva della questione ebraica era questa:

"Noi vogliamo contribuire a sfondare la parete divisoria che ha separato l'ebreo dal cristiano, il mondo ebraico dal mondo europeo; noi vogliamo indicare a ogni aspra particolarità la sua direzione verso l'universale; noi vogliamo presentare l'uno all'altro chi per millenni ha camminato gomito a gomito senza toccarsi...

E' lezione consolante della storia ben intesa, che tutto passa senza svanire, e che tutto resta quando é già da lungo tempo passato. Perciò, né

(228) Cfr. Marx-Engels: *Die heilige Familie*, Europaïsche Verlagstalt Frankfurt/Wien 1967, p. 115.
(228 a) Cfr. D. McLellan: *Marx prima del marxismo*, cit., p. 163.

gli ebrei possono sparire, né può dissolversi l'ebraismo, ma, nel grande movimento del tutto, esso deve sparire e tuttavia continuare a vivere, come il fiume continua a vivere nell'oceano" (229).

La prospettiva marxiana indica chiaramente qual é l'ostacolo da togliere per poter aprire l'oceano dell'umanità al fiume dell'ebraismo: é il *sistema del denaro* che va eliminato, se si vuole eliminare atomismo, estraneazione, separazione, segregazione, finora nomi *altri* anche per ebraismo. Non lo potrà fare la più ben intenzionata delle *riforme*, ma solo la più radicale delle *rivoluzioni*: quella che inizia la *storia* e mette, al posto del *non-uomo*, l'uomo *onnilaterale*, che sviluppa e potenzia la sua irripetibile individualità liberamente in tutte le direzioni, che non é più ebreo o cristiano ma, come voleva Lessing, semplice *uomo*.

(229) Cfr. F. Mehring: *Biografia di Heinrich Heine*, in H. Heine: *La scienza della libertà*, cit. pp. 247-248.

Karl Marx

SULLA QUESTIONE EBRAICA

dolo (a torto) antisemita e dimenticando che omosessuali ed ebrei furono assassinati negli stessi Lager, vittime di uno stesso meccanismo di proiezione stigmatizzante.

> "Fosse soltanto la moltitudine di corta intelligenza a perseguitare gli uomini superiori! No; i privilegiati, gli uomini d'ingegno si perseguitano l'un l'altro. Platen attacca Heine ed Heine provoca Platen, e ognuno cerca di rappresentare l'altro odioso e cattivo, mentre il mondo é pure abbastanza grande per vivervi ed agirvi tutti in pace" (1).

Il su citato innominato autore non é un *privilegiato* e un *uomo d'ingegno* come quelli nominati da Goethe, ma ha impiegato un'erudizione che forse in altri studi sarebbe risultata fruttuosa alla 'dimostrazione' di una tesi preconcetta come quella dell'antisemitismo di Marx. Perciò né lui né il suo lavoro sono stati mai citati nel mio saggio; né, del resto, la *lista di Leporello* degli autori che si sono esercitati in consimili imprese.

Era tanto antisemita l'ambiente di casa Marx che, come ha ricordato David McLellan,

> "nonostante fosse ebrea solo per metà, Eleanor, la figlia minore di Marx, alle riunioni operaie del West End di Londra molto spesso dichiarava, e con un certo orgoglio di sfida: Sono ebrea" (2).

L'*ebreo* di cui parla Marx ne *La questione ebraica* é ebreo tanto quanto sono capitalisti e proletari i *signori* e gli *schiavi* di cui parla Nietzsche! Una bottiglia di grappa potrebbe contenere acqua di Lourdes.

Proprio perché inteso a demolire la leggenda dell'antisemitismo di Marx il precedente saggio ha trascurato altri importanti temi che pure si trovano nella marxiana *Questione ebraica* e sarebbero del tutto degni di essere trattati: il lettore ne capirà le ragioni.

Per la *traduzione* di *Zur Judenfrage* ho consultato il *primo tomo* delle *Marx-Engels Werke* (Dietz-Verlag Berlin 1961, pp. 347-377): come si vedrà, la versione tiene conto dell'interpretazione qui presentata a proposito del rapporto di Marx con l'ebraismo.

(1) Cfr. J.P. Eckermann: *Colloqui con Goethe*, Sansoni 1947, p. 660. Le parole di Goethe risalgono al 14 marzo 1830.

(2) Cfr. D. McLellan: *Marx prima del marxismo*, Einaudi 1974, p. 34.

E' giusto, comunque, avvisare il lettore che, nella versione, qualche volta si é preferito riportare al concreto il significato di un termine ormai svaporato nei cieli dell'astrazione. E' il caso di *Schranke*, che é traducibile con *barriera, cancello, barra* (di tribunale), *sbarra, recinto* ed evoca il sinistro mondo della carcerazione e dei tribunali. Nell'astrazione del termine, *Schranke* vale anche per *limite*. Siccome per il Marx de *La questione ebraica*, la società e lo stato borghesi sono davvero un'enorme prigione che clausura l'uomo, segregato da sé e in se stesso e dai suoi simili, tutte le volte che *Schranke* e i suoi derivati e composti (e il contesto) lo permettevano si é scelto di tradurre *sbarra* (o *sbarre*). Così *Beschränkheit* (tenuto conto che *Beschrankt* vale: *munito di sbarre*), invece di essere volto con gli edulcorati *limite, limitazione* o *limitatezza*, é stato reso, quando si é potuto, con *segregazione*.

Più difficile era volgere il termine *Befangenheit*. Anche il verbo *befangen* allude al *rinchiudere*, al *circondare*, all'*esser dentro* (in einer Arbeit befangen: essere immerso, assorto, tutto dentro un lavoro!).

Essere rinchiuso/assorto é anche tipico della coscienza religiosa separata dal mondo, come qui l'intende Marx. Sicché, quando *Befangenheit* é riferito ad essa, si é scelto di tradurre, in luogo di *pregiudizio* (che pure é una *chiusura* mentale!), come la maggior parte dei traduttori, o in luogo di *parzialità* o *prevenzione*, con *clausura*, nel significato dell'angustia della mentalità religiosa, quando rinnega il terrestre e vuole prescinderne, appartandosene ostinatamente, *chiusa in sé*. Se é lecito volgere *Befangenheit* con *clausura*, allora é plausibile tradurre *Unbefangenheit*, invece che con *spregiudicatezza*, con *apertura*.

Oltre che un carcere, che custodisce *doppi*, il mondo marxiano della *Questione ebraica* é una specie di *Geisterwelt*, un mondo di spettri. Non meraviglierà allora che *Erscheinung* sovente sia stata volta con *fantasma* e *Schein* con falsa *sembianza*. Anche *Gestalt* ha assunto talvolta la bianca divisa spettrale. Forse non tutte le soluzioni impiegate nella traduzione parranno accettabili, ma una nuova traduzione é sempre un rischio. Perché, se no, tradurre di nuovo?

Luciano Parinetto

Università degli studi
Milano, Febbraio 1982.

SULLA QUESTIONE EBRAICA

1) Bruno Bauer: *La questione ebraica* (Braunschweig 1843).
2) Bruno Bauer: *La disponibilità ad essere liberi da parte degli ebrei e dei cristiani di oggi* ('Ventun fogli dalla Svizzera', a cura di G. Herweg. Zürich und Winterthur, 1843, pp. 56-71).

di Karl Marx

Parte prima

Bruno Bauer: *La questione ebraica*, Braunschweig 1843.

Gli ebrei tedeschi sollecitano l'emancipazione. Quale emancipazione sollecitano? L'emancipazione *politica*.

Bruno Bauer replica loro: Nessuno in Germania é politicamente emancipato. Persino noi siamo servi. In che modo ci sarebbe possibile liberarvi? Voi ebrei siete *egoisti*, quando esigete una emancipazione straordinaria per voi, in quanto ebrei. Bisognerebbe che lavoraste, in quanto tedeschi, all'emancipazione politica della Germania, in quanto uomini, all'emancipazione umana, e che soffriste la forma specifica della vostra oppressione e della vostra infamia non come eccezione ma invece come conferma della regola.

Oppure esigono gli ebrei l'equiparazione ai *sudditi cristiani*? In questo modo riconoscono legalmente giustificato lo *stato cristiano*, in questo modo riconoscono un regime di generale servaggio. Perché lamentano il loro specifico soggiogamento, se é di loro gusto quello generale? Che interesse dovrebbe avere il tedesco alla liberazione dell'ebreo, se l'ebreo non ha interesse alla liberazione del tedesco?

Lo stato *cristiano* conosce solo *privilegi*. In esso l'ebreo possiede il privilegio di essere ebreo. In quanto ebreo ha diritti che i cristiani non hanno. Perché sollecita diritti che non ha e di cui godono i cristiani?

Quando l'ebreo vuole essere emancipato dallo stato cristiano, allora esige che lo stato cristiano metta da parte i propri pregiudizi *religiosi*. Ma l'ebreo mette da parte i *propri* pregiudizi religiosi? E allora ha il diritto di esigere da un altro questo licenziamento della religione?

Lo stato cristiano non può, per *propria essenza*, emancipare l'ebreo; prosegue Bauer, l'ebreo, per propria essenza, non può venire emancipato. Fino a quando lo stato é cristiano e l'ebreo é ebreo, ambedue sono altrettanto incapaci di dare o di ricevere l'emancipazione.

Lo stato cristiano può riferirsi all'ebreo solo alla maniera dello stato cristiano, vale a dire con la maniera dei privilegi, perché prevede l'isolamento dell'ebreo dai restanti sudditi, ma gli fa soffrire l'oppressione delle altre isolate sfere e con maggiore forza, poiché l'ebreo sta in *religioso contrasto* dinnanzi alla religione dominante. Ma anche l'ebreo può riferirsi allo stato solo alla maniera ebraica, vale a dire come uno straniero di fronte allo stato, perché alla effettuale nazionalità egli pone di contro la propria chimerica nazionalità, alla legge effettuale, la propria legge illusoria, perché presuppone l'autorizzazione all'isolamento dall'umanità, perché per principio non partecipa per nulla al processo storico, perché attende un avvenire, che coll'avvenire in generale dell'uomo nulla ha in comune, perché rimane membro del popolo ebreo e considera il popolo ebreo popolo eletto.

A quale titolo sollecitate dunque voi ebrei l'emancipazione? A causa della vostra religione? Essa é la mortale nemica della religione statale. In quanto cittadini? Non vi sono cittadini, in Germania. In quanto uomini? Uomini non siete e non lo sono coloro cui fate appello.

Bauer ha posto in maniera nuova il quesito sull'emancipazione ebraica, dopo aver dato una critica delle precedenti tesi e risoluzioni del quesito. Quali sono, domanda, le *caratteristiche* dell'ebreo che deve essere emancipato? E replica mediante una critica della religione ebraica, analizza la *religiosa* opposizione fra ebraismo e cristianesimo, fa luce sull'essenza dello stato cristiano: il tutto con audacia, rigore, spirito, profondità, con una scrittura tanto precisa quanto concentrata e robusta.

Come dunque risolve Bauer la questione ebraica? Quale il risultato? La formulazione di un quesito ne é la soluzione. La critica della questione ebraica é la replica alla questione ebraica. Questo il *resumé*: Dobbiamo emancipare noi stessi, prima di potere emancipare gli altri. La più rigorosa forma di contrasto fra l'ebreo e il cristiano é il contra-

sto *religioso*. Come si risolve un contrasto? Vanificandolo. Come si vanifica un contrasto *religioso? Togliendo la religione*. Quando ebreo e cristiano riconoscono le loro antitetiche religioni solo come differenti stadi di svolgimento dello spirito umano, differenti mute di pelle spogliate dal serpente della storia, e riconoscono nel serpente che le rivestiva l'uomo, allora non stanno più in una relazione religiosa, ma solo critica, *scientifica*, umana. La *scienza* é la loro unità. I contrasti nella scienza si risolvono mediante la scienza stessa.

Contro l'ebreo *tedesco* sta soprattutto la carenza di emancipazione specialmente politica e la conclamata cristianità dello stato. Ma nella mente di Bauer la questione ebraica ha tuttavia un'importanza generale, non collegata a specifiche relazioni tedesche. E' la questione della relazione fra religione e stato, e della *contraddizione fra la clausura religiosa e l'emancipazione politica*. L'emancipazione dalla religione viene posta come premessa, sia all'ebreo che vuole essere politicamente emancipato, sia allo stato che deve emancipare ed essere emancipato esso stesso.

> "Bene, si dice, e lo dice lo stesso ebreo, l'ebreo deve essere emancipato non in quanto ebreo, non perché é ebreo, non perché possiede un principio tanto eccellente, universale, umano dell'eticità; piuttosto l'*ebreo* arretrerà fra i cittadini e sarà cittadino, sebbene sia e debba permanere ebreo; vale a dire che egli é e permane ebreo, sebbene sia cittadino e viva in relazioni universali umane: la sua essenza ebraica e segregata vincerà sempre i suoi doveri umani e politici. Il *pregiudizio* permane, anche se incombono su di esso *universali* principi fondamentali. Ma se permane, é piuttosto esso a incombere su ogni altra cosa". "Solo sofisticamente, apparentemente l'ebreo potrebbe permanere ebreo nella vita statale; se volesse permanere ebreo, allora la pura apparenza sarebbe l'essenziale e sarebbe vittoriosa, cioè, la sua *vita nello stato* sarebbe solo apparenza o una provvisoria deroga contro l'essenza e la regola" ("*La disponibilità ad essere liberi da parte degli ebrei e dei cristiani di oggi*", "Ventun fogli", p. 57).

Sentiamo, d'altra parte, qual é per Bauer l'impegno dello stato.

> "Di recente, egli dice, la Francia ci ha fornito (Seduta alla camera dei deputati del 26 dicembre 1840) a proposito della questione ebraica, come sempre a proposito di tutte le altre questioni politiche, la visione di una vita che é libera, ma che revoca nella legge la propria libertà e così pure la dichiara un'apparenza e d'altra parte contrasta di fatto la propria libera legge" (*La questione ebraica*, p. 64).
>
> "Ancora in Francia la libertà universale non é legge, la *questione ebraica ancora non* é risolta, perché la libertà giuridica - dato che ogni cittadino é uguale - é isolata nella vita, ancora tiranneggiata e dissolta dai privilegi religiosi e questa illibertà della vita ridonda sulla legge e la forza a sanzionare la differenziazione di cittadini, in sé liberi, in oppressi ed oppressori" (p. 65).

In che modo sarebbe risolta la questione ebraica per la Francia?

> "L'ebreo, per esempio, avrebbe smesso di essere ebreo, nel caso che non lasciasse che la propria legge gli vietasse di compiere i propri doveri verso lo stato ed i concittadini; e, per esempio, si recasse, durante il Sabbat, alla camera dei deputati e partecipasse alle pubbliche sedute. Ogni privilegio *religioso* in genere, anche il monopolio di una chiesa privilegiata, andrebbe tolto, e se pochi, o parecchi, oppure *anche la stragrande maggioranza pensasse di dovere assolvere a doveri religiosi*, questo dovere andrebbe *loro* lasciato come *cosa puramente privata*" (p. 65). " Non esiste più religione, allorché non esiste più alcuna religione privilegiata. Togliete alla religione il suo potere esclusivo, ed essa si dissolve" (p. 66). "Nella richiesta di non menzionare nella legge la domenica, il signor Martin du Nord vedeva la proposta di dichiarare il decesso del cristianesimo; con lo stesso diritto (e questo diritto é ottimamente fondato), la dichiarazione che la legge del Sabbat non é più un obbligo per gli ebrei, sarebbe la proclamazione della decomposizione dell'ebraismo" (p. 71).

Bauer pretende che, da un lato, l'ebreo abbandoni l'ebraismo, e in generale l'uomo abbandoni la religione, per emanciparsi in quanto cittadino. D'altro lato, il toglimento politico della religione vale ai suoi occhi come toglimento della religione in tutto e per tutto.

Lo stato che presuppone la religione non é ancora stato autentico, effettuale.

> "Di sicuro la rappresentazione religiosa dà allo stato delle garanzie. Ma a quale stato? A che tipo di stato?" (p. 97).

A questo punto emerge la formulazione *unilaterale* della questione ebraica.

Non era per niente sufficiente domandarsi: chi deve emancipare? Chi deve essere emancipato? La critica doveva porre un terzo quesito: *Di quale maniera di emancipazione si tratta*. Quali premesse si radicano nell'essenza della sollecitata emancipazione? La critica della *emancipazione politica stessa* era nello stesso tempo la critica che avrebbe concluso la questione ebraica e l'autentica sua soluzione nella *'generale questione dell'epoca'*.

Siccome Bauer non solleva il quesito a questo livello, cade in contraddizione. Pone premesse che non si radicano nell'essenza dell'emancipazione politica stessa. Snocciola quesiti che non riguardano il suo impegno e adempie impegni che lasciano irrisolti i suoi quesiti. Quando Bauer dice degli oppositori dell'emancipazione ebraica: "L'unico loro torto fu di presupporre lo stato cristiano come il solo autentico, e di non riservargli il medesimo trattamento critico da essi applicato all'ebraismo" (p. 3), troviamo che il torto di Bauer sta nel riservare la critica *solo* allo 'stato cristiano', e non allo 'stato in tutto e per tutto', nel non indagare la *relazione fra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana*, sicché pone premesse che sono dichiarabili solo una acritica confusione fra emancipazione politica e umana in generale.

Quando Bauer pone agli ebrei la questione: avete il diritto, dal vostro punto di vista, di sollecitare l'*emancipazione politica*? Noi rovesciamo la questione così: Ha il punto di vista dell'emancipazione *politica* il diritto di pretendere dagli ebrei il toglimento dell'ebraismo, dagli uomini in genere il toglimento della religione?

La questione ebraica riceve una mutata formulazione a seconda dello stato in cui si trova l'ebreo. In Germania, dove non esiste uno stato politico, uno stato che sia stato, la questione ebraica é una pura questione *teologica*. L'ebreo si trova in antitesi religiosa con lo stato che ammette come proprio fondamento il cristianesimo. Questo stato é teologo *ex professo*. La critica é qui critica della teologia, critica a doppio taglio, critica della teologia cristiana e di quella ebraica. Ma così procediamo pur sempre all'interno della teologia, per critico che sia il nostro procedere.

In Francia, nello stato *costituzionale*, la questione ebraica é la questione del costituzionalismo, la questione dell'*insufficienza dell'emancipazione politica*. Infatti qui é mantenuta la sembianza di una religione statale, sia pure in una formulazione che non dice nulla, in se stessa

contraddittoria, nella formulazione di una *religione della maggioranza*, sicché la relazione degli ebrei con lo stato mantiene la *sembianza* di un'antitesi religiosa, teologica.

Solamente nei liberi stati dell'America del Nord - in una parte almeno di essi - la questione ebraica dimette il proprio aspetto *teologico* e diventa una effettuale questione *del mondo*. Solo dove lo stato politico esiste nella sua compiuta formazione, la relazione dell'ebreo e in genere dell'uomo religioso, con lo stato politico, vale a dire, la relazione della religione con lo stato, può emergere nella sua proprietà e purezza. La critica di questa relazione smette di essere critica teologica, non appena lo stato smette di rapportarsi alla religione in maniera *teologica*, non appena si rapporta alla religione da stato, cioé *politicamente*. Allora la critica diventa *critica dello stato politico*.

A questo punto, in cui la questione smette di essere *teologica*, la critica di Bauer smette di essere critica.

> "Il n'existe aux Etas-Unis ni religion de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes" (*Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis* etc. par G. de Beaumont. Paris 1835, p. 214). Certo vi sono nell'America del Nord alcuni stati in cui "la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques" (l.c. p. 255). Tuttavia "On ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme" (l.c.p. 224).

Ma l'America del Nord é pure il paese privilegiato della religiosità, come Beaumont, Tocqueville e l'inglese Hamilton assicurano all'unanimità. Gli stati dell'America del Nord sono per noi una semplice esemplificazione. La questione é: come si rapporta la *piena* emancipazione politica alla religione? Troviamo proprio nella terra della piena emancipazione politica non solo l'*esistenza*, ma l'esistenza *giovanilmente fiorente, vitalmente rigogliosa* della religione, e così é fornita la prova che l'esserci della religione non contraddice la pienezza dello stato. Ma siccome l'esserci della religione é l'esserci di una carenza, la fonte di questa carenza può essere cercata solamente nell'*essenza* dello stato. La religione ha per noi valore non più di *fondamento*, ma soltanto di *fenomeno* della segregazione nel mondo. Sicché illuminiamo la clausura religiosa del libero cittadino a partire dalla sua clausura nel mondo

Non pretendiamo che debba togliere la propria segregazione religiosa onde siano tolte le sbarre che lo cingono nel mondo. Pretendiamo che la sua segregazione religiosa é tolta non appena egli toglie le sbarre che lo cingono nel mondo. Non convertiamo le questioni del mondo in questioni teologiche. Convertiamo le questioni teologiche in questioni del mondo. Per troppo tempo la storia é dileguata nella superstizione, noi dileguiamo la superstizione nella storia. La questione della *relazione dell'emancipazione politica con la religione* diventa per noi la questione della *relazione dell'emancipazione politica con l'emancipazione umana*.

Critichiamo la inettitudine religiosa dello stato politico, perché critichiamo lo stato politico per la sua configurazione *nel mondo*, mettendo *da parte* le inettitudini religiose.

L'opposizione fra lo stato e una *determinata* religione, per esempio l'ebraismo, la umanizziamo nell'opposizione dello stato con *determinati* elementi *del mondo*, e l'opposizione dello stato con la *religione in genere* nell'opposizione dello stato coi propri *presupposti* in genere.

L'emancipazione *politica* dell'ebreo, del cristiano, dell'uomo *religioso* in genere, é l'*emancipazione dello stato* dall'ebraismo, dal cristianesimo, dalla *religione* in genere. Nella propria forma, nella maniera propria alla sua essenza, lo stato si emancipa dalla religione, allorché si emancipa dalla *religione di stato*, cioé in quanto lo stato come tale non ammette alcuna religione e si ammette così quale stato. L'emancipazione politica dalla religione non é la piena, non contraddittoria emancipazione dalla religione, poiché l'emancipazione politica non é la piena, non contraddittoria maniera della emancipazione *umana*.

Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo *stato* può liberarsi dalle sbarre senza che l'uomo *effettuale* ne sia libero, che lo stato può essere un *libero stato* senza che l'uomo sia *un libero uomo*. Bauer stesso tacitamente lo ammette, quando pone all'emancipazione politica la seguente premessa:

> "Ogni privilegio religioso in genere, quindi anche il monopolio di una chiesa privilegiata, andrebbe tolto, e se pochi, o parecchi, oppure *anche la stragrande maggioranza pensasse di dovere assolvere a doveri religiosi*, questo dovere andrebbe *loro* lasciato come *cosa puramente privata*".

Lo stato allora può essersi emancipato dalla religione, anche se la *stragrande maggioranza* permane religiosa. E la stragrande maggioranza non smette di essere religiosa, anche se lo é *privatim*.

Ma la relazione dello stato con la religione, in particolare *del libero stato*, é pur sempre solo la relazione degli *uomini* che formano lo stato con la religione. Da ciò consegue che l'uomo, con la *mediazione dello stato*, si libera *politicamente* dalle sbarre, ma ponendosi in contraddizione con se stesso, innalzandosi in maniera *astratta, segregata* e parziale al di sopra di queste sbarre. Da ciò consegue ancora che l'uomo si libera *politicamente*, per un *raggiro*, mediante una mediazione, e sia pure una *mediazione necessaria*. Da ciò consegue alla fine che l'uomo, anche se si procalma ateo per mediazione dello stato, cioé se proclama ateo lo stato, resta pur sempre religiosamente segregato, appunto perché riconosce se stesso solo per un raggiro, solo mediante una mediazione. La religione é appunto il riconoscimento dell'uomo per un raggiro. Mediante un *mediatore*. Lo stato é il sensale fra l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo é il mediatore cui l'uomo getta addosso l'intera propria divinità, l'intera propria *religiosa clausura*, così lo stato é il mediatore in cui disloca l'intera propria non-divinità, l'intera propria *apertura umana*.

L'innalzamento *politico* dell'uomo al di sopra della religione condivide tutte le carenze e tutti i vantaggi dell'innalzamento politico in genere. In quanto stato, lo stato annulla, per esempio, la proprietà privata, l'uomo dichiara *tolta* in maniera *politica* la proprietà privata, non appena toglie il *censo* in vista dell'eleggibilità attiva e passiva, come é capitato in parecchi stati dell'America del Nord. *Hamilton* interpreta questo fatto da un punto di vista politico ineccepibile: "La gran massa l'ha vinta contro i proprietari e i finanzieri". La proprietà privata non é idealmente tolta, quando il non-possidente é diventato legislatore del possidente? Il *censo* é la forma *politica* estrema del riconoscimento della proprietà privata.

Eppure, con l'annullamento politico della proprietà privata, non solo la proprietà privata non é tolta, ma é addirittura presupposta. Lo stato toglie alla propria maniera la differenza di *nascita*, di *classe*, di *formazione*, di *incombenze*, quando dichiara *non-politiche* nascita, classe, formazione e incombenze, quando, a prescindere da queste differenziazioni, chiama ogni membro del popolo alla partecipazione *in*

misura eguale alla sovranità popolare, quando tratta tutti gli elementi della effettuale vita del popolo dal punto di vista dello stato. Ciononostante lo stato lascia operare alla loro maniera la proprietà privata, la formazione, le incombenze, vale a dire, in quanto proprietà privata, formazione, incombenze, e lascia che valorizzino la loro *specifica* essenza. Lungi dal togliere queste differenziazioni *fattuali*, esso anzi esiste solo col loro presupposto, si percepisce come *stato politico* e valorizza la propria *universalità* solo in antitesi a questi suoi elementi. Hegel perciò determina ineccepibilmente la relazione dello *stato politico* con la religione, quando dice:

> "Perché lo stato giunga ad esistere come effettualità etica dello spirito *autocosciente*, é necessaria la sua differenziazione dalla forma dell'autorità e della fede; ma questa differenziazione emerge soltanto in quanto il lato ecclesiastico si scinda; solo così, al di sopra delle chiese *determinate*, lo stato ha conseguito l'*universalità* del pensiero, il principio della propria forma, e gli dà esistenza" (Hegel: *Filosofia del diritto*, I ed., p. 346).

Sicuro! Solo così *sopra* gli elementi *determinati* si costituisce lo stato come universalità.

Lo stato politico compiuto é per propria essenza la vita-del-genere umano in *antitesi* alla sua vita materiale. Ogni presupposto di questa vita egoistica continua a vivere *al di fuori* della sfera statale nella *società borghese*, ma in quanto premessa della società borghese. Dove lo stato politico ha guadagnato il suo vero assetto, l'uomo conduce, non solo nel pensiero, nella coscienza, ma anche nell'*effettualità*, nel la *vita*, una vita sdoppiata, una vita in cielo e una vita in terra, la vita nel *collettivo politico*, in cui vale come collettivo, e la vita nella *società borghese*, in cui si dà da fare come *uomo privato*, stima gli altri uomini mezzi, svilisce se stesso a mezzo e diventa ludibrio di forze estranee. Lo stato politico si rapporta dunque spiritualisticamente alla società borghese come il cielo si rapporta alla terra. Sta con essa nella stessa antitesi e la trascende nella stessa maniera in cui la religione trascende le barriere del mondo profano, vale a dire che esso deve pure riammetterla, situarla qui, e lasciarsene dominare. Nella sua *più vicina* effettualità, nella società borghese, l'uomo é un'essenza profana. Qui, dove dà a sé e agli altri valore di individuo effettuale, é un fantasma

menzognero. Nello stato, al contrario, dove l'uomo ha valore di genere, é membro immaginario di una millantata sovranità, é derubato della sua effettuale vita individuale e imbottito di una ineffettuale universalità.

Il conflitto in cui si trova l'uomo che professa una *determinata* religione col proprio essere civico, con gli altri uomini in quanto membri di un collettivo, si riduce alla spaccatura *nel mondo* fra lo stato *politico* e la *società borghese*. Per l'uomo in quanto *bourgeois* "la vita nello stato é solo falsa sembianza o una momentanea deroga contro l'essenza e la regola". Sicuro, nella vita statale il *bourgeois*, come l'ebreo, hanno solo una permanenza sofistica, come il *citoyen* solo sofisticamente permane ebreo o *bourgeois*; ma questa sofistica non é personale. E' la *sofistica dello stato politico* stesso. La differenziazione fra l'uomo religioso e il cittadino é la differenziazione fra il commerciante e il cittadino, tra il salariato e il cittadino, tra il proprietario fondiario e il cittadino, tra l'*individuo vivente* e il *cittadino*.

La contraddizione in cui si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la stessa contraddizione in cui si trova il *bourgeois* col citoyen, il membro della società borghese con la propria politica pelle leonina.

Questo dissidio *nel mondo*, cui si riduce in conclusione la questione ebraica, la relazione dello stato politico coi propri presupposti, che siano elementi materiali come la proprietà privata etc. oppure spirituali, come formazione, religione; il dissidio fra interesse *generale* e *interesse privato*, la spaccatura fra lo *stato politico* e la *società borghese*, queste antitesi nel mondo Bauer le lascia in piedi, mentre polemizza contro il loro aspetto religioso.

> "Proprio il suo fondamento, il bisogno che assicura alla *società borghese* la sua sussistenza e ne garantisce la necessità, pone la sua sussistenza in perpetuo pericolo, fomenta in essa un elemento insicuro e dà luogo in essa a quella mescolanza in moto perpetuo di miseria e ricchezza, angustia e prosperità, al mutamento in genere" (p. 8).

Si compari l'intero brano "La società borghese" (p. 8-9) che é delineato sui *Lineamenti fondamentali della filosofia hegeliana del diritto*. La società borghese nella sua antitesi con lo stato politico viene riconosciuta come necessaria, perché viene riconosciuto necessario lo stato politico.

Di sicuro l'emancipazione *politica* é un grande avanzamento, ma certo non é la forma definitiva della emancipazione umana in genere, é invece la forma definitiva dell'emancipazione umana *all'interno* del perdurante assetto del mondo. Si intende: noi parliamo qui di emancipazione effettuale, pratica.

L'uomo si emancipa *politicamente* dalla religione in quanto dal diritto pubblico la manda in esilio in quello privato. Essa non é più lo spirito dello *stato*, dove l'uomo - seppure in maniera segregata, in una forma determinata e in una determinata sfera - si atteggia a essenza-del-genere, in collettivo con altri uomini; essa é diventata lo spirito della società *borghese*, della sfera dell'egoismo, dal *bellum omnium contra omnes*. Non é più l'essenza del *collettivo*, ma l'essenza della *differenziazione*. E' diventata l'aspetto della *scissione* dell'uomo dal proprio collettivo, da sé e dagli altri uomini, come era *alle origini*. E' ancora solo l'astratta ammissione del determinato capovolgimento, del *capriccio privato*, dell'arbitrio. La frantumazione all'infinito della religione nell'America del Nord, per esempio, già *dal di fuori* le dà la forma di una pura pratica individuale. E' stata sprofondata nella serie degli interessi privati ed esiliata dal collettivo in quanto tale. Ma non si coltivino illusioni sui limiti dell'emancipazione politica. La spaccatura dell'uomo in *uomo pubblico* e *uomo privato*, la *dislocazione* fuori dallo stato e nella società borghese della religione, non é una tappa, ma é la *pienezza* dell'emancipazione politica, che così non toglie l'*effettuale* religiosità dell'uomo, ma neppure tende a toglierla.

La *decomposizione* dell'uomo in ebreo e cittadino, in protestante e cittadino, in uomo religioso e cittadino, questa decomposizione non é una smentita *contro* l'essere cittadini, é l'*emancipazione politica stessa*, é la *maniera politica* di emanciparsi della religione. Sicuro: in tempi in cui lo stato politico in quanto tale viene partorito con violenza dalla società borghese e in cui l'autoliberazione umana tende a conseguirsi nella forma dell'autoliberazione politica, lo stato può e deve giungere sino al *toglimento della religione*, fino all'*annichilimento* della religione, ma solo nella maniera in cui giunge al toglimento della proprietà privata, al massimo, con la confisca, con l'imposta progressiva, come al toglimento della vita con la *ghigliottina*. In momenti di particolare autoesaltazione la vita politica tenta di schiacciare il proprio presupposto, la società borghese e i suoi elementi, e di costituirsi

a effettuale vita-del-genere umano senza contraddizioni. Ciò é possibile solo mediante *violente* contraddizioni contro le sue proprie premesse vitali, solo se si dichiari *permanente* la rivoluzione, sicché il dramma politico di necessità finisce col ripristino della religione, della proprietà privata, di tutti gli elementi della società borghese, come la guerra finisce con la pace.

Certo, non lo stato detto *cristiano*, che ammette come proprio fondamento il cristianesimo in quanto religione statale e si rapporta alle altre religioni espellendole, é il compiuto stato cristiano, bensì a maggior ragione lo stato *ateistico*, lo stato *democratico*, lo stato che sfratta la religione fra i rimanenti elementi della società borghese. Lo stato, che é ancora teologo, che professa ancora ufficialmente il credo cristiano, che ancora non arrischia di proclamarsi *stato*, ancora non é pervenuto a esprimere nella forma *del mondo, umana*, della propria *effettualità* in quanto stato, i fondamenti umani dei quali il cristianesimo é l'aspetto enfatico. Lo stato detto cristiano é solo e semplicemente il non stato, poiché non il cristianesimo in quanto religione, ma solo l'*umano retroscena* della religione cristiana può condurre a creazioni effettualmente umane.

Lo stato detto cristiano é la cristiana denegazione dello stato, ma non é per nulla l'effettuazione statale del cristianesimo. Lo stato che ammette ancora il cristianesimo nella forma di religione, ancora non lo ammette nella forma di stato, perché si rapporta ancora religiosamente alla religione, vale a dire non é l'*effettuale adempimento* del fondamento umano della religione, poiché fa appello ancora all'*ineffettualità*, al *sembiante immaginario* di questo nocciolo umano. Lo stato detto cristiano é lo stato *incompiuto* e la religione cristiana gli vale come *supplemento* e *santificazione* della propria *incompiutezza*. La religione gli diventa perciò indispensabile come *mezzo* ed esso é lo stato della *simulazione*.

E' una grande differenza, se lo stato *compiuto*, per la carenza insita nell'essenza dello stato in generale, enumera la religione fra i propri *presupposti*, ovvero se lo stato *incompiuto* per la carenza insita nella propria *determinata esistenza* dichiara, in quanto stato carente, suo proprio fondamento la religione. Nell'ultima ipotesi, la religione diventa *politica incompiuta*. Nella prima, affiora nella religione l'incompiu-

tezza stessa della *politica* compiuta. Lo stato detto cristiano abbisogna della religione cristiana per compiersi *in quanto stato*. Lo stato democratico, lo stato effettuale non abbisogna della religione per il proprio politico compimento. Può anzi astrarre dalla religione, perché con esso il fondamento umano della religione é effettuato nel mondo. Lo stato detto cristiano si rapporta invece politicamente alla religione e religiosamente alla politica. Se abbassa a falso sembiante le forme statali, allora abbassa anche la religione a falso sembiante.

Per spiegare quest'antitesi, consideriamo la costruzione baueriana dello stato cristiano, una costruzione che risulta dalla veduta dello stato cristiano-germanico.

> "Recentemente, dice Bauer, per fornire la prova dell'*impossibilità* o della *non esistenza* di uno stato cristiano, si é fatto sovente capo a quelle sentenze del vangelo, che lo stato (di oggi) *non solo non* osserva, *ma neanche può mai osservare, se*, quale stato, *non vuole totalmente decomporsi*.". "Ma la cosa non é tanto facile da risolvere. Che cosa pretendono infine quelle sentenze del vangelo? Il rinnegamento soprannaturale di se stessi, la sottomissione all'autorità della rivelazione, la rinuncia dello stato, il toglimento delle relazioni nel mondo. Ma tutto ciò lo pretende e lo compie lo stato cristiano. Esso ha fatto proprio lo *spirito del vangelo*, e se non lo ripropone alla lettera come il vangelo, ciò dipende dal fatto che lo stato propone tale spirito nelle forme statali, ovvero in quelle forme che sono derivate dall'essenza dello stato in questo mondo, ma nella rinascita religiosa, che devono sperimentare, vengono abbassate a falso sembiante. E' la rinuncia dello stato, che impiega, nella propria attuazione, delle forme statali" (p. 55).

Bauer espone come il popolo dello stato cristiano sia solo un non popolo, non abbia più alcun volere proprio, ma possieda il suo autentico esserci nel capo, di cui é suddito, e che gli é però originariamente e per sua natura estraneo, vale a dire, assegnato da dio e a lui pervenuto a suo malgrado, come le leggi di questo popolo non sono opera sua, ma rivelazioni positive, come il suo duce abbisogni di mediatori privilegiati nei confronti del popolo in carne ed ossa, come la stessa massa si disintegri in un gran numero di cerchie determinate, come il caso le forma e le specifica, e che si differenziano per i loro interessi, per le determinate passioni e pregiudizi e accolgono come privilegio la concessione alla reciproca esclusione, etc. (p. 56).

Ma lo stesso Bauer dice:

> "La politica, se altro non deve essere che religione, non può più essere politica, come la rigovernatura delle pignatte, se deve valere in funzione religiosa, non può essere presa per una faccenda economica" (p. 108).

Ma nello stato cristiano-germanico la religione é una "faccenda economica", come la "faccenda economica" é una religione. Nello stato cristiano-germanico il potere della religione é la religione del potere.

La scissione dello "spirito del vangelo" dalla "lettera del vangelo" é un atto *irreligioso*. Lo stato che lascia parlare il vangelo con la lettera della politica, con lettere altre da quelle dello spirito santo, fa sacrilegio, se non agli occhi degli uomini, sicuramente ai propri occhi religiosi. Allo stato che ammette come sua massima norma il cristianesimo e come sua carta costituzionale la Bibbia, occorre mettere contro le *parole* della sacra scrittura, perché la sacra scrittura é sacra anche nei termini. Questo stato, come la *spazzatura umana* sulla quale si fonda, incorre in una dolorosa insuperabile contraddizione, dal punto di vista della coscienza religiosa, quando lo si indirizza a quelle sentenze del vangelo che esso "non solo non osserva, ma *neanche può mai osservare, se non vuole decomporsi del tutto in quanto stato*". E perché non vuole decomporsi del tutto? Esso stesso non può a questo proposito replicare né a sé né ad altri. Per sua *propria coscienza* lo stato cristiano ufficiale é un *dover essere* che non può guadagnare effettualità, ed esso é in grado di constatare l'*effettualità* della propria esistenza solo mediante una smentita di se stesso e perciò per se stesso continua a rimanere un oggetto di dubbio, un oggetto inattendibile, problematico.

Ha dunque pieno diritto la critica quando induce lo stato che fa appello alla Bibbia a uscir di senno, per cui esso non sa più se esso stesso é una *vanteria* o una *realtà*, in cui l'infamia dei suoi scopi *nel mondo*, cui la religione serve da copertura, incorre in un indistricabile conflitto con l'onestà della propria coscienza religiosa, cui la religione appare come scopo del mondo. Questo stato può redimersi dal suo intimo tormento, se diventa lo sbirro della chiesa cattolica. Al suo cospetto, poiché essa dichiara corpo al suo servizio il potere *del mondo*, che vanta la propria signoria sullo spirito religioso.

Nello stato detto cristiano ha corso l'estraneazione, ma non l'uomo.

L'unico uomo, che abbia corso, il *re*, é un'essenza specificamente differenziata dagli altri uomini, e perciò stesso ancora religiosa, in rapporto diretto col cielo e con dio. I collegamenti dominanti sono qui ancora collegamenti *fideistici*. Lo spirito religioso non é quindi ancora effettualmente dislocato nel mondo.

Ma lo spirito religioso nemmeno può *effettualmente* dislocarsi nel mondo, perché che cos'è esso stesso se non una forma *non di questo mondo* di una tappa dello svolgimento dello spirito umano? Lo spirito religioso può divenire effettuale solo in quanto la tappa dello svolgimento dello spirito umano, di cui esso é l'aspetto religioso, emerga e si costituisca nella sua propria forma *nel mondo*. Ciò accade nello stato *democratico*. Non il cristianesimo, ma il *fondo umano* del cristianesimo é il fondamento dello stato. La religione resta la coscienza ideale, non dislocata nel mondo, dei suoi membri, poiché essa è la forma ideale della *tappa dello svolgimento umano* che in esso si effettua.

Religiosi sono i membri dello stato politico per il dualismo fra vita individuale e vita-del-genere, tra vita della società borghese e vita politica; religiosi poiché l'uomo si rapporta alla vita dello stato, al di là della sua effettuale individualità, come alla sua vera vita; religiosi perché qui la religione é lo spirito della società borghese, l'aspetto della scissione e dell'espulsione dell'uomo dall'uomo. Cristiana é la democrazia politica poiché in essa l'uomo, non solo un uomo, ma ogni uomo, ha corso come *sovrano*, come massima essenza, ma si tratta dell'uomo come fantasma asociale e incivile, dell'uomo nella sua accidentale esistenza, così com'è, degradato dall'intera organizzazione della nostra società, perduto a se stesso, estraniato, dato in balia di situazioni ed elementi inumani, dell'uomo che non é ancora *effettuale* essenza-del-genere. Il fantasma, il sogno, il postulato del cristianesimo, la sovranità dell'uomo, ma come un'essenza estranea, differenziata dall'uomo effettuale, é, nella democrazia, effettualità sensibile, attualità, norma del mondo. La stessa coscienza religiosa e teologica, nella democrazia piena, tanto più vale religiosamente e teologicamente, quanto più non ha sembiante di importanza politica, é priva di mire terrene, é pratica di animo che rifugge dal mondo, aspetto di un intelletto ristretto, prodotto dell'arbitrio e della fantasia, insomma una vita effettualmente

dell'altro mondo. Il cristianesimo guadagna qui l'aspetto *pratico* della sua importanza religiosa universale, poiché qui si raggruppano da vicino, nella forma del cristianesimo, le visioni-del-mondo più eterogenee e, ancor più, perché pone agli altri non tanto il postulato del cristianesimo, ma solo ormai della religione in genere, di una qualsiasi religione (cfr. lo scritto di Beaumont). La coscienza religiosa sgavazza nella ricchezza delle antitesi religiose e delle diversità religiose.

Sicché abbiamo indicato: L'emancipazione dalla religione lascia in piedi la religione, anche se non la religione che abbia privilegi. La contraddizione in cui si trova il seguace di una determinata religione col suo essere cittadino, é solo *una parte* della generale *contraddizione nel mondo fra lo stato politico e la società borghese*. La pienezza dello stato cristiano é lo stato che si ammette quale stato ed astrae dalla religione dei propri membri. L'emancipazione dello stato dalla religione non é l'emancipazione dell'uomo effettuale dalla religione.

Non diciamo allora agli ebrei, assieme a Bauer: Non potete emanciparvi politicamente, senza emanciparvi in maniera radicale dall'ebraismo. Ma invece diciamo loro: poiché potete venire emancipati politicamente, senza farla finita del tutto e coerentemente con l'ebraismo, allora l'*emancipazione politica* stessa non é l'emancipazione *umana*. Se voi ebrei volete venire emancipati politicamente, senza emanciparvi umanamente, allora carenza e contraddizione non stanno solo in voi, ma nell'*essenza* e nella *categoria* dell'emancipazione politica. Se vi impigliate in questa categoria, cadete in una confusione generale. Come lo stato *evangelizza* quando, nonostante sia stato, si rapporta cristianamente agli ebrei, così *politicizza* l'ebreo, quando, nonostante sia ebreo, reclama i diritti civili.

Ma se l'uomo, sebbene sia ebreo, può essere politicamente emancipato, e accogliere diritti civili, può accogliere i cosiddetti *diritti dell'uomo*, *avanzarne la pretesa? Bauer* lo nega.

> "La questione é, se l'ebreo in quanto tale, che di sua volontà ammette di essere obbligato dalla sua autentica essenza a vivere in eterna segregazione dagli altri, sia disponibile ad accogliere i *diritti universali dell'uomo* e ad ammetterne gli altri".
>
> "Il concetto di diritti dell'uomo fu scoperto dal mondo cristiano non prima del secolo passato. Esso non é innato nell'uomo, ma piuttosto viene guadagnato solo con la lotta contro tradizioni storiche in cui finora

l'uomo é stato cresciuto. Sicché i diritti umani non sono un omaggio della natura, non un retaggio della storia passata, ma il premio della lotta contro la nascita dovuta al caso e contro i privilegi, che di generazione in generazione la storia ha tramandato sino ad oggi. Sono il risultato della formazione culturale e può averne possesso solo chi li ha acquisiti e ne é degno".

"Può allora l'ebreo prenderne effettualmente possesso? Sinché é ebreo, occorre che l'essenza segregata che lo fa ebreo consegua la vittoria sull'essenza umana, che dovrebbe collegarlo da uomo agli altri uomini, e lo segreghi dai non ebrei. Mediante simile segregazione, egli chiarisce che l'essenza determinata che lo fa ebreo, é la sua autentica massima essenza, di fronte alla quale l'essenza dell'uomo deve arretrare".

"Nella stessa maniera il cristiano, quale cristiano, non può accordare alcun diritto umano" (p. 19, 20).

L'uomo deve, secondo Bauer, immolare il *'privilegio della fede'* per poter accogliere gli universali diritti dell'uomo, vale a dire i diritti dell'uomo nel loro autentico aspetto, nell'aspetto che possiedono presso i loro divulgatori americani del Nord e francesi! In parte questi diritti dell'uomo sono diritti *politici*, che vengono praticati solo collettivamente con altri. La *partecipazione al collettivo*, e cioé al collettivo *politico*, all'*essenza dello stato*, forma il loro contenuto. Cadono sotto la categoria della *libertà politica*, sotto la categoria dei *diritti del cittadino*, che non presuppongono per nulla, come s'é visto, il toglimento positivo e senza contraddizioni della religione e dunque neanche dell'ebraismo. Resta da trattare l'altra parte dei diritti dell'uomo, i *droits de l'homme*, in quanto si differenziano dai *droits du citoyen*.

In questa serie v'é la libertà di coscienza, il diritto di praticare un qualsiasi culto. Il *privilegio della fede* viene esplicitamente riconosciuto o come un *diritto dell'uomo*, oppure come la conseguenza di un diritto dell'uomo, il diritto alla libertà.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791, article 10: "Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses". Al titolo I della costituzione del 1791 viene garantito come diritto dell'uomo: "La liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel il est attaché".

Déclaration des droits de l'homme, etc. 1793, enumera fra i diritti umani, art. 7: "le libre exercice des cultes". Per di più, rispetto al diritto di manifestare in pubblico i propri pensieri ed opinioni, di riunirsi, di esercitare il proprio culto, é anche detto: "La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme". Si paragoni la costituzione del 1795, titolo XIV, art. 354.

Constitution de Pennsylvanie, art. 9, par. 3: "Tous les hommes ont reçu de la nature le *droit* imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas intervenir dans le question de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme".

Constitution de New-Hampshire, Art. 5 e 6: "Au nombre des droits naturels, qualques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalente. De ce nombre sont les droits de conscience" (Beaumont, l.c. p. 213-214).

L'incompatibilità della religione con i diritti dell'uomo é tanto poco insita nel concetto dei diritti dell'uomo, che il *diritto di essere religioso*, di essere religioso in qualsiasi maniera, di praticare il culto della propria determinata religione, é anzi esplicitamente elencato fra i diritti dell'uomo. Il *privilegio della fede* é un *universale diritto dell'uomo, i droits de l'homme*, i diritti dell'uomo vengono in quanto tali differenziati dai *droits du citoyen*, dai diritti del cittadino. Chi é l'*homme* differenziato dal *citoyen*? Non altro che il membro della *società borghese*.

Perché il membro della società borghese viene detto 'uomo', uomo semplicemente, perché i suoi diritti vengono detti *diritti dell'uomo*? Come chiariamo questo fatto? Con la relazione dello stato politico con la società borghese, con l'essenza dell'emancipazione politica.

Anzitutto constatiamo il fatto che i cosiddetti *diritti dell'uomo*, i *droits de l'homme* nella differenziazione rispetto ai *droits du citoyen*, sono nient'altro che i diritti del *membro della società borghese*, cioé dell'uomo egoistico, dell'uomo scisso dall'uomo e dal collettivo. La costituzione più radicale, la costituzione del 1793 può dire:

Declaration des droits de l'homme et du citoyen.

Article 2. "Ces droits, etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'*égalité*, la *liberté*, la *sûreté*, la *propriété*".

In che consiste la *liberté*?

Article 6. "La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui", oppure, secondo la dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1791: "La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui".

La libertà é dunque il diritto di fare e portare avanti tutto quanto non danneggi qualcun altro. I confini all'interno dei quali ognuno può muoversi *senza danno* per l'altro sono determinati dalla legge, come il confine fra due terreni é determinato da uno steccato. Si tratta della libertà dell'uomo in quanto monade isolata e in se stessa segregata. Perché, secondo Bauer, l'ebreo non é disponibile ad accogliere i diritti dell'uomo?

> "Sinché é ebreo, occorre che l'essenza segregata che lo fa ebreo consegua la vittoria sull'essenza umana, che dovrebbe collegarlo da uomo agli altri uomini, e lo segreghi dai non ebrei".

Ma il diritto dell'uomo alla libertà non si basa sul vincolo dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. E' il diritto a questo isolamento, il diritto del *segregato*, dell'individuo sbarrato in se stesso.

La morale pratica del diritto dell'uomo alla libertà é il diritto alla *proprietà privata*.

In che consiste il diritto dell'uomo alla proprietà privata?

> *Article 16* (Constitution de 1793): "Le droit de proprieté est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie".

Il diritto dell'uomo alla proprietà privata é così il diritto dell'uomo di godere del proprio patrimonio come gli pare e piace (*à son gré*) senza badare agli altri uomini, senza tener conto della società, e di disporre di esso, il diritto dell'interesse privato. Quella libertà individuale, come questa morale della medesima, formano le fondamenta della società borghese. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non la propria attuazione, ma piuttosto la *sbarra* che osta alla propria libertà.

Essa proclama prima di tutto il diritto dell'uomo, "de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus,du fruit de son travail et de son industrie".

Rimangono ancora gli altri diritti dell'uomo, l'*égalité* e la *sûreté*.

L'*égalité*, qui nella sua rilevanza non politica, altro non é che l'eguaglianza della *liberté* sopra citata, vale a dire: che ogni uomo viene trattato egualmente come una simile monade immota. La costituzione

del 1795 determina così il concetto di questa eguaglianza, in conformità al suo significato:

> *Article 3* (Constitution de 1795): "L'égalité en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse".
>
> E la *sûreté*?
>
> *Article 8* (Constitution de 1793): "La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés".

La *sicurezza* é il più eccelso concetto sociale della società borghese, il concetto della *polizia*, che la società tutta esiste solo per garantire ad ogni suo membro la preservazione della propria persona, dei propri diritti e dei propri beni. In questo senso Hegel nomina la società borghese 'lo stato del bisogno e dell'intelletto'.

Col concetto di sicurezza la società borghese non si leva al di sopra del proprio egoismo. La sicurezza é piuttosto l'*assicurazione* del suo egoismo.

Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo va al di là dell'uomo egoistico, dunque al di là dell'uomo in quanto membro della società borghese, cioé dell'individuo nella clausura del suo interesse privato e del suo privato arbitrio e segregato dal collettivo. Siccome in essi l'uomo é ben lontano dall'essere compreso come essenza-del-genere, la stessa vita-del-genere, la società, appare piuttosto come un esteriore inquadramento, una segregazione della loro originaria indipendenza. L'unico vincolo, che li tiene insieme é la necessità naturale, il bisogno, l'interesse privato, il mantenimento dei loro beni e delle loro egoistiche persone.

E' già enigmatico che un popolo che appena inizia a liberarsi, a demolire ogni barriera fra i differenti membri del popolo, a fondare un collettivo politico, che un simile popolo proclami festosamente l'autorizzazione dell'uomo egoistico, segregato dal suo prossimo e dal collettivo (Déclaration de 1791), e per di più riconfermi questa proclamazione in un istante in cui solo la più eroica dedizione può salvare la nazione e dunque é sollecitata inesorabilmente, in un istante in cui l'immolazione di ogni interesse della società borghese dev'essere messo all'ordine del giorno e l'egoismo dev'essere punito come un crimine (Dé-

claration des droits de l'homme etc. de 1793). Più enigmatica ancora diventa questa faccenda, quando vediamo che l'esser cittadino, il *collettivo politico* viene abbassato dagli emancipatori politici perfino a puro *mezzo* per la preservazione di questi cosiddetti diritti dell'uomo e che dunque il *citoyen* viene in luce come servo dell'*homme* egoistico, che la sfera, nella quale l'uomo si rapporta come collettivo viene degradata al di sotto di quella sfera in cui egli si rapporta come essenza separata, alla fine che non l'uomo come citoyen, ma l'uomo come bourgeois viene preso come l'uomo *proprio* e *autentico*.

> "Le *but* de toute *association politique* est la *conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme" (Déclaration des droits etc. de 1791 article 2). "Le *gouvernement* est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles" (Déclaration etc. de 1793, art. 1).

Sicchè anche nei momenti di entusiasmo florido di gioventù e spinto al culmine dalla furia degli eventi, la vita politica si dichiara come puro *mezzo*, il cui fine é la vita della società borghese. La sua prassi rivoluzionaria sta così in flagrante contraddizione con la teoria. E se, per fare un esempio, la sicurezza viene dichiarata un diritto dell'uomo, l'infrazione del segreto epistolare é all'ordine del giorno sotto gli occhi di tutti. E se é garantita la "liberté *indéfinie* de la presse" (Constitution du 1793, article 122) come conseguenza del diritto umano alla libertà individuale, la libertà di stampa viene del tutto annichilita, poiché "la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique" (Robespierre Jeune "Histoire parlamentaire de la révolution française" par Buchez et Roux, T. 28, p. 159), vale a dire, dunque: il diritto umano della libertà smette di essere un diritto, non appena entra in conflitto con la vita *politica*, e se per la teoria, la vita politica é solo la garanzia dei diritti dell'uomo, dei diritti dell'uomo individuale, quindi dev'essere tralasciata quando contraddice al suo fine, ai diritti dell'uomo. Ma la prassi é solo l'eccezione, e la teoria é la regola. E se anche vuole trattare la prassi rivoluzionaria come la posizione esatta della relazione, rimane ancora da sciogliere l'enigma del perché nella coscienza degli emancipatori politici la relazione sia

posta sulla testa e il fine appaia come mezzo e il mezzo come fine.

Questa illusione ottica della loro coscienza sarebbe ancora sempre il medesimo enigma, anche se psicologico, teorico.

L'emancipazione politica é nello stesso tempo la *decomposizione* della vecchia società, sulla quale posa l'essenza dello stato straniato dal popolo, il potere dominante. La rivoluzione politica é la rivoluzione della società borghese. Qual era il carattere della vecchia società? Una parola lo caratterizza. Il *feudalesimo*. La vecchia società borghese aveva un *immediato* carattere *politico*, cioé gli elementi della vita borghese, per esempio, il possesso o la famiglia, o le diverse specie di lavoro erano innalzati a elementi della vita statale nella forma della signoria fondiaria, della classe e della corporazione. In questa forma determinavano la relazione del singolo individuo con l'*intero dello stato*, cioé la sua relazione *politica*, cioé la sua relazione di scissione e di esclusione dalle altre componenti della società. Così quella organizzazione della vita del popolo non innalzava il possesso o il lavoro a elementi sociali, ma piuttosto dava pienezza alla loro *scissione* dall'intero dello stato e le costituiva in *specifiche* società all'interno della società. Sicché le funzioni vitali e le premesse vitali della società borghese erano pur sempre politiche, anche se nel senso del feudalesimo, vale a dire, che esse segregavano l'individuo dall'intero dello stato, convertivano la *specifica* relazione della sua corporazione con l'intero dello stato nella sua propria relazione universale con la vita del popolo, e la sua attività e situazione borghese determinata nella sua attività e situazione universali. In conseguenza di questa organizzazione, di necessità l'unità statale, come la coscienza, il volere e l'attività dell'unità statale, l'universale potere statale appaiono anche come *specifica* incombenza di un sovrano separato dal popolo e dai suoi sudditi.

La rivoluzione politica, che precipitò questo potere dominante ed innalzò le incombenze statali a incombenze del popolo, che costituì lo stato politico a *universale* incombenza, ovvero a stato effettuale, di necessità fece a pezzi ogni classe, arti, mestieri, privilegi, che erano altrettanti aspetti della scissione del popolo dal suo collettivo. La rivoluzione politica *tolse* in questa maniera il *carattere politico della società borghese*. Fece a pezzi la società borghese nelle sue componenti semplici, da un lato negli *individui*, dall'altro lato negli elementi *mate-*

riali e *spirituali*, che formavano i contenuti vitali, la situazione borghese di questi individui. Scatenò lo spirito politico, che era anch'esso separato, smembrato, logorato nelle varie vie senz'uscita della società feudale; lo ricollegò dopo questa dispersione, lo liberò dalla sua commistione alla vita borghese, e lo costituì come una sfera del collettivo, della *universale* incombenza del popolo, in ideale indipendenza da quegli *specifici* elementi della vita borghese. Le *determinate* attività vitali e le determinate situazioni vitali decaddero ad un solo aspetto individuale. Non formarono più l'universale relazione dell'individuo con l'intero dello stato. L'incombenza pubblica in quanto tale diventò piuttosto incombenza universale di ciascun individuo e la funzione politica sua funzione universale. Solo la pienezza dell'idealismo dello stato fu nello stesso tempo la pienezza del materialismo della società borghese. La liberazione dal giogo politico fu nello stesso tempo lo scioglimento dei legami che tenevano in ceppi lo spirito egoistico della società borghese.

L'emancipazione politica fu nello stesso tempo l'emancipazione della società borghese dalla politica, dalla *falsa sembianza* stessa di un contenuto universale.

La società feudale si decompose nel suo fondamento, nell'*uomo*. Ma nell'uomo che effettualmente ne era il fondamento, nell'uomo *egoistico*.

Questo uomo, il membro della società borghese, é adesso la base, il presupposto dello stato *politico*. E in quanto tale é riconosciuto da esso nei diritti dell'uomo.

La libertà dell'uomo egoistico e il riconoscimento di questa libertà é piuttosto il riconoscimento del moto perpetuo degli elementi spirituali e materiali, che formano il contenuto della sua vita.

L'uomo dunque non fu liberato dalla religione, ottenne la libertà religiosa. Non venne liberato dalla proprietà. Ottenne la libertà della proprietà. Non fu liberato dall'egoismo dell'industria, ottenne la libertà industriale.

La costituzione dello stato politico e la decomposizione della società borghese in *individui* indipendenti - la cui relazione é il *diritto*, mentre la relazione degli uomini delle classi e dei mestieri era il *privilegio* - si esegue in *un'unico e medesimo atto*. L'uomo, in quanto membro della società borghese, l'uomo *non politico*, appare tuttavia di necessità come uomo *naturale*. I *droits de l'homme* appaiono come *droits naturels*, poiché l'attività *autocosciente* si concentra nell'*atto politico*. L'uomo *egoistico* é il risultato passivo, solo a disposizione della società decomposta, oggetto della *certezza immediata* e quindi oggetto *naturale*. La *rivoluzione politica* decompone la vita borghese nelle sue componenti, senza *rivoluzionare* queste componenti stesse e senza criticarle. Si rapporta alla società borghese, al mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come al *fondamento della propria esistenza*, come a un *presupposto* senz'altro fondamento, e dunque come alla propria *base di natura*. Infine, come membro della società borghese, l'uomo ha corso come uomo *in quanto tale*, come *homme* differenziato dal *citoyen*, perché é l'uomo nella sua *più vicina* sensibile esistenza individuale, mentre l'uomo *politico* é solo un uomo astratto, artificale, l'uomo come una persona *allegorica, morale*.

L'uomo effettuale é riconosciuto prima di tutto nella sembianza dell'individuo *egoistico*, l'uomo *autentico* nella sembianza dell'*astratto cittadino*.

L'astrazione dell'uomo politico é così delineata giustamente da Rousseau:

> "Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle et morale* à l'existence physique et indépendente. Il faût qu'il ôte à l'homme ses *forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secour d'autrui" ("Contrat social", Livre II, Londres 1782, p. 67).

Ogni emancipazione é *attribuire* il mondo umano, le relazioni, all'*uomo stesso*.

L'emancipazione politica é la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società borghese, all'individuo *indipendente, egoistico*, dall'altro, al *cittadino*, alla persona morale.

Solo quando l'effettuale uomo individuale ritira in sé l'astratto cittadino e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nelle sue relazioni individuali é diventato essenza-del-gene-

re, solo quando l'uomo ha riconosciuto e ha organizzato le sue 'forces propres' come forze sociali e perciò non scinde più da sé le forze sociali nella sembianza del potere *politico*, solo allora l'emancipazione umana si adempie.

SULLA QUESTIONE EBRAICA

La disponibilità ad essere liberi da parte degli ebrei e dei cristiani di oggi
(di Bruno Bauer, "Ventun fogli" pp. 56-71)

Parte seconda

In questa forma Bauer argomenta la relazione fra la *religione ebraica* e *quella cristiana* e così la loro relazione con la critica. La loro relazione con la critica é la relazione con la "disponibilità a diventare liberi".

Ne deriva che:

> "Il cristiano ha da sorpassare solo un gradino, e cioé la sua religione, per togliere in genere la religione", e diventare così libero, "mentre l'ebreo deve farla finita non solo con la sua essenza ebraica, ma anche con lo svolgimento pieno della sua religione, con uno svolgimento che gli é restato estraneo" (p. 71).

Così qui Bauer riduce la questione della emancipazione ebraica ad una mera questione religiosa. L'assillo religioso: chi ha più probabilità di andare in Paradiso, l'ebreo o il cristiano, si ripropone nella forma più illuminata: quale dei due é *più disponibile all'emancipazione*? Non si chiede più: é l'ebraismo o il cristianesimo che fa liberi? Ma piuttosto alla rovescia: che cosa fa più liberi, la negazione dell'ebraismo o la negazione del cristianesimo?

> "Se vogliono diventare liberi, non é lecito agli ebrei professare il cristianesimo, ma un cristianesimo decomposto, una religione in genere decomposta, vale a dire l'illuminismo, la critica e il loro risultato, la libera umanità" (p. 70).

Per gli ebrei, é pur sempre questione di un *credo*, ma non più di un credo che concerne il cristianesimo, bensì il cristianesimo in decomposizione. Agli ebrei Bauer pone la richiesta di finirla con l'essenza della religione cristiana, una richiesta che, come dice egli stesso, non proviene dallo svolgimento dell'essenza dell'ebraismo.

Avendo Bauer concepito l'ebraismo, alla conclusione della questione ebraica, solo come una grossolana critica del cristianesimo, e avendone così ricavato 'solo' un'importanza religiosa, c'era da aspettarsi che riducesse anche l'emancipazione degli ebrei ad un atto filosofico-religioso.

Come *ideale* astratta essenza dell'ebreo, come sua essenza *totale*, Bauer prende la sua *religione*. E quindi esattamente ne conclude: "L'ebreo non dà nulla all'umanità, quando per sé non si cura della propria legge segregata", quando toglie del tutto il proprio ebraismo.

Sicché la relazione fra ebrei e cristiani diventa la seguente: l'unico interesse del cristiano all'emancipazione dell'ebreo é un interesse generalmente umano, un interesse *teoretico*. L'ebraismo é una faccenda diffamatoria all'occhio religioso del cristiano. Ma dal momento che il suo occhio smette di essere religioso, questa faccenda smette di essere diffamatoria. L'emancipazione dell'ebreo in sé e per sé non é incombenza del cristiano.

Per liberarsi, invece, l'ebreo non solo ha da dar fondo alla propria incombenza, ma anche all'incombenza del cristiano, la 'Critica dei sinottici' e la 'Vita di Gesù' etc.

> "Vi badino loro: stabiliranno da sé la loro sorte; ma, nei propri confronti, la storia non ammette scherzi" (p. 71).

Noi tentiamo di finirla con la prospettazione teologica del quesito. La questione della disponibilità all'emancipazione da parte dell'ebreo si muta per noi nel quesito: quale specifico elemento *sociale* deve essere sgominato per togliere l'ebraismo? Poiché la disponibilità all'emancipazione da parte dell'ebreo di oggi é la relazione dell'ebraismo con l'emancipazione del mondo di oggi. Questa relazione deriva di necessità dalla specifica posizione dell'ebreo nell'assoggettato mondo di oggi.

Prendiamo in esame l'effettuale ebreo che sta-nel-mondo, non l'*ebreo del Sabbat*, come fa Bauer, ma l'ebreo *di ogni giorno*.

Scopriamo l'arcano dell'ebreo non nella sua religione, ma scopriamo l'arcano della religione nell'ebreo effettuale.

Qual é il fondamento-nel-mondo dell'ebraismo? Il bisogno *pratico*, l'interesse privato.

Qual é il culto-nel-mondo dell'ebreo? Il *trafficare*. Qual é il suo dio-nel-mondo? *Il denaro*.

Dunque: l'emancipazione dal *trafficare* e dal *denaro*, cioé dall'ebraismo pratico, reale sarebbe l'autoemancipazione del nostro tempo.

Una organizzazione della società che togliesse i presupposti del trafficare, e cioé la possibilità del trafficare, avrebbe vanificato l'ebreo. La sua coscienza religiosa verrebbe diradata come vana nebbia nell'effettuale alito di vita della società. D'altronde, se l'ebreo riconosce nulla questa sua essenza *pratica*, e lavora al suo toglimento, indubbiamente lavora (al di là del suo trascorso svolgimento) all'*emancipazione umana* e si ribella alla *massima* espressione *pratica* dell'autoestraneazione umana.

Noi riconosciamo dunque nell'ebraismo un generale elemento *antisociale attuale*, cui, mediante lo svolgimento storico del quale gli ebrei, quanto al lato cattivo, sono stati solerti collaboratori, é stato dato impulso sino al suo culmine di oggi, culmine dal quale di necessità dovrà precipitare.

L'emancipazione degli ebrei nella sua definitiva importanza é l'emancipazione dell'umanità dall'*ebraismo*.

Alla maniera ebraica, l'ebreo si é già emancipato.

> "L'ebreo che, per esempio, é solo tollerato a Vienna, determina la sorte di tutto l'impero col potere del suo denaro. L'ebreo che nel più infimo degli stati tedeschi può essere senza diritti, delibera sul destino dell'Europa. Se arti e mestieri sono chiusi all'ebreo, o ancora non gli sono disponibili, l'audacia dell'industria irride la pervicacia delle istituzioni medioevali" (B. Bauer *La questione ebraica*, p. 114).

Non é un fatto sporadico. L'ebreo si é emancipato alla maniera ebraica non solo perché ha acquistato la potenza del denaro ma perché, con lui o senza di lui, *il denaro* é diventato potere del mondo e lo spirito pratico ebraico é diventato lo spirito pratico dei popoli cristiani. Gli ebrei si sono emancipati nella misura in cui i cristiani sono diventati ebrei.

> "Il devoto e politicamente libero abitante della Nuova Inghilterra, informa, per esempio, il colonnello Hamilton, é una sorta di *Laocoonte*, che non si dà neppure la minima briga, per liberarsi dalle serpi, che lo stringono. Il loro idolo é *Mammona*, essi non lo pregano solo con le labbra, ma lo adorano con tutte le forze del corpo e dell'animo. Ai loro oc-

chi la terra altro non é che una Borsa, ed hanno la persuasione di non avere su questa terra altra missione, che quella di divenire più ricchi del loro prossimo. Il trafficare si é impossessato di tutti i loro pensieri, lo scambio degli oggetti forma la loro unica soddisfazione. Se viaggiano, si tirano dietro le spalle, per dir così, la loro mercanzia o il loro banco d'affari, e non aprono bocca che su interessi e profitti.

Quando, per un attimo, perdono d'occhio i loro affari, ciò si verifica solamente per mettere naso negli affari altrui".

Per la verità, il dominio pratico dell'ebraismo sul mondo cristiano ha attinto nell'America del Nord l'espressione normale, non equivoca, in quanto perfino la *annunciazione del vangelo*, l'indottrinamento cristiano é diventato un articolo commerciale e il mercante che ha fatto bancarotta lavora in vangelo, mentre l'evangelico che ha fatto fortuna fa gli affarucci suoi.

"Tel que vous le voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à la disposition, il a laissé la chaire pour le négoce.

Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une veritable carrière industrielle" (Beaumont, l.c., p. 185, 186.).

Secondo Bauer é

"un imbroglio defraudare in teoria l'ebreo dei diritti politici, quando nella prassi egli possiede un potere mostruoso e pratica *en gros* il suo influsso politico che in *détail* gli viene ristretto" (*Judenfrage*, p. 114).

Il contrasto in cui consiste la pratica potenza politica dell'ebreo con i suoi diritti politici, é il contrato in genere fra politica e potenza del denaro. Mentre idealmente la prima sta al di sopra della seconda, nei fatti ne é in balia.

L'ebraismo si é tenuto *a lato* del cristianesimo, non solo come critica religiosa del cristianesimo, non solo come sospetto incorporato nell'origine religiosa del cristianesimo, ma anche perché lo spirito pratico-ebraico, perché l'ebraismo si é mantenuto nella società cristiana e anzi in essa ha attinto il massimo sviluppo. L'ebreo, che sta nella società borghese come un membro specifico, é solo il fantasma specifico

dell'ebraismo della società borghese.

L'ebraismo si é mantenuto non malgrado la storia, ma mediante la storia. Dai suoi propri visceri la società borghese incessantemente genera l'ebreo.

Qual era in sé e per sé il basamento della religione ebraica? Il bisogno pratico, l'egoismo.

Il monoteismo degli ebrei é perciò nell'effettualità il politeismo dei molti bisogni, un politeismo che della legge divina fa oggetto anche il cesso. Il *bisogno pratico*, l'egoismo é il principio della società borghese e come tale sboccia nettamente non appena la società borghese abbia messo al mondo lo stato politico al completo. Il dio del *bisogno pratico* e dell'*interesse privato* é il *denaro*.

Il denaro é l'esclusivo dio d'Israele, al quale nessun altro dio può tener testa. Il denaro mette a terra tutti gli dei degli uomini - e li converte in mercanzia. Il denaro é il generale valore di tutte le cose per se stesso costituito. Perciò esso ha derubato del loro proprio valore il mondo intero, il mondo dell'uomo come la natura. Il denaro é l'essenza estraniata dell'uomo, del suo lavoro e del suo esserci e questa essenza estranea lo tiranneggia ed egli l'adora.

Il dio degli ebrei si é secolarizzato, é diventato il dio del mondo.

La cambiale é l'effettuale dio dell'ebreo. Il suo dio é solo una cambiale illusoria.

La veduta della natura che si acquisisce sotto la signoria della proprietà privata e del denaro, é l'effettuale dispregio, la pratica svalutazione della natura, che certo esiste nella religione ebraica, ma esiste solo come vanteria.

In questo senso Thomas Münzer dichiara insopportabile,

"che tutte le creature siano state rese proprietà, i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria, i vegetali sulla terra - anche la creatura dovrebbe diventare libera".

Ciò che permane astratto nella religione ebraica, lo spregio della teoria, dell'arte, della storia, dell'uomo in quanto scopo a se stesso, questo é l'*effettuale, conscio* ubi consistam, la virtù dell'uomo/denaro. Le stesse relazioni della specie, le relazioni fra uomo e donna etc. diventano oggetto di traffico! Della donna si fa mercato.

La *chimerica* nazionalità dell'ebreo é la nazionalità del trafficante, dell'uomo/denaro in genere.

L'infondata e assurda legge dell'ebreo é soltanto la caricatura religiosa dell'infondata e assurda moralità e del diritto in genere, dei riti solo *formali*, di cui si cinge il mondo dell'interesse privato.

Anche qui la massima relazione dell'uomo é la relazione *legale*, la relazione con le leggi, che per lui vigono non come leggi del suo proprio volere e della sua propria essenza, ma perché *si impongono* e in quanto l'apostasia nei loro riguardi viene *vendicata*.

Il gesuitismo ebraico, lo stesso gesuitismo pratico che Bauer ravvisa nel Talmud, é la relazione del mondo dell'interesse privato con le leggi che lo signoreggiano, il cui scaltro raggiro forma l'arte suprema di questo mondo.

Anzi, l'andamento di questo mondo all'interno delle sue leggi é di necessità un persistente toglimento della legge.

Solo come *religione*, ma non teoreticamente, l'*ebraismo* poteva ulteriormente svolgersi, perché la visione-del-mondo del bisogno pratico ha limiti inerenti alla propria natura e in breve si estingue.

La religione del bisogno pratico per sua essenza poteva trovare pienezza non nella teoria, ma solo nella *prassi*, appunto in quanto la prassi é la sua verità.

L'ebraismo non poteva generare un mondo nuovo; poteva solo attirare nella cerchia dei propri traffici le nuove invenzioni e le relazioni del mondo, perché il bisogno pratico, cui fa da intelletto l'interesse privato, se ne sta passivo e non si incrementa come vuole, ma si trova incrementato col continuo svolgimento delle situazioni sociali.

L'ebraismo guadagna il proprio culmine nella pienezza della società borghese; ma la società borghese ha la sua pienezza innanzitutto nel mondo *cristiano*. Solo sotto il dominio del cristianesimo, che *esteriorizza tutte* le relazioni nazionali, naturali, etiche, teoretiche dell'uomo, la società borghese poteva scindersi in pieno dalla vita dello stato, lacerare tutti i vincoli dell'uomo col suo genere, stabilire l'egoismo, il bisogno dell'interesse privato in luogo di questi vincoli col genere, decomporre il mondo degli uomini in un mondo di individui/atomi, opposti gli uni agli altri come nemici.

Il cristianesimo é venuto fuori dall'ebraismo. Nell'ebraismo si é di nuovo decomposto.

Fin dall'inizio il cristiano era l'ebreo teorizzante, l'ebreo é perciò il cristiano pratico, e il cristiano pratico é diventato di nuovo ebreo.

Solo in modo fittizio il cristianesimo era andato al di là dell'ebraismo. Era troppo aristocratico, troppo spiritualistico per levare di mezzo la rozzezza del bisogno pratico altrimenti che con l'elevazione nell'azzurro aere.

Il cristianesimo é la sublimazione concettuale dell'ebraismo, l'ebraismo é la volgare utilizzazione del cristianesimo, ma questa utilizzazione poteva diventare generale solo dopo che il cristianesimo, in quanto religione matura, avesse *teoreticamente* dato pienezza all'autoestraneazione dell'uomo da sé e dalla natura.

Soltanto allora l'ebraismo poteva giungere al dominio generale e fare dell'uomo alienato e dell'alienata natura oggetti *espropriabili*, vendibili, ricaduti sotto il servaggio del bisogno pratico, del trafficare.

L'espropriazione é la prassi dell'alienazione. Come l'uomo, finché é imbambolato dalla religione, conosce la propria essenza solo oggettivandola, poiché ne fa un'essenza *estranea* e fantastica, così sotto il dominio del bisogno egoistico egli può agire praticamente, produrre oggetti praticamente solo se situa i propri prodotti e le proprie attività sotto il dominio di un'essenza estranea e se attribuisce loro l'importanza di un'essenza estranea: il denaro.

L'egoismo cristiano dell'immortalità, nella pienezza della propria prassi, di necessità precipita nell'egoismo carnale dell'ebreo, il bisogno celeste in quello terrestre, il soggettivismo nell'interesse privato. Noi facciamo luce sulla pervicacia dell'ebreo non a partire dalla sua religione, ma piuttosto dal fondamento umano della sua religione, il bisogno pratico, l'egoismo.

Poiché l'essenza reale dell'ebreo nella società borghese si é generalmente effettuata, si é attuata-nel-mondo, la società borghese non poteva perciò persuadere l'ebreo dell'*ineffettualità* della sua essenza *religiosa*, che é solo il punto di vista ideale del bisogno pratico. Sicché, non nel Pentateuco o nel Talmud, ma nella società di oggi rinveniamo l'essenza dell'ebreo di oggi, non come essenza astratta, ma come essenza del tutto empirica, non solo come segregazione dell'ebreo, ma come segregazione ebraica della società.

Non appena la società giunge a togliere l'essenza *empirica* dell'ebraismo, il trafficare e i suoi presupposti, l'ebreo é vanificato, perché

la sua coscienza non ha più alcun oggetto, perché la base soggettiva dell'ebraismo, il bisogno pratico, diventa umana, perché il conflitto dell'esistenza sensibile individuale con l'esistenza del genere umano viene tolto. L'emancipazione *sociale* dell'ebreo é l'*emancipazione della società dall'ebraismo*.

Scritto nell'autunno 1843. *Annali franco/tedeschi*, 1844.

INDICE

Livio Sichirollo
NOTE SUL MONDO EBRAICO IN KANT E IN HEGEL ..... p. 7

Luciano Parinetto
MARX E SHYLOCK ..... " 27

Karl Marx
SULLA QUESTIONE EBRAICA ..... " 115

AVVERTENZA DEL TRADUTTORE ..... " 117

SULLA QUESTIONE EBRAICA ..... " 120